

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS NATURAIS E EXATAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA E
GEOCIÊNCIAS**

**A CULTURA KAINGANG COMO EXPRESSÃO
GEOGRÁFICA DA TERRITORIALIDADE E DA
EDUCAÇÃO INDÍGENA NO MUNICÍPIO DE
CHARRUA-RS**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Tiara Rubia Enge

Santa Maria, RS, Brasil

2010

A CULTURA KAINGANG COMO EXPRESSÃO GEOGRÁFICA DA TERRITORIALIDADE E DA EDUCAÇÃO INDÍGENA NO MUNICÍPIO DE CHARRUA-RS

Por

Tiara Rubia Enge

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia e Geociências, Área de Concentração em Análise Ambiental e Dinâmica Espacial, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Geografia.**

Orientador: Prof. César de David

Santa Maria, RS, Brasil

2010

Enge, Tiara Rubia

E57c

A cultura Kaingang como expressão geográfica da territorialidade e da educação indígena no município de Charrua-RS / por Tiara Rubia Enge ; orientador Cesar de David. – Santa Maria, 2010.

125 f. ; Il.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Naturais e Exatas, Programa de Pós-Graduação em Geografia e Geociências, RS, 2010.

1. Geociências 2. Geografia 3. Indígena Kaingang 4. Territorialidade 5. Charrua (RS) I. David, Cesar de, orient. II. Título

CDU: 911.3(=1-82)

Ficha catalográfica elaborada por

Luiz Marchiotti Fernandes CRB-10/1160

Biblioteca Setorial do CCNE/UFSM

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Naturais e Exatas
Programa de Pós-Graduação em Geografia e Geociências**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**A CULTURA KAINGANG COMO EXPRESSÃO GEOGRÁFICA DA
TERRITORIALIDADE E DA EDUCAÇÃO INDÍGENA NO
MUNICÍPIO DE CHARRUA-RS**

elaborada por

Tiara Rubia Enge

Como requisito parcial para obtenção do grau de

Mestre em Geografia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Cesar de David, Dr
(Presidente/Orientador)

Ane Carine Meurer, Dr^a (UFSM)

Lúcio Tadeu Mota, PhD (UEM)

Santa Maria, 22 de março de 2010

AGRADECIMENTOS

A Instituição e o programa de pós-graduação PPGGEO/UFSM que proporcionaram o acesso ao curso.

Ao orientador César de David que demonstrou responsabilidade e compreensão, durante a realização desta dissertação.

A professora Ane Carine Meurer pelas sugestões.

A comunidade indígena Kaingang do Ligeiro, de modo especial a Lorivaldo Veloso e Darci Rosa, que auxiliaram a pesquisa.

Aos meus pais, pelo apoio e ajuda fornecida.

E a todas as pessoas que me ajudaram, de alguma forma, agradeço de coração.

“Não há saber mais ou saber menos: Há saberes diferentes”

Paulo Freire

LISTA DE SIGLAS

EMBRAPA – Empresa Brasileira de Produção Agropecuária

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IDH – Índice de Desenvolvimento Humano

PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

TI – Terra Indígena

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Geografia e Geociências
Universidade Federal de Santa Maria

A CULTURA KAINGANG COMO EXPRESSÃO GEOGRÁFICA DA TERRITORIALIDADE E DA EDUCAÇÃO INDÍGENA NO MUNICÍPIO DE CHARRUA-RS

**AUTORA: TIARA RUBIA ENGE
ORIENTADOR: CESAR DE DAVID**

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 15 de março de 2010.

Este trabalho tem por objetivo principal analisar como ocorre a territorialidade e a educação indígena kaingang na Reserva Indígena do Ligeiro, município de Charrua-RS. Busca compreender a reserva como domínio étnico, sob olhar da educação indígena não-formal a fim de identificar as diferentes relações construídas no território indígena kaingang. Também verifica como se operacionaliza a definição desse território e o quanto isso contribui na organização sócio-cultural do kaingang. Utiliza-se como método principal o raciocínio dialético/indutivo. Por fim, são caracterizados aspectos ligados a cultura material e imaterial buscando-se valorizar a educação indígena kaingang permeando a discussão sobre a inclusão da territorialidade indígena como elemento formador do município de Charrua-RS.

Palavras-chave: Indígena Kaingang. Territorialidade. Charrua-RS

ABSTRACT

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Geografia e Geociências
Universidade Federal de Santa Maria

KAINGANG INDIGENOUS CULTURE WITH EXPRESSION GEOGRAPHIC OF TERRITORIALITY AND OF THE INDIGENOUS EDUCATION IN CHARRUA-RS

Authora: Tiara Rubia Enge

Advisor: Cesar de David

Defense Date and Local: Santa Maria, March 15th, 2010

This work has for main objective to analyze as it occurs the territoriality and the indigenous education kaingang in the Ligeiro Indigenal Reserve, in Charrua-RS. Search to understand the reserve as ethnic domain, under looking at of the indigenous education not-deed of division in order to identify to the different relations constructed in the indigenous territory kaingang. Also it verifies as if operationalize the definition of this territory and how much this contributes in the partner-cultural organization of kaingang. The method dialectic/inductive is used as main. Finally, on aspects are characterized the material and incorporeal culture searching to value the indigenous education kaingang permeating the quarrel on the inclusion of the indigenous territoriality as made element of the Charrua-RS.

Key-words: Kaingang Indigenous. Territoriality. Charrua-RS.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – Mapa político-administrativo de Charrua RS.....	21
FIGURA 2 – Localização do município de Charrua RS.....	22
FIGURA 3 - Área urbana do município de Charrua RS.....	23
FIGURA 4 – Carta hipsométrica do município de Charrua RS.....	27
FIGURA 5 – Carta clinográfica do município de Charrua RS.....	30
FIGURA 6 – Carta das unidades de solos do município de Charrua RS.....	33
FIGURA 7 – Caracterização visual de solo e cultivares no município de Charrua RS.....	34
FIGURA 8 – Carta das bacias hidrográficas do município de Charrua RS..	35
FIGURA 9 - Carta de Espacialização da Legislação Ambiental do município de Charrua RS.....	37
FIGURA 10 – Carta de vegetação do município de Charrua RS.....	40
FIGURA 11 – Carta de usos da terra do município de Charrua RS.....	41
FIGURA 12 – Localização da Terra Indígena do Ligeiro Charrua RS	45
FIGURA 13 – Carta topográfica onde está localizada a Terra Indígena do Ligeiro Charrua RS.....	46
FIGURA 14 - Croqui da Terra Indígena do Ligeiro.....	47
FIGURA 15 – Vista parcial da Terra Indígena Ligeiro.....	48
FIGURA 16 - Casa da chefia da TI Ligeiro.....	49
FIGURA 17 – Símbolo da Terra Indígena do Ligeiro.....	49
FIGURA 18 – Placa Identificadora da TI Ligeiro.....	50
FIGURA 19 – Fachada frontal da casa da chefia TI Ligeiro.....	50
FIGURA 20 – Escola Estadual de Ensino Fundamental Fág Mág	51
FIGURA 21 – Vista lateral da Escola Estadual de Ensino Fundamental Fág Mág	52
FIGURA 22 – Cartaz em homenagem à mãe indígena – Escola Fág Mag TI Ligeiro.....	52
FIGURA 23 – Unidade Básica de Saúde.....	53
FIGURA 24 – Igreja Católica Apostólica Romana	56

FIGURA 25 – Igreja Evangélica.....	56
FIGURA 26 – Igreja Evangélica	57
FIGURA 27 – Igreja Evangélica em construção.....	57
FIGURA 28 – Cemitério indígena.....	58
FIGURA 29 - Cadeia indígena no subsolo da casa da chefia.....	59
FIGURA 30 – Lazer indígena.....	60
FIGURA 31 – Campo de futebol Reserva Indígena do Ligeiro Charrua RS.	61
FIGURA 32 – Torre para telefonia móvel.....	62
FIGURA 33 – Casa da TI Ligeiro.....	63
FIGURA 34 - Vista parcial das casas de TI Ligeiro Charrua RS.....	63
FIGURA 35 - Choupana.....	64
FIGURA 36 – Vila Água Santa TI Ligeiro.....	65
FIGURA 37 – Reservatório de água para abastecimento da TI.....	66
FIGURA 38 – Posto de Identificação e Policiamento da Brigada Militar.....	67
FIGURA 39 – Logotipo Posto Policial Indígena/Militar da TI.....	67
FIGURA 40 – Placas de identificação limítrofe da LI Ligeiro RST.....	68
FIGURA 41 – Arredores das residências indígenas.....	69
FIGURA 42 – Pavilhão de máquinas agrícolas e implementos.....	69
FIGURA 43 – Área ocupada por kaingang na Região Sul do Brasil.....	76
FIGURA 44 – Migrações indígenas em diferentes períodos.....	77
FIGURA 45 – Armadilha para caçar veado.....	102
FIGURA 46 – Armadilha para caçar tatu.....	103
FIGURA 47 – Representação do espaço vivido.....	107
FIGURA 48 – Representação do espaço vivido.....	108

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 O TERRITÓRIO MÍTICO KAINGANG.....	16
1.1 O mito da origem Kamé e Kairu.....	16
1.2 Caracterização da área de estudo.....	20
1.2.1 Aspectos históricos e socioeconômicos.....	20
1.2.2 Aspectos do quadro físico.....	24
1.2.2.1 Clima	24
1.2.2.2 Relevo	24
1.2.2.3 Clinografia	28
1.2.2.4 Solos	31
1.2.2.5 Hidrografia	34
1.2.2.6 Vegetação	38
1.2.2.7 Usos da terra	41
1.3 Formação da Terra Indígena do Ligeiro.....	43
2 O TERRITÓRIO INDÍGENA EM TRANSFORMAÇÃO.....	71
2.1 Território kaingang: alguns conceitos.....	71
2.2 O território e sua relação com o espaço geográfico.....	83
2.3 Cultura kaingang e a paisagem.....	87
2.4 O conceito de lugar	91
2.5 A identidade na sociedade contemporânea.....	93
2.6 A oralidade.....	94
3 A TERRITORIALIDADE KAINGANG.....	95
3.1 Territorialidade.....	95
3.2 Memória e tradições.....	98
3.3 A Geografia e a educação indígena kaingang.....	105
3.4 O Kaingang e a educação.....	110
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	117
REFERÊNCIAS.....	121

INTRODUÇÃO

Este trabalho focaliza a temática indígena especialmente a cultura kaingang tendo como objetivo principal analisar a Terra Indígena do Ligeiro (Charrua-RS), como expressão da territorialidade e da educação indígena kaingang e dos saberes tradicionais da comunidade, buscando compreender a área de estudo como domínio étnico, sob olhar da educação indígena não-formal. Busca-se identificar as diferentes relações construídas no território indígena kaingang bem como verificar como se operacionaliza a definição desse território e o quanto isso contribui na organização sócio-cultural do kaingang.

A condução da pesquisa é feita à luz do método do raciocínio dialético/indutivo quanto à apropriação da terra indígena. Ao final, tem-se a caracterização dos aspectos ligados à cultura material e imaterial, oralidade, resgate da história, a importância dos mitos, das lendas, a organização e os relacionamentos também são reportados. Nesse caminho procura-se valorizar a educação indígena kaingang no intuito de colaborar com a discussão sobre a inclusão da territorialidade indígena como elemento formador do município de Charrua-RS, para preservação da sua cultura, utilizando-se para este fim o método fenomenológico.

A ocupação do espaço por populações humanas contemporâneas se sobrepõe a ocupações anteriores e os vestígios desse passado ficam marcados na paisagem através de diversos indicadores culturais e ambientais. Pode-se dizer que os vestígios do passado ainda estão presentes ganham sentido à medida que ingressam e alimentam simbolicamente a vida atual das populações indígenas. A geografia cultural quando estuda a paisagem busca perceber esses vestígios e sobreposições que se incluem no espaço físico moldando novas estruturas para velhos lugares sempre reocupados e resignificados.

É fundamental reconhecer que além dos objetos componentes da cultura material indígena os Kaingang contemporâneos possuem diversos indicadores culturais que revelam a existência de ocupações em diferentes áreas que compõem a Microrregião Geográfica de Erechim, nos diferentes ecossistemas que a constitui. Estes indícios de aldeias antigas e

achados arqueológicos (cemitérios, utensílios de argila, entre outros) são reconhecidos como referências importantes para as comunidades que continuam habitando no presente estes mesmos espaços, consolidando seus vínculos territoriais em uma dimensão histórica de pertencimento.

Não é raro encontrar nas terras indígenas vários indícios de lugares de antigas aldeias que eram referenciados pelos kaingang, e atualmente ocupados por lavouras e plantações (policultura de soja, milho, trigo), porém, reconhecidos como marcas culturais indelévels de antigos kaingang.

As experiências vividas, o conhecimento adquirido, as assimilações coletivas dão significado a sociedade e evocam a Geografia Cultural, buscando compreender a realidade social, que se constitui do jogo de forças entre os homens, pelos seus grupos e destes na sua relação com o território. Os modos de vida, as tradições e os costumes se impõem no espaço através dessas relações.

Ao analisar a cultura indígena pode-se traçar um olhar espacial sobre a realidade a fim de perceber e reconhecer os mecanismos que movem as pessoas e as coisas todas dos lugares para verificar e compreender as dinâmicas que se estabelecem e desta forma incluir a cultura indígena kaingang como elemento formador da paisagem no município de Charrua-RS.

Epistemologicamente o conhecimento geográfico, passa a valorizar a cultura segundo sua dimensão simbólica. Assim, as experiências vividas, o conhecimento adquirido, as assimilações coletivas dão significado a sociedade e evocam a Geografia Cultural.

Os adeptos desta linha de pensamento buscam responder não apenas as excitações que emanam da natureza, mas, sobretudo, ao papel cultural do homem como o agente essencial na transformação do espaço, isto é, pertencem àqueles que defendem a Geografia Crítica.

A representação espacial significa para a Geografia Humanista Cultural, mais do que uma indicação da localização dos fenômenos. Através dela é possível resgatar a inteligibilidade que os fatos espaciais adquirem quando são interpretados a partir de seus contextos próprios. Quando os grupos humanos se organizam espacialmente, nem sempre têm consciência explícita de todos os processos de significação que são atribuídos e vividos cotidianamente no espaço. Assim, cabe também ao pesquisador, interpretar todo o jogo complexo de analogias, de valores, de representações e de identidades que figuram neste espaço e a quem este bojo de acepções representa.

Admite-se que essa corrente epistemológica visa analisar de que modo os fatores culturais e de percepção interferem nas ações de organização e elaboração do espaço geográfico. Dessa forma, esse espaço resulta não apenas das transformações econômicas, mas também das condições psicológicas e físicas dos indivíduos e das sociedades, sobretudo da experiência de vida de cada pessoa e as heranças culturais coletivas.

A fenomenologia como interpretação das manifestações culturais de grupos específicos cuja pesquisa apóia-se no raciocínio dialético e na indução, utiliza como método a descrição do fenômeno, voltando-se para as coisas como elas se manifestam.

Também busca compreender o ser humano e se volta para as experiências vividas no cotidiano, resgatando a intencionalidade para compreender o mundo, que por sua vez, traz através de uma enorme velocidade, as transformações ante as quais é inútil a simples análise da aparência.

Neste sentido, a análise do real, revelando à causa e efeito, a intensidade, a heterogeneidade e o contexto espacial dos fenômenos que configuram cada sociedade, mostrando que esses fenômenos são produtos das relações que orientam o cotidiano das pessoas, definindo seu lugar e o interligando a outros conjuntos espaciais.

Deve-se, portanto, reconhecer as contradições e os conflitos econômicos, sociais e culturais. Assim, o pesquisador procura ver o fenômeno tal como ele se mostra em termos de significados relacionais na dinâmica da vida das pessoas em seu mundo existencial. É de acordo com essa análise que a pesquisa também irá precisar de um suporte no método dialético e no indutivo, uma vez que características da dialética é a contextualização do problema, a historicidade, sendo que a relação entre sujeito e objeto na dialética vem a cumprir pela ação do pensar, pois as sínteses são constituídas numa relação de tensão, porque a realidade contém contradições, bem como, verifica-se a necessidade de apoiar-se no método indutivo, sendo que este é fundamentado pela observação de casos da realidade concreta e na experiência, contextualizados nas visitas, entrevistas, descrições feitas pelos habitantes da Terra Indígena do Ligeiro.

Uma comunidade formada por pessoas diferentes que, como em qualquer outra comunidade, possui uma concepção de vida própria, possui seus valores, hábitos e costumes individuais e coletivos. Além disso, cada família, com o acúmulo de suas experiências vividas, cada indígena carrega uma perspectiva de reprodução cultural e social que se reflete no espaço ocupado.

A vivência que se pode incluir nesse espaço esta diretamente ligada à educação através da prática docente mantida com indígenas desenvolvida na Escola Estadual de

Ensino Médio Inglês de Souza, localizada na sede do município de Charrua, por mais de meia década.

Pode-se experienciar nesse cotidiano escolar a dicotomia entre alunos não-índios e índios, que compartilhavam momentos oportunizados pela história escolar de cada um, onde a partilha de vivências procurava ser de respeito nas suas relações, pelo menos no ambiente escolar.

Ambos, indígenas e não-indígenas, meio que se ressentem das suas condições e contradições. Precisam aceitar e ser aceitos, querem manter, perpetuar, uma identidade que a sociedade regional às vezes ignora.

Por vez, são os indígenas que parecem estar excluídos. Por outras, são os não-índios que se sentem desprotegidos diante dos mecanismos de proteção dado aos indígenas.

No trabalho docente junto à comunidade foi possível perceber a riqueza cultural que possuem e ao mesmo tempo se pode constatar o impasse em relação ao conhecimento formal supostamente transmitido pela escola ao atender alunos índios e não-índios.

Ao se deparar com estas dificuldades, começa-se então um estudo cultural para entender estas “dificuldades”, observando-se que não são dificuldades, mas sim, saberes culturais diferenciados, muitos deles relatados. É a partir desta compreensão que se busca desenvolver esta pesquisa.

Enfim, a motivação para a realização desta pesquisa, visa à contextualização cultural; valorizar a cultura segundo sua dimensão simbólica; compreender a realidade social e avaliar a influência das culturas externas e o que elas interferem no processo educativo não-formal e também quanto às particularidades originárias desse povo, principalmente no tocante à sua identidade cultural, ao seu modo de vida e suas representações espaciais a fim de compreender as diferentes relações culturais estabelecidas pelo grupo étnico kaingang e suas fronteiras territoriais como forma de se fortalecer culturalmente.

1 O TERRITÓRIO MÍTICO KAINGANG

1.1 O mito da origem Kamé e Kairu

Segundo o mito, o indígena nasce da terra, se dividindo em dois grupos: Kamé e Kairu. O surgimento do povo kaingang e de sua organização enquanto sociedade, está intimamente vinculado com mitologia Kamé/Kairu, mantendo entre elas uma relação complementar e assimétrica.

Nötzold (2004, p.13) ao ouvir um indígena, reproduz a fala deste quanto à criação das metades, e assim descreve o momento da criação¹:

Nós nascemos da terra. A gente tem informação que é uma coisa muito antiga à tradição do povo kaingang. Ela, (...) vem do mundo dos animais. Então tem uma história que diz que nosso povo nasceu da terra, o povo kaingang e nós nascemos de um buraco da terra. Só que nasceram dois grupos, primeiro então, nasceu um grupo grande, já digo de várias pessoas, e após isso, não sei o intervalo de tempo, nasceu outro grupo, só que o segundo grupo era menor, com menos número de pessoas. Então nasceram os dois grupos, e pelas tantas tinha uma mata e um pessoal andando, de repente um barulho na mata, o povo índio foi chegando mais próximo e estava aquela multidão, aquele barulhão de falas, de assovios, de cânticos, de chocalhos, de sopros de flautinhas. Aí o primeiro grupo que nasceu foi se aproximando e eram os animais que estavam na mata e uma festa muito grande dos animais, e todos eles dançando. Então esse primeiro grupo que nasceu, sentaram ali próximo e ficaram ali assistindo, admirando aquele movimento. E o outro grupo que era o segundo grupo, também veio atrás. Então nesse momento começou a aproximação do povo kaingang com a natureza, com os animais. Tinha vários animais onde estavam o tamanduá e a mulher dele, tinha o porco-espinho, o tatu, esses grupos estavam dançando até os pássaros estavam dançando.

O pertencimento patrilinear à metade está inscrito no nome atribuído à pessoa quando de seu nascimento, no caso kaingang do Ligeiro a diferenciação dava-se pelo formato das unhas (mais alongadas=kamé, mais arredondadas=kairu).

O dualismo *Kaingang* se exprime igualmente em vários outros aspectos da vida ritual e social, principalmente em relação às nomenclaturas animais (onde vários animais

¹ O depoimento transcrito pela Professora Ana Notzold, foi coletado pelo professor kaingang Pedro Alves de Assis Kresó da Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê – Terra Indígena Xapecó-SC. Cabe lembrar que a respeito da criação existe também uma versão coletada por Telêmaco Borba, no rio Tibagi-PR, no século XIX.

são concebidos como pertencentes a uma ou outra metade, e astronômicas que atribuem uma identidade *Kamé* ao sol e *Kairu* à lua. (NIMUENDAJÚ, 1993).

Esse dualismo é concebido nos mitos de origem como resultando de uma unidade sociológica cujo princípio é constituído pela metade *Kamé*. Simetricamente, os ritos se construíram sobre a divisão social em metades, que eles mantêm e das quais reafirmam a complementaridade.

Os kaingang não constroem aldeias circulares ou semicirculares. Por sua vez, a casa doméstica kaingang é geralmente orientada segundo o eixo leste-oeste seguindo o caminho feito pelo sol. É comum, cada uma das suas extremidades possuir uma porta: sendo que a situada ao leste é associada às atividades masculinas e às visitas, enquanto aquela situada no lado oeste corresponder às atividades femininas.

Ao redor da casa tem-se um espaço limpo (*plur* em kaingang). A prática da agricultura está um tanto que distante do espaço doméstico.

Os cemitérios kaingang contemporâneos são divididos em dois lados *Kamé* e *Kairu*, de acordo com um eixo leste-oeste e cujo membros de cada de metade são respectivamente enterrados de cada lado deste eixo (os *Kamé* eram enterrados ao sul e os *Kairu* ao norte deste eixo leste-oeste). Para Veiga (1994, p.74), porém, em outros locais, percebe-se uma inversão: os *Kamés* são enterrados ao norte e os *Kairu* ao sul do eixo leste-oeste.

Também a localização quanto à declividade do terreno em alto/baixo os *Kamé* são enterrados na parte alta dos cemitérios, ao passo que os *Kairu*, na parte baixa. Isso se deve ao fato de que segundo os kaingang, as almas (*vein kupri*) da metade *Kamé* se encontram num lugar elevado, situado em direção a leste, nominado *fōgkawé*, enquanto as almas da metade *Kairu* se dirigem a oeste, em direção a uma caverna chamada *nûmbé*.

Em síntese, os cemitérios kaingang ilustram um dualismo diametral no sentido leste-oeste, separando o lugar de sepultamento de cada uma das metades. Xamãs kaingang pertencem sem exceção à metade *Kamé*. Possuem animais que são considerados auxiliares, estando entre eles a abelha, o jaguar, o gavião, entre outros.

Em resumo, os *kujã*² provêm de uma só metade, a metade *Kamé*, e dispõem de um animal-auxiliar associado à sua própria metade.

² Embora as expressões Xamã e Kujã tenham significados iguais, o uso da primeira é mais adequado quando se tratar de Kaingang.

Os kaingang estão largamente de acordo que o princípio *Kamé* é primeiro. Assim, os mitos kaingang concebem a metade *Kamé* como sendo sociologicamente a origem da metade *Kairu* (mitos do dilúvio), ou a origem da lua, associada à *Kairu*, que, conta o mito, no início dos tempos era um sol (*Kamê*) que perdeu sua intensidade luminosa inicial para tornar-se o astro da noite.

Por sua aliança com um animal-auxiliar da mesma metade, o xamã kaingang reitera esta situação fundadora na qual somente os *Kamé* constituíam as bases da sociedade kaingang.

Os irmãos mitológicos *Kamé* e *Kairu* são complementares, onde os *Kamé* trabalhavam durante o dia (o Sol lhes pertence) para fazer os animais que pertencem a esta metade, os *Kairu*, inversamente, trabalhavam à noite (a Lua é deles).

Embora, conforme o mito da criação haja uma complementaridade efetiva ocorrem também momentos em que há uma hierarquização entre as metades.

Por esta mitologia, se tem que após o dilúvio o *Kamé* foi o primeiro a sair do interior da terra. A criação dos animais também obedece um nível de poder diferente, embora possam surgir imitações a fim de igualar as forças.

É, pois, desta tentativa de imitar que surge o imperfeito e o inacabado. Tem-se desta forma, no *Kamé* a criação das coisas perfeitas de imitar *Kairu*, o resultado de sua criação é inacabado e imperfeito.

A partir das descrições acima é possível afirmar que as principais características presentes nos mitos kaingang são a complementaridade e assimetria. Também se pode observar que o kaingang foi aviltado por diversos elementos culturais. Era hábito kaingang a oralidade presente nos mais velhos, repassando suas vivências aos descendentes. É importante destacar que os mitos são feitos de palavras, de imagens, de idéias, de relatos transmitidos de geração a geração de forma oral, como uma das heranças essenciais.

A seguir, é apresentado, ainda que de modo resumido, alguns elementos que caracterizam cada metade, *kamé/kairu*, respectivamente, e que personificam a expressão da complementaridade assimétrica: o primeiro saiu do chão depois do que o segundo; corpo grosso, pés grandes / corpo fino, pés pequenos; forte, masculino / frágil, feminino; vagaroso / ligeiro; persistente / menos persistente; oeste / leste; alto / baixo; pintura do corpo em faixas, linhas, aberta / preferência formas redondas, fechada; lugares baixos / lugares altos; seres ou objetos mais pesados ou grossos / seres ou objetos mais leves ou delgados; quanto ao vegetal usado a metade *kamé* prefere o pinheiro (*Araucária*

angustifolia) a metade kairu prefere a sete sangria (*Simplocus parviflora*). (SILVA, 2001, p.101)

Parafrazeando Silva (2006, p.130 ss.), segundo a lógica cultural kaingang todo o universo está dividido em duas grandes partes que são os gêmeos Kamé/Kairu, que deram origem a toda sociedade a partir da junção de suas partes (diferentes entre si, mas, complementares). De acordo com os mitos kaingang, estes gêmeos possuem oposição e complementaridade.

Daí advém a repulsa do kaingang pela união de coisas iguais, isso, segundo eles, denota esterilidade. O oposto, isto é, a fertilidade só se dá a partir da união de elementos contrários.

Um fato que transporta a mitologia para uma prática mais efetiva pode ser visto, por exemplo, no casamento onde a união se dá a fim de que uma parte completa a outra.

Observa-se que o grupo organiza a seu modo a forma de ver e viver o seu mundo, criado intrinsecamente. Sabe-se que também nem todas as TIs cultuam e se organizam, através dessa mitologia, pois houve várias mudanças no modo de viver do indígena após o contato com o não-índio, porém, a essência dessa relação permanece em alguns de seus elementos, criando assim, uma maneira única de perceber e vivenciar o seu cotidiano.

1.2 Caracterização da área de estudo

1.2.1 Aspectos históricos e sócio-econômicos

De acordo com o histórico do município de Charrua (1992), após a Revolução Federalista de 1893 e a abertura do tráfego ferroviário iniciava-se a colonização no Rio Grande do Sul. Os primeiros imigrantes a chegarem ao estado foram os alemães, estabelecendo-se próximo aos Rios dos Sinos, Caí e Taquari. Logo após chegaram os italianos e se estabeleceram no Planalto Rio-Grandense. Com o aumento da densidade demográfica de tais regiões os imigrantes foram obrigados a buscar novos locais para morar.

Oriundos de Veranópolis, Flores da Cunha, Nova Prata, Caxias do Sul. Vale rio Caí, Antônio Prado e Guaporé os imigrantes aportaram à localidade no dia 7 de setembro dando assim o nome desta ao município. Inicialmente a Vila Sete de Setembro foi distrito de Passo Fundo, após de Getúlio Vargas, na década de 50 passou a ser distrito do município de Tapejara.

Quando da chegada dos primeiros colonizadores a esta nova área de colonização, os mesmos encontraram índios kaingang, pertencente ao tronco lingüístico Macro-Jê, família lingüística Jê. Por conta da influência exercida por esta tribo a Vila Sete de Setembro passa então a denominar-se Charrua, em referência aos índios que habitavam os campos dos territórios dos atuais Rio Grande do Sul, no sul do Brasil, do Uruguai e do nordeste da Argentina (especialmente na Província de Entre Ríos).

Em 1923 Charrua passou a categoria de 10º Distrito de Passo Fundo. Em 1932, Getúlio Vargas inicia o seu processo de emancipação efetivando-se em 1934, a partir de então Charrua passou a ser seu 3º Distrito.

Na década de 50, Tapejara iniciou o seu movimento emancipatório, consolidado em 1955, Charrua é desmembrada de Getúlio Vargas passando a pertencer a Tapejara como 3º Distrito.

Com o crescimento da economia do Distrito de Charrua, surge a necessidade da emancipação político-administrativa. Diante deste fato forma-se a Comissão Pró-Emancipação de Charrua apoiada pela Assembléia Legislativa.

O plebiscito emancipatório, com vitória favorável à emancipação ocorreu no dia 10 de novembro de 1991. Em 20 de março de 1992 o Governador do Estado do Rio Grande do Sul, Alceu de Deus Collares, assinou a lei nº 9.617, criando o município de Charrua.

Localizada na Região do Planalto Rio Grandense pertencendo a Microrregião Geográfica de Erechim, Charrua faz limite com os municípios de: ao norte com o município de Floriano Peixoto, ao sul com o município de Tapejara, ao leste com o município de Sananduva e Ibiaça, e a oeste com o município de Sertão e Getúlio Vargas. Está localizada entre as coordenadas $51^{\circ}54'22''$ a $52^{\circ}05'49''$ de longitude Oeste e $27^{\circ}52'51''$ a $28^{\circ}00'46''$ de latitude Sul (Figura 1). Tem área aproximada de 198km^2 , e está a 658 metros acima do nível do mar.

A etnia indígena kaingang é a que predomina no município, estão presentes também as etnias italiana e alemã.



Figura 1 Localização do município de Charrua RS

Fonte: Laboratório de Geoprocessamento e Planejamento Ambiental URI Campus de Erechim, 2007

A efetivação político-administrativa (Figura 2) se dá em 1º de janeiro de 1993.

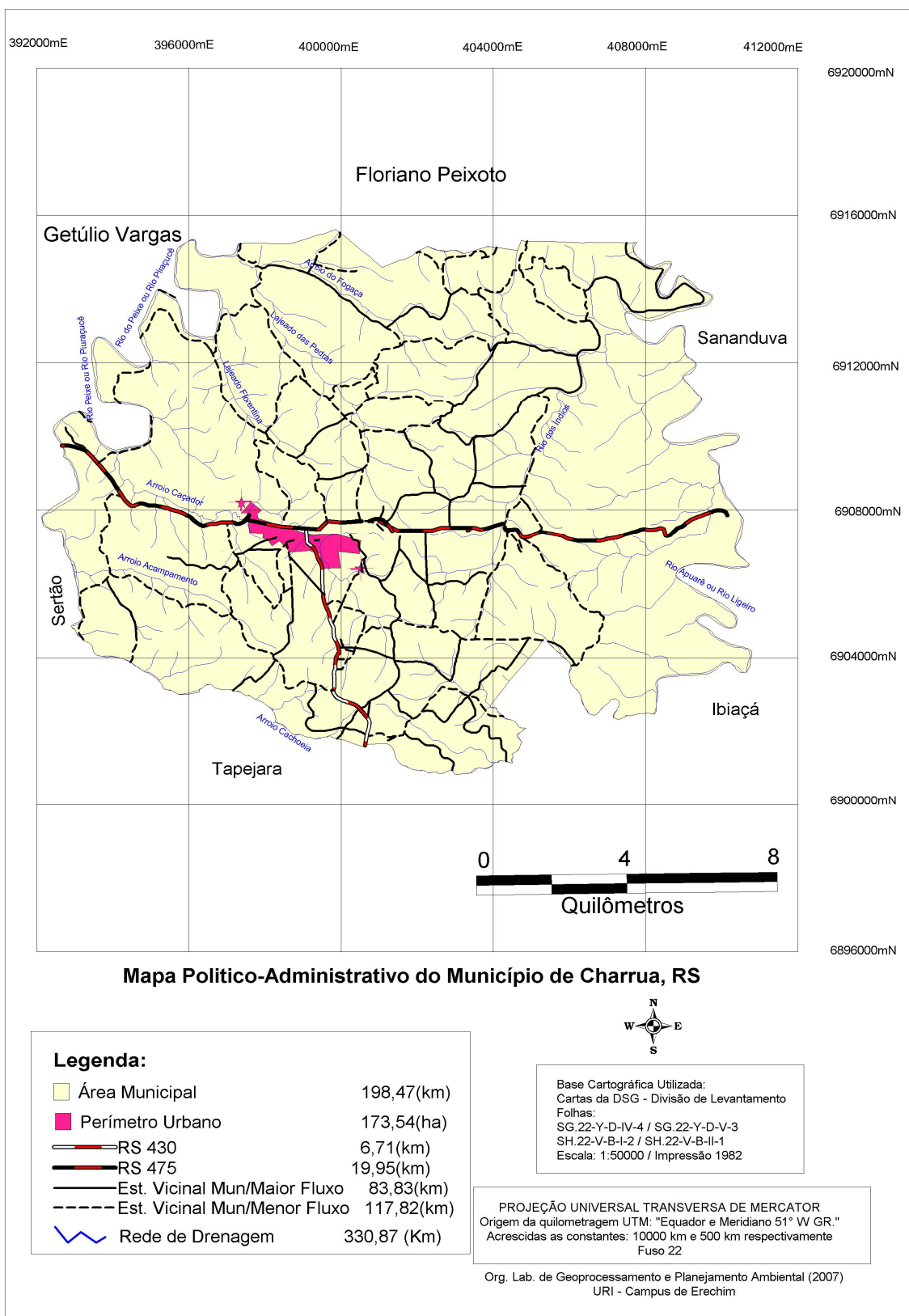


Figura 2 - Mapa Político-Administrativo de Charrua RS

Fonte: Laboratório de Geoprocessamento e Planejamento Ambiental URI Campus de Erechim, 2007

Com relação ao número total de pessoas residentes em Charrua a contagem populacional do IBGE de 2007 quantificou 3.581 habitantes, sendo que 1.455 destes são indígenas. O núcleo urbano do município (Figura 3) é formado por aproximadamente 555

habitantes, 1.571 habitantes residem na zona rural. A densidade demográfica é de 18,07 hab/km².

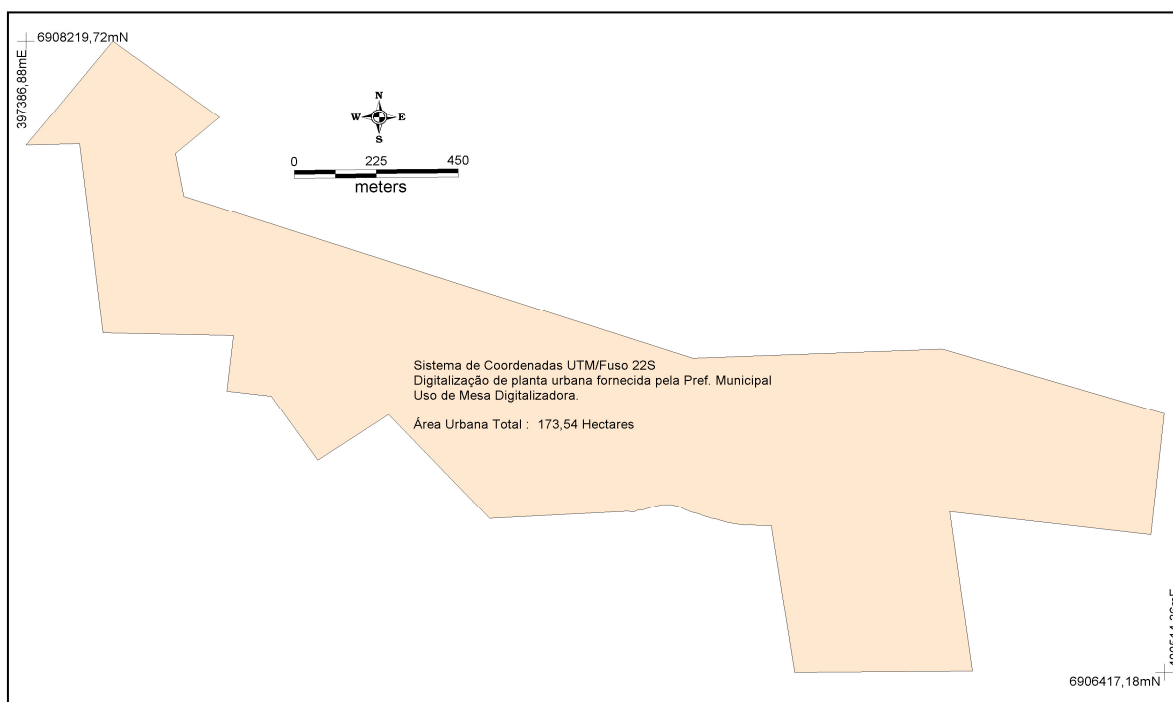


Figura 3 - Área urbana do município de Charrua RS

Fonte: Laboratório de Geoprocessamento e Planejamento Ambiental URI Campus de Erechim 2007.

Com relação à estrutura etária, a população de Charrua em idade economicamente ativa entre 15 e 59 anos é de 24,85%.

O colégio eleitoral chega a 70,45% dos habitantes, ou seja, 2.523 eleitores. A educação tem cerca de 747 alunos matriculados no ensino fundamental e médio.

Os elementos formadores do IDH (Índice de Desenvolvimento Humano) dão conta de que o município de Charrua tem como índice 0,716 (PNUD, 2000).

Segundo o IBGE o Produto Interno Bruto foi de R\$ 44.121.035,00 e a renda per capita anual é de R\$ 11.756,61.

Em seus acessos rodoviários, o município é servido pela RS 430 que liga Charrua a Tapejara e RS 475 (figura 2) que corta o município no sentido leste-oeste, passando na Terra Indígena do Ligeiro no km 23, servindo de ligação com Sananduva. Ambas as rodovias não possuem pavimentação asfáltica até o momento.

A principal característica econômica do município é a prática da policultura em minifúndios com destaque para o cultivo do soja, milho, trigo, cevada, aveia, feijão, batata-doce, amendoim, pipoca e frutas.

A agricultura familiar representa 90% da renda do município, sendo composta por cerca de 712 propriedades. Na pecuária destaca-se a criação de suínos, bovinos, ovinos e aves.

1.2.2 Aspectos do quadro físico

1.2.2.1 Clima

De acordo com a classificação de Köepen, predomina na área em estudo o tipo climático Cfb, que se refere a um clima tropical-subtropical sempre úmido, clima pluvial quente-temperado, com temperaturas no mês mais quente inferiores a 22°C, onze meses com temperaturas superiores a 10°C, com ocorrência de geadas anuais e em alguns anos precipitação de neve.

Charrua pertence à área climática do Planalto, onde a altitude contribui para acentuar as irregularidades da temperatura. As principais massas de ar que dominam esta área são a Tropical Atlântica e a Polar Atlântica.

Embora possam ocorrer períodos de seca, geralmente chove regularmente no verão. No inverno as frentes frias atuam com mais intensidade. Em algumas ocasiões houve incipiente queda de neve.

1.2.2.2 Relevô

Quando se observa os traços fisionômicos que formam o Alto Uruguai, enquanto formação geológica, é necessário separar dois grupos de fenômenos, são eles:

- 1) as rochas que os compõem e
- 2) a evolução geológica que lhes imprimiu os caracteres individuais.

Em praticamente todo vale do rio Uruguai as rochas são essencialmente as mesmas. Trata-se de três espécies:

- 1) a diábase no leito de alguns rios;
- 2) o basalto nas encostas de muitas serras, e
- 3) o meláfiro amigdalino em toda a parte.

Um das principais características da diábase é sua cor acinzentada, além de grande peso, e dureza considerável, encontrada em vários lugares do vale do Uruguai.

Caracterizada como rocha eruptiva, contém inúmeras bolhas que em tempos passados estavam cheias de gás, hoje são ocupadas por pedaços muito pequenos de cobre metálico. As faces de fratura desta rocha às vezes se acham crivadas de fragmentos deste metal. Quando exposto ao ar livre, o cobre ao se combinar com o oxigênio aéreo, forma uma camada de verde por cima das pedras.

Quanto ao basalto. é uma rocha muito dura e pesada, caracterizada, além disso, pela cor pardo-escura, azul-escura ou quase preta, e pela falta completa de espaços vazios. Na estrutura interna os basaltos de várias procedências distinguem-se pelo aspecto mais ou menos granuloso das faces de fratura. No Alto Uruguai encerra muitas vezes cristais de olivina, disseminados pela massa compacta em forma de pontos verdes.

Outra rocha predominante na região é o meláfiro amigladino que consiste de uma massa avermelhada, crivada de pequenos vácuos (bolhas de gás). Nas partes mais profundas, ainda não atingidas pela decomposição, uma camada de cristais muito pequenos, do grupo dos zeólitos, reveste as paredes destes vácuos; nas vizinhanças da superfície, que se decompõem e se desfazem sob a ação da umidade, acham-se muitas variedades de quartzo principalmente sob as formas de cristal de rocha (incolor e transparente), ametista, citrina (variedade amarela do quartzo - provavelmente tenha origem pela queima de roças ou pelo contato com massas em fusão). A ametista é o mais comum do quartzo no vale do Uruguai. E por fim a calcedônia - variedade criptocristalina do quartzo. A idade geológica das rochas basálticas e melafíricas é pós-triássica.

Um fato interessante é que estes grupamentos de cristais se acham somente nas vizinhanças da superfície, perto da qual o meláfiro amigdalino está em franca decomposição, nunca em profundidades maiores, onde a rocha conserva toda a sua dureza primitiva.

É regra de que todas as rochas encontradas na região em questão são efusivas. O sentido desta expressão é que a diabase, o basalto, o meláfiro amigdalino irromperam do interior da Terra como massas ígneas em estado de fusão líquido ou pastoso.

Os agentes geológicos, segundo Rambo (1954) se encarregaram de abrandar os rígidos contornos das serras. A destruição pela água e pelo vento e as mudanças de temperatura, é mais forte no ângulo-formado pela vertical do flanco e a horizontal da superfície, porque ali o ataque se dá de dois lados. A consequência natural é que as paredes, verticais a princípio, se transformaram pouco a pouco, a começar de cima, em rampas mais ou menos acessíveis, sendo profundamente destruídas em lugares, onde as

águas da chuva se concentravam. A configuração especial das serras e dos caldeirões parece provir de processos físicos durante o esfriamento das lavas em fusão.

Na área em estudo, o relevo é denominado de Planalto e Chapadas da Bacia do Paraná, cujas altitudes variam em média dos 400 aos 800m. O maior entalhamento das formas topográficas ao norte se dá por imposição da hidrografia, que mostra um trabalho mais intenso, apresentando vales encaixados e encostas íngremes e, por isso, mais fáceis de serem erodidas. Ocupam relevo ondulado, formado por declives curtos em dezenas de metros. No mesmo local podem ocorrer relevos mais suaves, as classes hipsométricas do município são visualizadas na figura 4.

As cotas de altitudes variam de 451m a 800m. As classes de maior incidência são de 551 a 600m, quando encontra-se 10.387ha, aproximadamente.

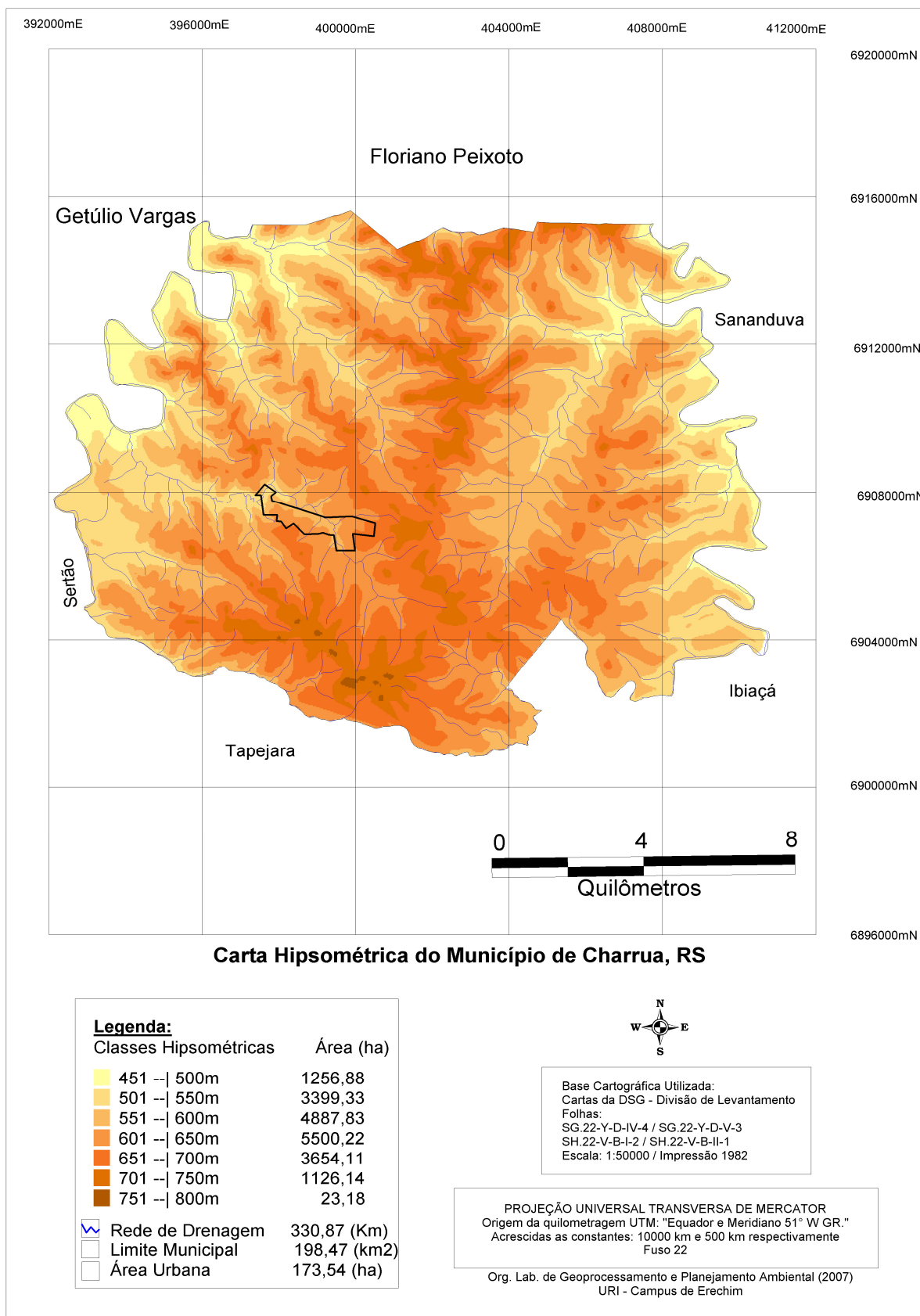


Figura 4 Carta hipsométrica do município de Charrua RS

Fonte: Laboratório de Geoprocessamento e Planejamento Ambiental URI Campus de Erechim, 2007

1.2.2.3 Clinografia

Considerando as classes de declividade, De Biasi (1992) propõe para os usos e ocupação do espaço, urbano ou agrícola os seguintes limites e porcentagens:

- a) < - 5% - Limite urbano – industrial:
- b) 5 - 12% - Limite máximo do emprego da mecanização na agricultura;
- c) 12 - 30% - Limite máximo para urbanização sem restrições (Lei 6766/79);
- d) 30 - 47% - Limite de corte raso, a partir do qual observar Lei 4771/65 e
- e) > 47% - Somente tolerado extração de toros, utilização racional, que vise rendimentos permanentes (Art. 10 Código Florestal Brasileiro).

A elaboração da carta clinográfica para o município de Charrua, seguiu-se as recomendações de De Biasi (1992), que consistem no deslocamento através das diferentes curvas de nível das bacias, estabelecendo-se os limites das classes toda vez que cada classe encaixasse perfeitamente.

As classes de declividade são obtidas por meio da fórmula:

$$D = \frac{N \times 100\%}{E}$$

Onde, D = Declividade, E= espaçamento ou distância horizontal entre duas curvas consecutivas ou de pontos em uma carta e N= diferença de nível entre dois pontos.

Tendo em vista que foi observado a utilização inadequada dos solos em algumas partes da área em estudo, apresenta-se no quadro a seguir, a relação entre declividades, morfologia, processo de erosão e atividades que podem ser praticadas em cada um dos limites, visando assim, disciplinar melhor o uso e a ocupação da área territorial do município.

Declividades	Morfologia	Processo erosivo	Atividades
0° - 2° (0% a 3,5%) Terreno plano ou quase plano	Planície aluvial (várzea), terraço fluvial, superfície de erosão	Sem perdas de solo e escorregamentos	Agricultura mecanizada, urbanização, infra-estruturas viárias
2° - 5° (3,5% a 8,7%) Declividade fraca	Ondulações suaves, fundos de vales, superfícies tabulares	Início de solifluxão, escoamento difuso e laminar, sulcos.	Agricultura com conservação ligeira Aceitável para urbanização
5° - 15°	Encostas de morros,	Movimentos de massa,	Agricultura com

8,7% a 26,8%	relevos estruturais monoclinais do tipo <i>cueta</i>	escoamento laminar, <i>creep</i> ((movimento lento do solo, causado pelo pisoteio do gado, crescimento de raízes...), escorregamentos. Sulcos, ravinas	conservação moderada a intensiva Mecanização impossível > 7° Pouco apto para urbanização e infra-estruturas
15° - 25° 26,8% a 46,6%	Encostas serranas, escarpas de falha e de terraços	Erosão linear muito forte, destruição de solos, escorregamentos queda de blocos	Pecuária, florestamento. Não apto para urbanização e infra-estruturas
25° - 35° (46,6% a 70%) Terreno íngreme ou abrupto	Relevos estruturais tipo <i>hogback</i> (elevação morfológicamente simétrica, originada por erosão e constituída estruturalmente por camadas de rochas sedimentares monoclinais fortemente inclinadas, com mergulho superior a 30°) alcantilados costeiros, cristas	Erosão linear muito forte, destruição de solos, escorregamentos Quedas de blocos, avalanches	Uso florestal
> 35° >70% Terreno muito íngreme ou escarpado	Paredões e escarpas em canhões ou vales muito encaixados, cornijas	Quedas em massa, escorregamentos, colapsos	Limite para uso florestal

Quadro 1 – Relação declividade/adequabilidade dos usos da terra.

Fonte: Adaptado de Christofolletti, 2001.

Na figura 5 são apresentadas as cotas clinográficas para o município de Charrua, podendo-se verificar que 38.66% destas variam entre 12 a 30% de declividade, onde pode ser praticada agricultura com conservação moderada a intensiva mecanização, pecuária e florestamento.

A correta adequação em vista da declividade e adequabilidade dos usos da terra é exposta no quadro 1.

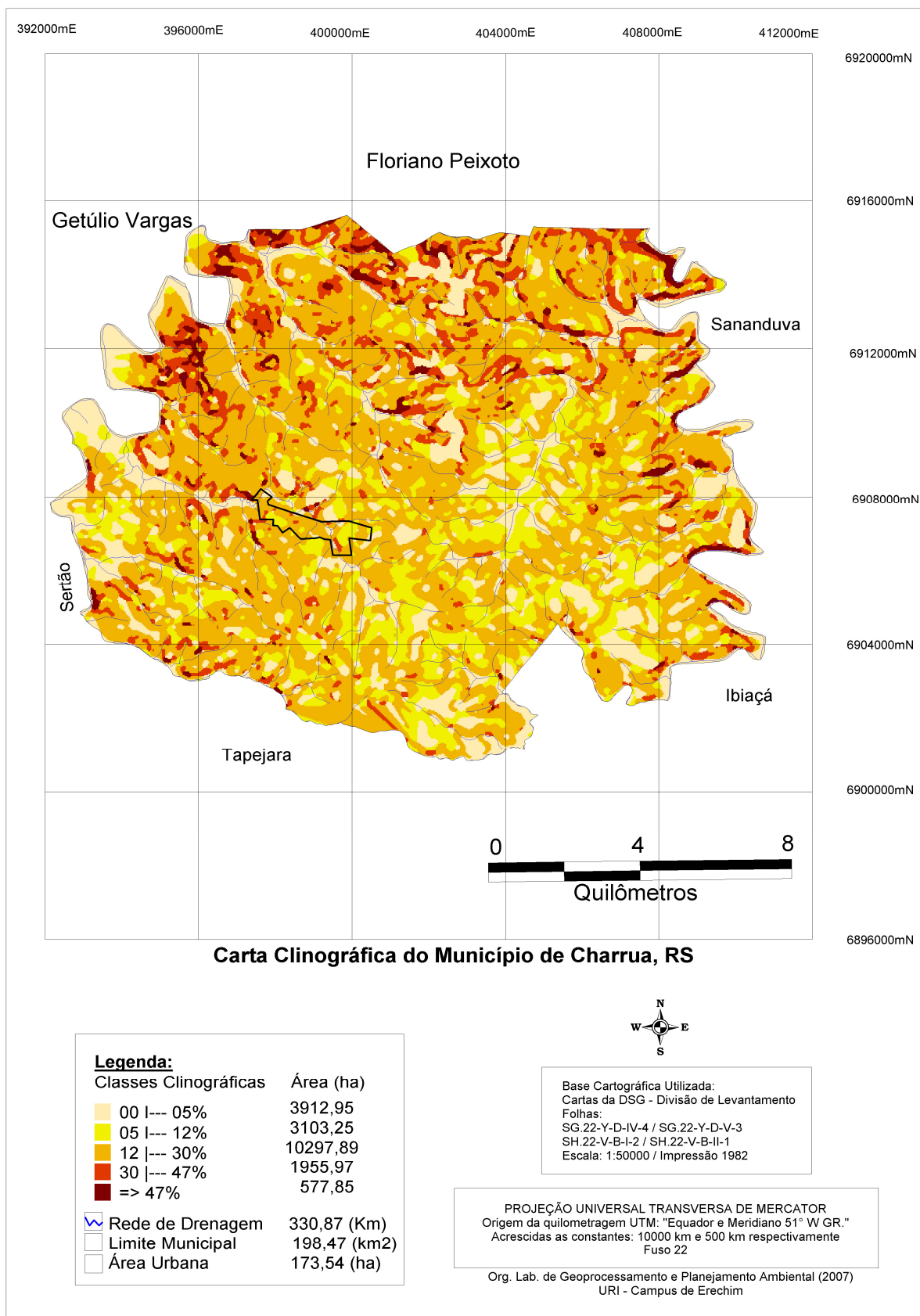


Figura 5 – Carta clinográfica do município de Charrua RS

Fonte: Laboratório de Geoprocessamento e Planejamento Ambiental URI Campus de Erechim, 2007

1.2.2.4 Solos

Os processos formadores dos solos são resultantes da interação de fatores bióticos e abióticos que determinam a sua constituição e o seu comportamento no ambiente. A interação e a intensidade desses fatores dão origem a solos com diferentes atributos químicos e físicos e atividades biológicas distintas, o que, como consequência, torna possível avaliar e classificar cada solo quanto à aptidão para diferentes usos. Da avaliação decorrem formas de manejo do solo que devem integrar aspectos socioeconômicos e ambientais, objetivando um planejamento de uso que contemple a sustentabilidade e a qualidade dos recursos naturais.

Conforme EMBRAPA (2006), em levantamento de reconhecimento dos solos do Estado do RS, ocorrem na região onde a área de estudo está inserida as seguintes unidades de mapeamento:

1) Latossolo Vermelho aluminoférrico típico com horizonte *B* latossólico de coloração vermelha escura, com textura argila pesada (mais de 60% de argila), friáveis com estrutura maciça pouco coerente e transição difusa entre os horizontes, que mostram uma seqüência de horizontes *A*, *B* e *C*, com as seguintes características morfológicas:

a) Horizonte *A* espesso (50 cm), subdividido em *A1* e *A3*. A coloração é bruno avermelhado escuro. A textura é argila pesada com estrutura pequena e média granular. É ligeiramente duro, friável, ligeiramente plástico e ligeiramente pegajoso.

b) Horizonte *B* espesso (mais de 100 cm). A textura é argila pesada com estrutura fraca a moderada em blocos subangulares apresentando, na maioria das vezes, o aspecto de maciça pouco coerente. A consistência é dura quando seco, sendo friável quando úmido e ligeiramente plástico e ligeiramente pegajoso quando molhado.

c) Horizonte *C* nem sempre observável pela profundidade do perfil, mas é constituído de rocha intemperizada de coloração ocre, entre outras.

A Capacidade de Troca de Cátions é alta, mas os teores em matéria orgânica são médios, sendo solos ácidos, com elevados teores de alumínio trocável. A saturação de bases e o fósforo disponível apresentam valores baixos.

Lateralmente estão associados com solos da unidade Ciríaco e Estação, todos eles derivados de “basaltos”, ocupando o topo de um relevo ondulado, formado por elevações curtas em dezenas de metros e declives de 5 a 15%, em altitudes médias de 400 a 800 metros.

Apresentam fortes limitações por fertilidade natural, sendo solos muito ácidos e pobres em nutrientes, com elevados teores de alumínio trocável e baixos teores de fósforo e potássio, exigindo fortes adubações de correção com calcário, fósforo e potássio. São solos suscetíveis à erosão hídrica, mas esta pode ser facilmente controlável. Por outro lado, são bem drenados, profundos, não oferecendo limitações ao uso de implementos agrícolas.

Corrigidos os problemas de fertilidade natural, através de uma calagem maciça (10t de calcário), além da correção de fósforo e potássio e feita a conservação do solo por meio de terraços, são cultivados com rendimentos bons em comparação com a média do Planalto Basáltico, sendo plantados com os mais variados cultivos (trigo, milho, feijão e soja), podendo atingir altos rendimentos físicos por hectare devido às boas condições para o desenvolvimento de uma agricultura racional.

2) Nitossolos caracterizados por serem solos com 350g/kg ou mais de argila, inclusive no horizonte A, constituídos por material mineral que apresentam horizonte B nítico abaixo do horizonte A, com argila de atividade baixa ou caráter alítico na maior parte do horizonte B, dentro de 150cm da superfície do solo.

Praticamente não apresentam policromia acentuada no perfil e devem satisfazer os seguintes critérios de cores:

a) para solos com todas as cores dos horizontes A e B, exceto BC, dentro de uma mesma página de matiz, admitem-se variações de no máximo 2 unidades para valor e 3 unidades para croma;

b) para solos apresentando cores dos horizontes A e B, exceto BC, em duas páginas de matiz, admite-se variação de ≤ 1 unidade de valor e ≤ 2 unidades de croma;

c) para solos apresentando cores dos horizontes A e B, exceto BC, em mais de duas páginas de matiz, não se admite variação para valor e admite-se variação de ≤ 1 unidade de croma.

3) Neossolos - são pouco evoluídos constituídos por material mineral, ou por material orgânico com menos de 20cm de espessura, não apresentando qualquer tipo de horizonte B diagnóstico.

Os solos onde está o município de Charrua é regionalmente uma área intermediária, com declives acentuados, mas que também transita para os altos topográficos, compreendendo a porção central da parte norte, num sentido leste-oeste,

onde predominam os solos da associação Ciríaco-Charrua (figura 6), ocorrendo também solos profundos das unidades Erechim e Estação.

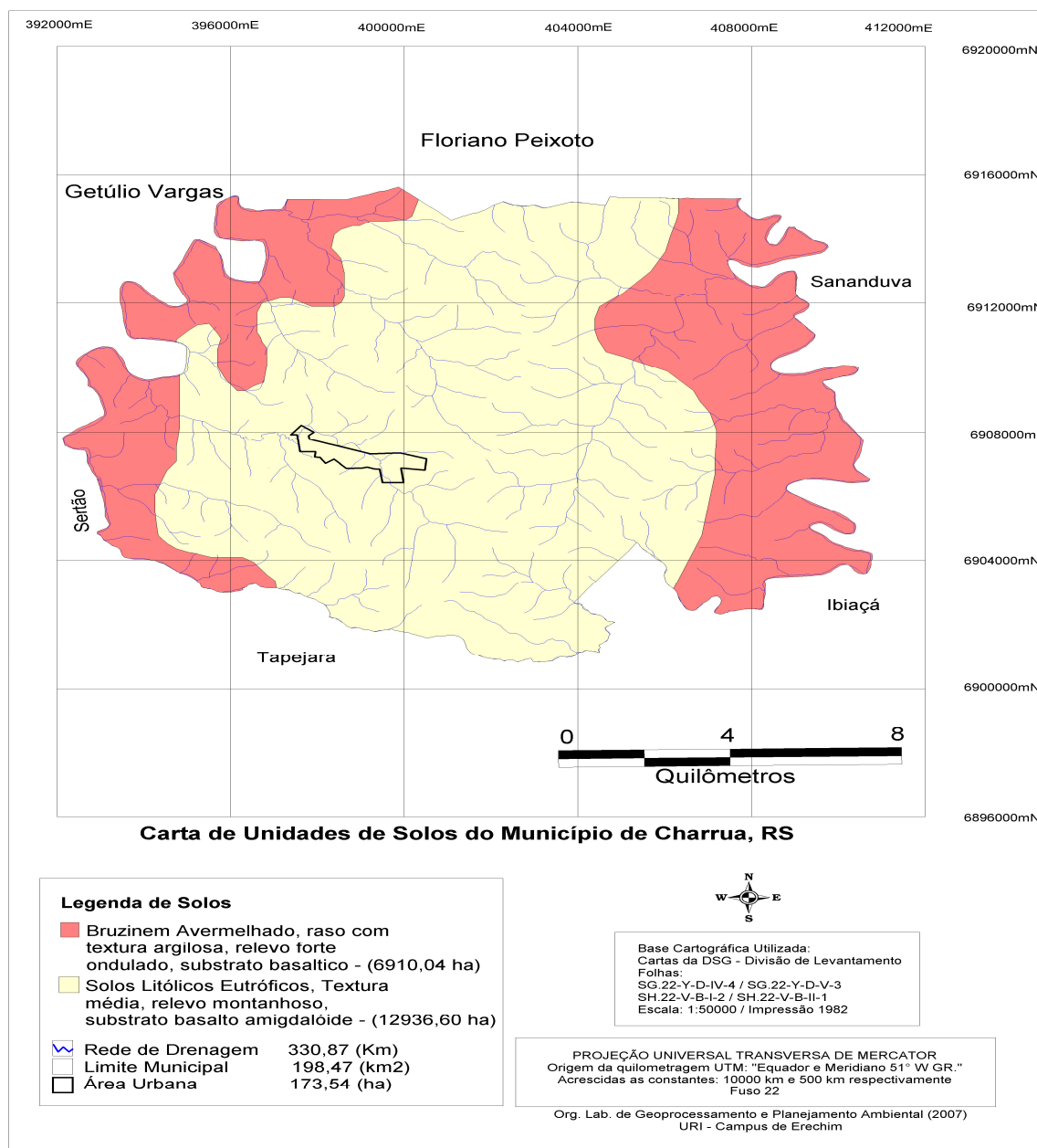


Figura 6 – Carta de Unidades de solos do município de Charrua RS

Fonte: Laboratório de Geoprocessamento e Planejamento Ambiental URI Campus de Erechim, 2007

Na figura 7, pode-se visualizar as características de cor e textura do solo que está presente no município de Charrua, especialmente aquele sobre o qual se assenta a Terra Indígena do Ligeiro.



Figura 7 - Caracterização visual de solo e cultivares no município de Charrua RS
Fonte: Autora, 2008

1.2.2.5 Hidrografia

Na descrição do relevo local, Rambo (1954) diz que o curso dos rios depende intimamente da figura dos caldeirões. Pode estabelecer-se como regra geral, que no Alto Uruguai um rio nunca tem duas margens perfeitamente iguais. Estas mudanças se efetuam muitas vezes a trechos tão curtos, que o rio se vê forçado a dar as voltas mais curiosas. Até mesmo o Uruguai não consegue romper o seu caminho em linha reta, percorrendo, dessa forma, pelo menos duas vezes a distância do percurso.

Os afluentes do Alto Uruguai desembocam formando um ângulo quase reto, fato ainda constatado nos arroios no ponto onde entram em seus rios. Fenômeno ainda mais notável é que, tanto o Uruguai corre ao encontro de seus afluentes como eles vão ao encontro de seus tributários menores, de maneira que a maior parte das barras dos cursos de águas se acha na ponta das voltas.

A rede hidrográfica que compõe a área de estudo, formada pelos rios Piraçucê (ou rio do peixe), Apuaê (conhecido como rio Ligeiro), Caçador e Fogaça, deságua no rio Uruguai, bacia a qual pertencem, figura 8.

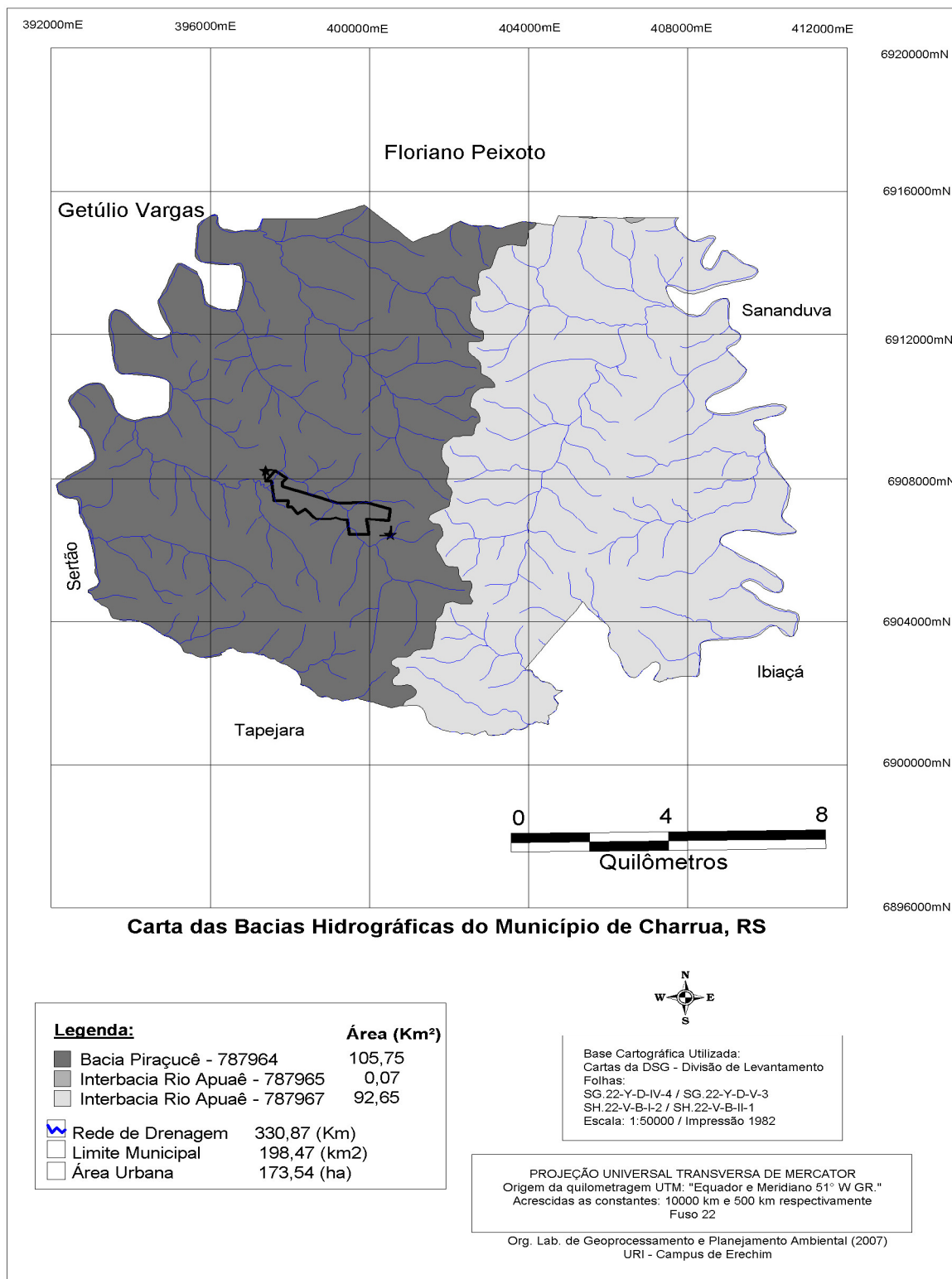


Figura 8 - Carta das bacias hidrográficas do município de Charrua RS

Fonte: Laboratório de Geoprocessamento e Planejamento Ambiental URI Campus de Erechim, 2007

Quase todos os rios se dirigem ou diretamente de leste a oeste, ou de sul a norte. O fato dos afluentes desembocarem em curvas (curso sinuoso) do rio Uruguai é por conta

das fendas maiores, e encontram o Uruguai em pontos, onde este próprio segue as mesmas fendas. O regime dos rios desta bacia é pluvial.

A figura 9 elaborada de acordo com a legislação ambiental vigente indica áreas conflitantes quanto ao uso inadequado na ocupação das margens de rios, onde 2.340ha estão em desacordo com o que é preconizada pela legislação em vigor.

Na seqüência das classes de usos da terra encontram-se os topos de morros com 766ha (áreas com declividade superior a 25°) sendo usados inadequadamente. A seguir se tem 377,13 ha conflitantes na classe nascentes.

Pela observação e análise da carta de espacialização da legislação ambiental para o município de Charrua, pode-se inferir que a classe com maior número de hectares em conflito com a legislação ambiental pertinente são as margens de rios, onde aproximadamente 65% desta classe estão com áreas sendo utilizadas de maneira conflitante ao uso adequado, qual seja, não preservação da mata ciliar às margens da rede de drenagem municipal.

É bem provável que uso se dá por conta da monocultura do soja feita especialmente nas áreas de várzea que margeiam a rede hidrográfica do município em estudo.

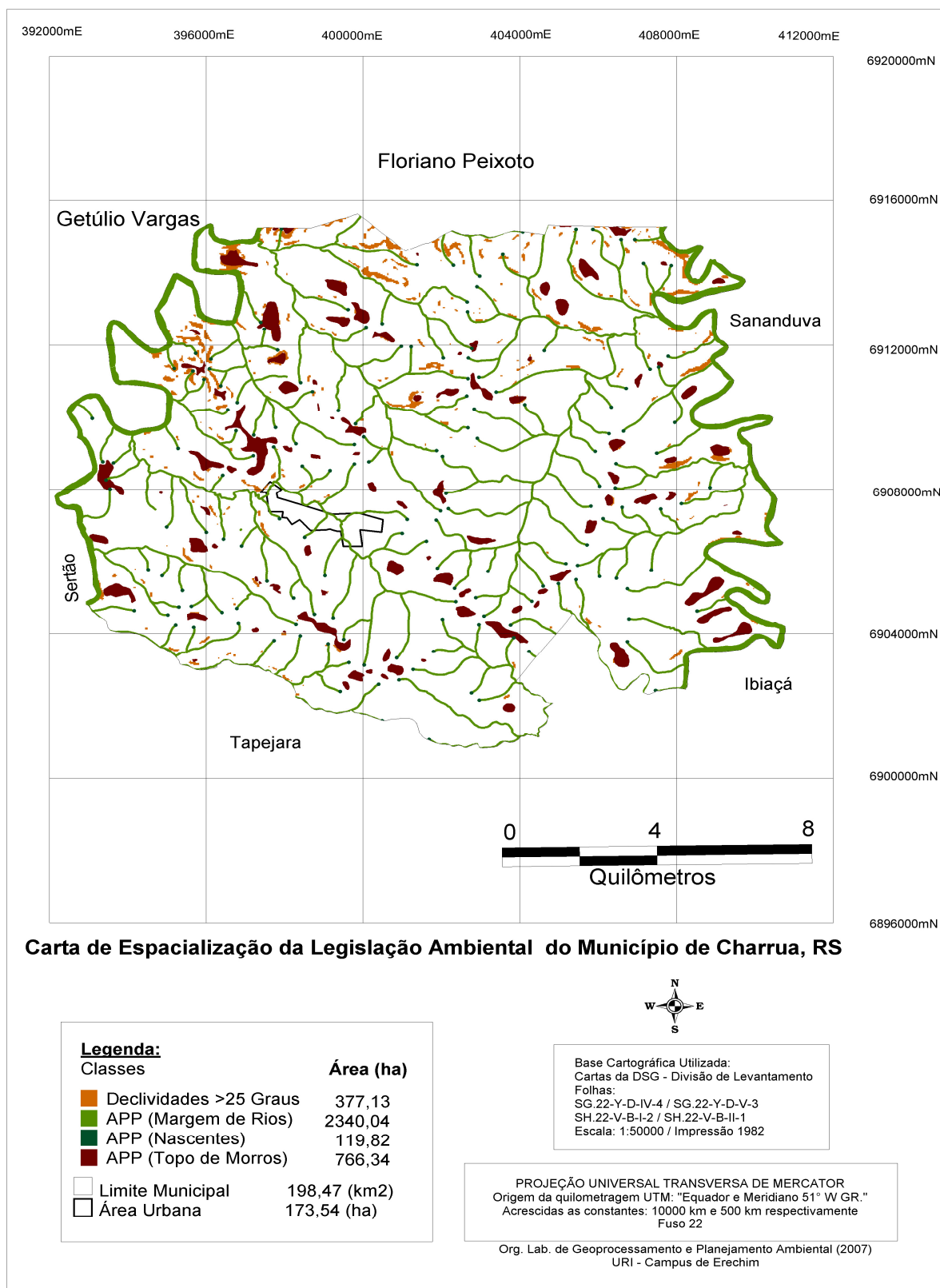


Figura 9 - Carta de Espacialização da Legislação Ambiental do município de Charrua RS
 Fonte: Laboratório de Geoprocessamento e Planejamento Ambiental URI Campus de Erechim, 2007

1.2.2.6 Vegetação

Conforme a EMBRAPA (1984), a cobertura original da região onde a área de estudo está inserida é caracterizada como fase Floresta Subtropical Perenifólia e Campos Subtropicais. A Floresta Subtropical Perenifólia, em geral apresenta três estratos.

O Planalto do Alto Uruguai, em sua maioria foi ocupado pela floresta subtropical com araucária, da qual ainda existem algumas porções testemunhais, em formas de manchas no topo dos morros ou nas encostas mais íngremes. A vegetação natural é a de mata subtropical alta com araucárias. Na zona fria de clima Cfb, há a predominância do pinheiro (*Araucária angustifolia*) e na zona de clima Cfa, há um equilíbrio maior ocorrendo a erva-mate. (*Ilex paraguariensis*). A mata virgem foi profundamente modificada, com a extinção de muitas espécies vegetais. Com o uso contínuo, as matas deram lugar aos campos. Estes, normalmente apresentam-se ralos (+ou- 60% de cobertura vegetal), composto por *Paspalum notatum*, *Xonopus*, *Piptochaetium* e *Andropogoneas*, tendo como invasores a *Aristida pallens* e samambaias. Os fragmentos florestais de Charrua são espacialmente expostos na figura 10.

De acordo com Lindman apud Rambo (1956) são cinco as categorias de sociedades que vegetam no município de Charrua:

A primeira é a do *mato alto* formada por espécies como: a grapiapunha (*Apuleia precox* Mart., *ce-salpiniácea*), cabriuva (*Myrocarpus frondosus*, Aliem., *papilionácea*), timbaúva (*Enterolobium tirnbouva* Mart., *mimosácea*), angico (*Pistademia rigida* Benth., *mimosácea*), guabijú (*Eugenia guabiju*, *mirtácea*), batinga (*Eugenia duríssima* Berg, *mirtácea*), açoita-cavalo (*Lühea divaricata* Mart., *tiliácea*), cedro (*Ce-drela fissilis* Vell., *meliácea*), cangerana (*Gabranea cangerana* Saldanha, *meliácea*), umbu (*Phytolaeca decandra*, *fitolacácea*), louro (*Cordia hypoleuca* A. D. C., *borraginácea*), guajuvira (*Patagonula americana* L., *borraginácea*), gerivá (*Cocos romanzoffiana* Cham *palmácea*), canafistula (*Cássia fistula*, *cesalpiniácea*), paineira (*Chorisia* sp., *bombacácea*), jaracatiá (*Jaracatia hen-decaphylla* A. D. C., *caricácea*), jaboticabeira (*Myrciaria jaboticaba* Berg, *mirtácea*) e outras.

A segunda sociedade vegetal é a da *mata baixa*, representada pelas seguintes espécies: Laranjeira do mato (*Actinostemon concolor* Müll. Arg., *euforbiácea*), urtigão (*Urera baccifera* Gaud., *urticácea*), cincho (*Sorocea ilicifolia* Miq., *morácea*), várias espécies de Piper (*piperáceas*), de Ceitis (*ulmáceas*), Peireskia, aculeata (*coctácea*), pau

de cutia (*Pilocarpus Selloanus Engl.*, *rutácea*), várias espécies de cressiuma (*Ghusauea*, *graminácea*) e de taquara (*Cuadua*, *Merostachys*, *gramináceas*), entre outras.

A terceira sociedade vegetal é a dos *cipós*, formada pelas seguintes espécies principais: Dioscorea dodecaneura Vell. (*dioscoreácea*), espécies de Dale-champia (*euforbiáceas*), cipó milhome (*Aristolochia triangularis Gham. et Schl.*, *aristoloquiácea*), Manettia luteorubra Benth., (*rubiácea*), Echites peltata Vell. (*apocinácea*), espécies de guaco, (*Mikania sp.*, *compostas*), Smilax odontoloma Mart. (*liliácea*), espécies de Gouania, Serjania, Urvillea (*sapindáceas*), Bauhinia langsdorffina Bong. (*cesalpiniácea*), taiuiá (*Trianos-perma ficifolium Mart. e outras*, *cucurbitáceas*) unha de gato (*Bignonia unguis cati L.*, *bignoniácea*), Clytos-toma c'allistegoides Burm., (*bignoniácea*) etc.

A quarta sociedade vegetal é a dos *epífitos*, representada por grande número de espécies do género Rhipsalis (*cactáceas*), algumas espécies de Peperomia (*piperáceas*), várias Tillandsias, principalmente a barba de pau (*Tillandsia usneoides L.*, *bromeliáceas*), espécies de Vriesea e Billbergia (*bromeliáceas*, *orquidáceas*).

A quinta sociedade vegetal é a do *solo*, representada por numerosas espécies de musgos e hepáfitas.

O pinheiro, o cedro juntamente com a canafístula foram as espécies mais procuradas para exportação, quando da implantação de monocultura de soja por volta da década de 60/70.

A canafístula destaca-se pela grossura dos troncos seculares, a altura geralmente superior a dez metros, a copa em forma de abóbada largamente achatada, a folhagem fina e verde-escura, os cachos de flores grandes e amarelas,

Entre os cipós merecem menção a *unha de gato-comum*, que sobe às árvores mais altas; a *escada de macaco*, cipó chato e dobrado em zigue-zague como uma escada, que prefere as árvores de copa pouco desenvolvida, cercando-as completamente com um manto de verdura; e as espécies de *sapindáceas*.

A vegetação da mata baixa contém várias espécies de *taquaras* indício de terreno pouco fértil, limitam-se às vizinhanças dos rios.

A sociedade vegetal dos epífitos é representada por uma espécie de *guaibe* (*Philodendrou sp.*), ocorre em quase todas as árvores maiores, principalmente sobre a canafístula pelo depósito das sementes por aves, desenvolvendo-se em alguma cavidade, de preferência nos ocos dos galhos secos.

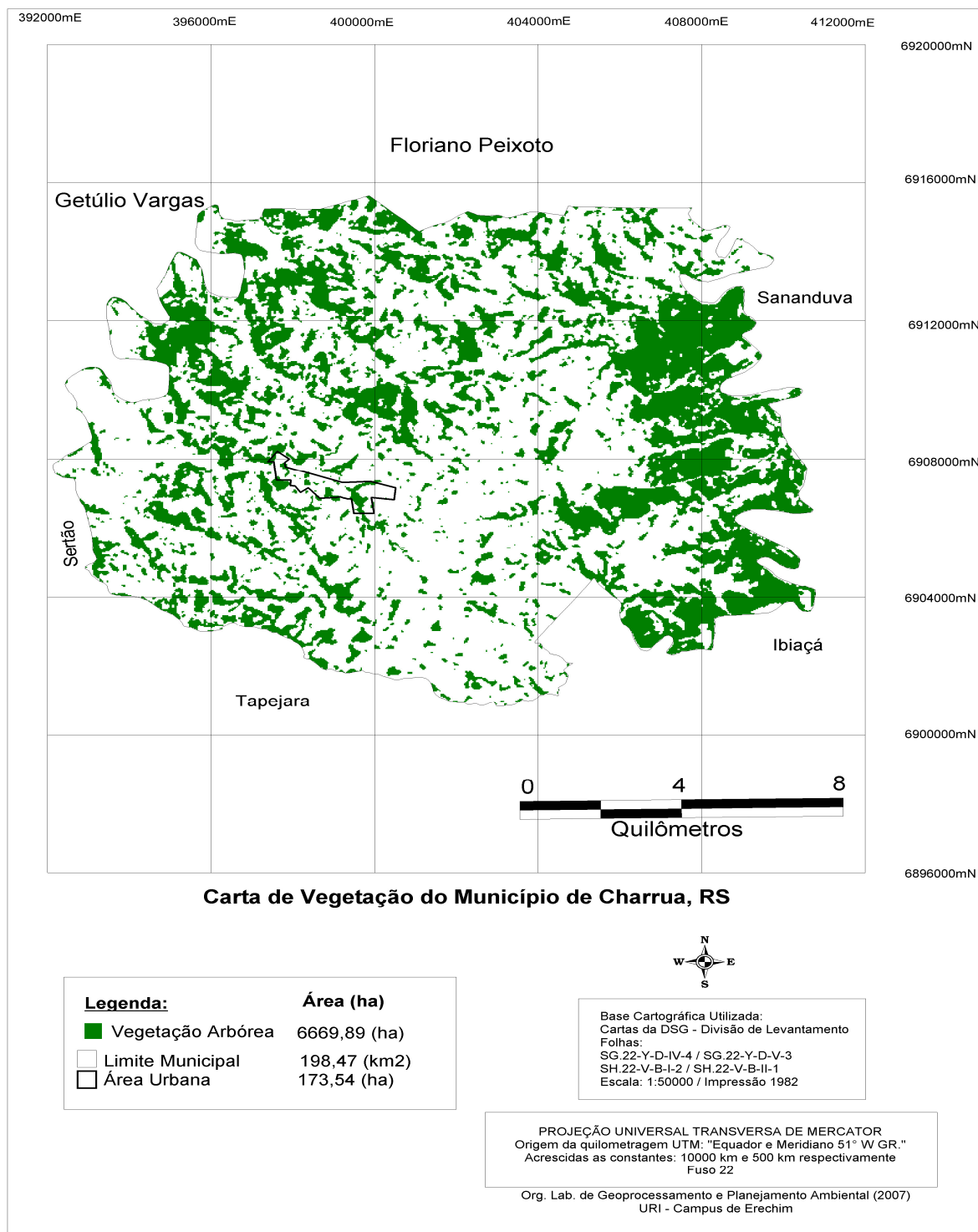


Figura 10 Carta de vegetação do município de Charrua RS

Fonte: Laboratório de Geoprocessamento e Planejamento Ambiental URI Campus de Erechim, 2007

1.2.2.7 Usos da terra

Quanto aos usos da terra (figura 11), o município de Charrua possui áreas propícias à mecanização de lavouras e parte declivosa destinada a reflorestamento e criação de gado. Também a avicultura e a fruticultura são desenvolvidas na área em epígrafe.

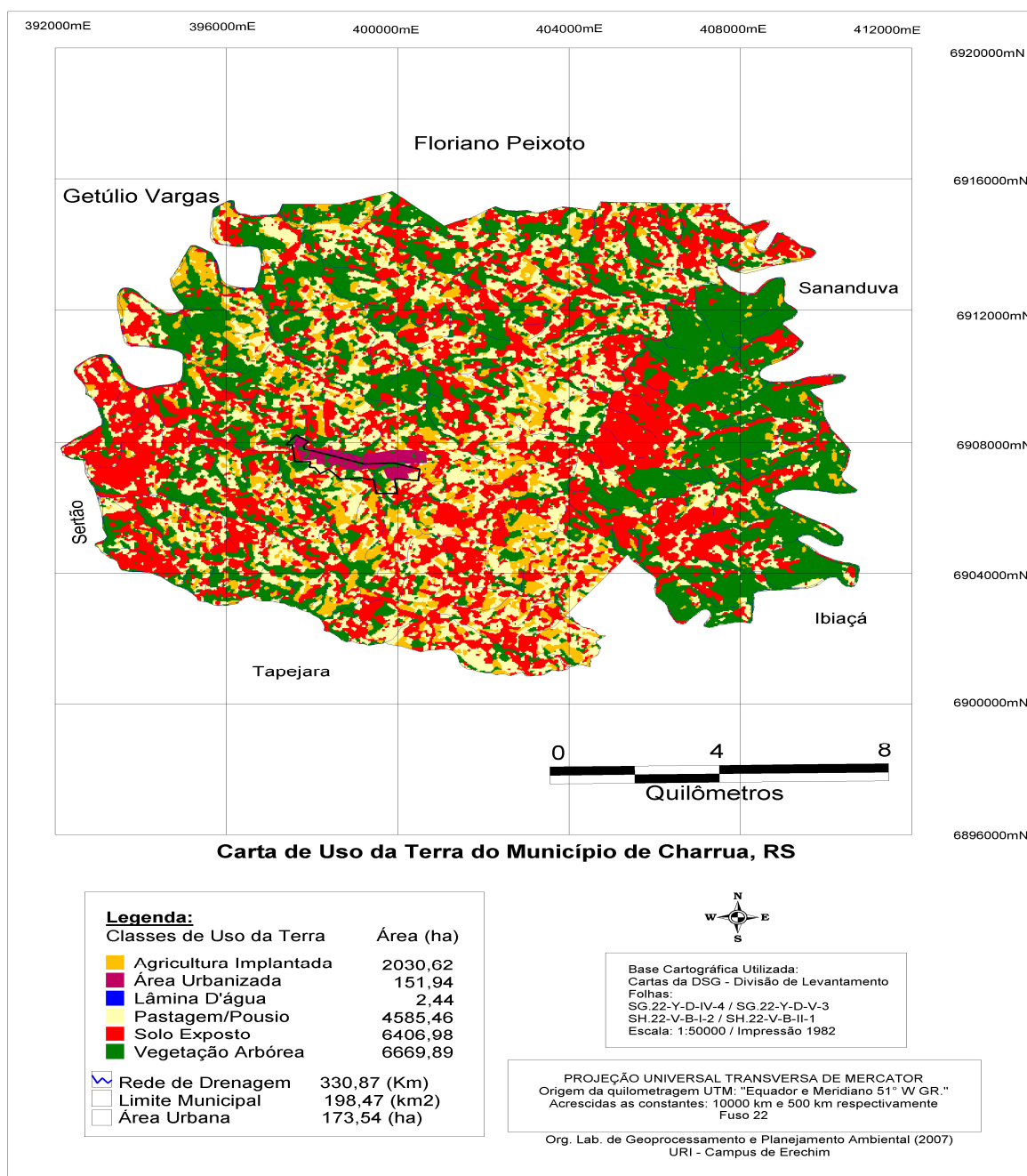


Figura 11 Carta de usos da terra do município de Charrua RS

Fonte: Laboratório de Geoprocessamento e Planejamento Ambiental URI Campus de Erechim, 2007

Também se pode observar na carta de usos da terra, que em valores percentuais as classes de maior incidência em nível dos usos da terra são, vegetação arbórea e solo exposto, com aproximadamente 33,61% e 32,30%, respectivamente.

Um fato a ressaltar nesta análise e quantificação correspondente à vegetação, onde colabora na preservação ambiental das florestas do município a área indígena. Notadamente a devastação ambiental presente na Microrregião Geográfica de Erechim é muito superior àquela presente na área em estudo, em torno de mais de 80% da área sem cobertura vegetal, conforme Silva (2008):

Quanto à vegetação natural e semi-natural, correspondente a áreas remanescentes de Floresta Estacional Decidual e Floresta Ombrófila Mista da região, em 1964 esta representava 45,98% da região (412.268,65ha), nos anos subsequentes este índice decresce permanecendo entre 10 a 17% da área total. Em 2004 o percentual indica que 75% dos hectares encontrados em 1964 foram subtraídos na paisagem do norte do Estado, restam 103.089,18, isto é 17,37% de vegetação natural presente.

A reserva de água disponível no município é um tanto que incipiente, são 0,081% das demais classes de usos da terra, representa pouco mais do que 2%.

Pastagens e áreas de pousio colaboram com 21,59% da área total relativa aos usos da terra no município.

A prática da agricultura está presente em 2.030 hectares, em níveis percentuais corresponde a 10,23% da área municipal.

1.3 Formação da população da Terra Indígena (TI) do Ligeiro

A partir do projeto de 1846, no qual teve início a política oficial de aldeamento na Província do Rio Grande do Sul, surge a Terra Indígena do Ligeiro (figuras 12 a 15) contando em 1850 com 90 índios, descendentes de cinco famílias que são: Braga, Pedro, Elautério, Deodoro e Severiana.

Em 1991, decreto-lei homologa a demarcação da Terra Indígena do Ligeiro, transcrito a seguir, em sua íntegra.

Decreto de 27 de março de 1991.

Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Ligeiro, no Estado do Rio Grande do Sul.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição, e tendo em vista o disposto no art. 19, § 1º, da Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973,

DECRETA:

Art. 1º Fica homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, da Área Indígena LIGEIRO, habitada pelo grupo indígena KAINGANG, localizada no Município de TAPEJARA, no Estado do Rio Grande do Sul, com a superfície de 4.565,7973 ha. (quatro mil, quinhentos e sessenta e cinco hectares, setenta e nove ares e setenta e três centiares) e perímetro de 44.361,50 metros (quarenta e quatro mil, trezentos e sessenta e um metros e cinquenta centímetros).

Art. 2º A Área Indígena de que trata este Decreto tem a seguinte delimitação: NORTE/LESTE: Partindo do ponto de confluência do Rio dos Índios com o Rio Ligeiro, de coordenadas geográficas 27°54'21,9"S e 51°56'19,7"WGr., segue pelo Rio Ligeiro, a montante, com a distância de 23.799,02 metros, chega-se ao ponto da confluência com o Rio Coroado, de coordenadas geográficas 27°59'56,6"S e 51°56'01,3"WGr. SUL: do ponto antes descrito, segue pelo Rio Coroado, a montante, com a distância de 6.114,07 metros, chega-se ao Marco M-10 de coordenadas geográficas 27°58'34,7"S e 51.57'58,2"WGr.; daí, segue confrontando com a propriedade de Arquimedes Bernardt, com azimute e distância de 292°55'04" e 193,16 metros, chega-se ao Marco M-9 de coordenadas geográficas 27°58'32,2"S e 51°58'04,8"WGr.; daí, segue confrontando com a propriedade de Arcildo Riitzel, com azimute e distância de 292°55'04" e 197,24 metros, chega-se ao Marco M-8 de coordenadas geográficas 27°58'29,7"S e 51°58'11,3"WGr.; daí, segue confrontando com a propriedade de Ilmo Riitzel, com azimute e distância de 292°55'05" e 170,87 metros, chega-se ao Marco M-7 de coordenadas geográficas 27°58'27,5"S e 51°58'17,0"WGr.; daí, segue confrontando com a propriedade de Ernesto Guilherme Jandt, com azimute e distância de 292°55'04" e 186,36 metros, chega-se ao Marco M-6 de coordenadas geográficas 27°58'25,0"S e 51°58'23,3"WGr.; daí segue confrontando com a propriedade de Edelvino Adolfo Elsner, com azimute e distância de 292°55,05" e 283,63 metros, chega-se ao Marco M-5 de coordenadas geográficas 27°58'21,4"S e 51°58'32,8"WGr.;

daí, segue confrontando com a propriedade de Gibrain Dário Dalagnol, com azimute e distância de 292°55'05" e 317,04 metros, chega-se ao Marco M-4 de coordenadas geográficas 27°58'17,3"S e 51°58'43,5"WGr.; daí, segue confrontando com a propriedade de João Laurindo Caldato, com azimute e distância de 292°55'06" e 586,71 metros, chega-se ao Marco M-3 de coordenadas geográficas 27°58'09,8"S e 51°59'03,2"WGr.; daí, segue confrontando com a propriedade de Albino Bernardo da Silva, com azimute e distância de 292°55'06" e 316,85 metros, chega-se ao Marco M-2 de coordenadas geográficas 27°58'05,7"S e 51°59'13,8"WGr.; daí, segue confrontando com a propriedade de Vitor Fontana, com azimute e distância de 292°55'06" e 344,61 metros, chega-se ao Marco M-1 de coordenadas geográficas 27°58'01,2"S e 51°59'25,4"WGr.; daí, segue confrontando com a propriedade de Francisco Fracaro, com azimute e distância de 292°55'59" e 417,45 metros, chega-se ao Marco M-0 de coordenadas geográficas 27°57'55,7"S e 51°59'39,4"WGr., situado na margem direita do Rio dos Índios. OESTE: Do ponto antes descrito, segue pelo Rio dos Índios, a jusante, com uma distância de 11.434,46 metros, chega-se ao ponto inicial da descrição deste perímetro.

Art. 3º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 27 de março de 1991; 170º da Independência e 103º da República.

FERNANDO COLLOR

Jarbas Passarinho

D.O.U. de 28.3.1991.

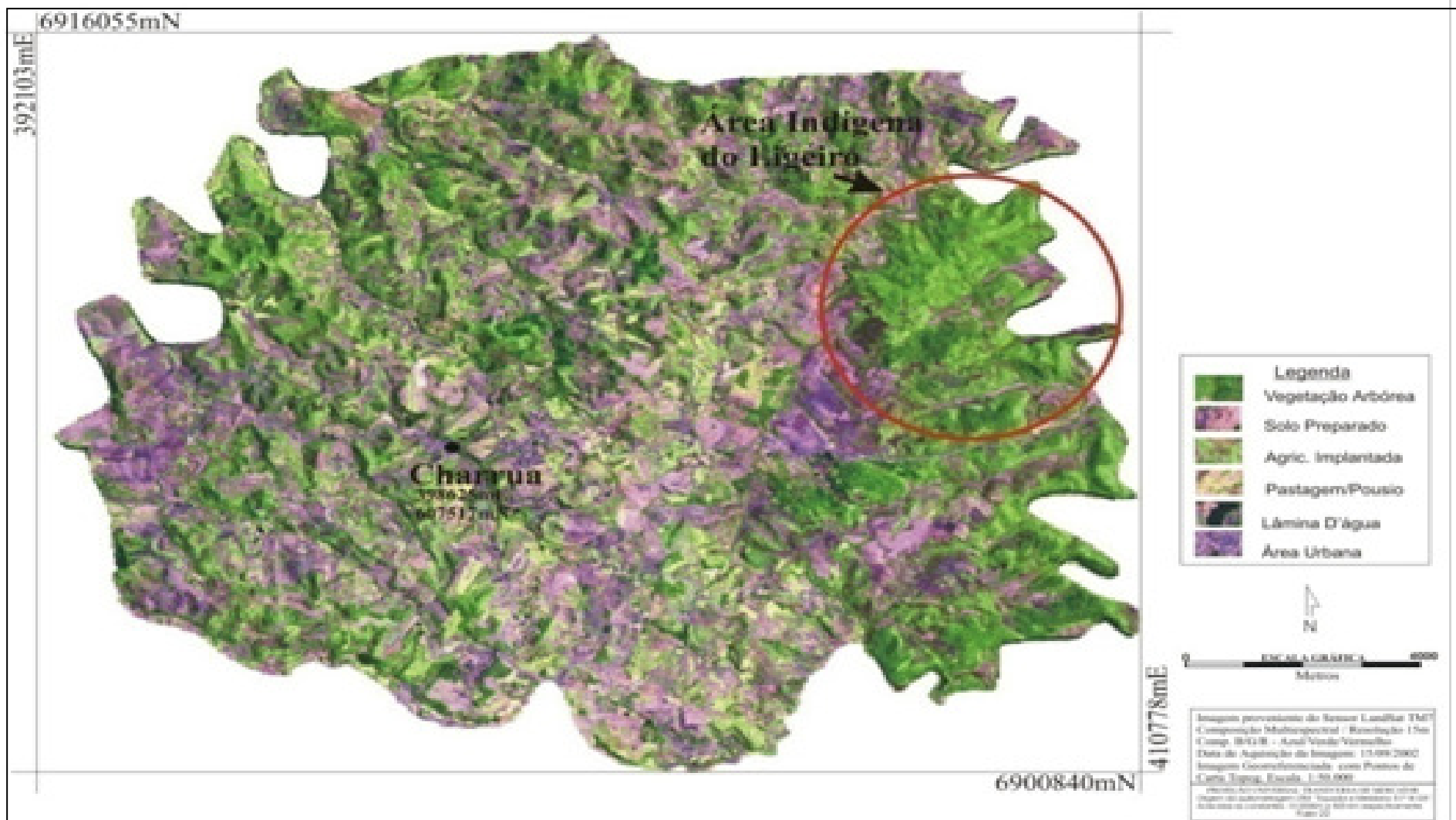


Figura 12 – Localização da Terra Indígena do Ligeiro Charrua RS
 Fonte: Laboratório de Geoprocessamento e Planejamento Ambiental URI 2009

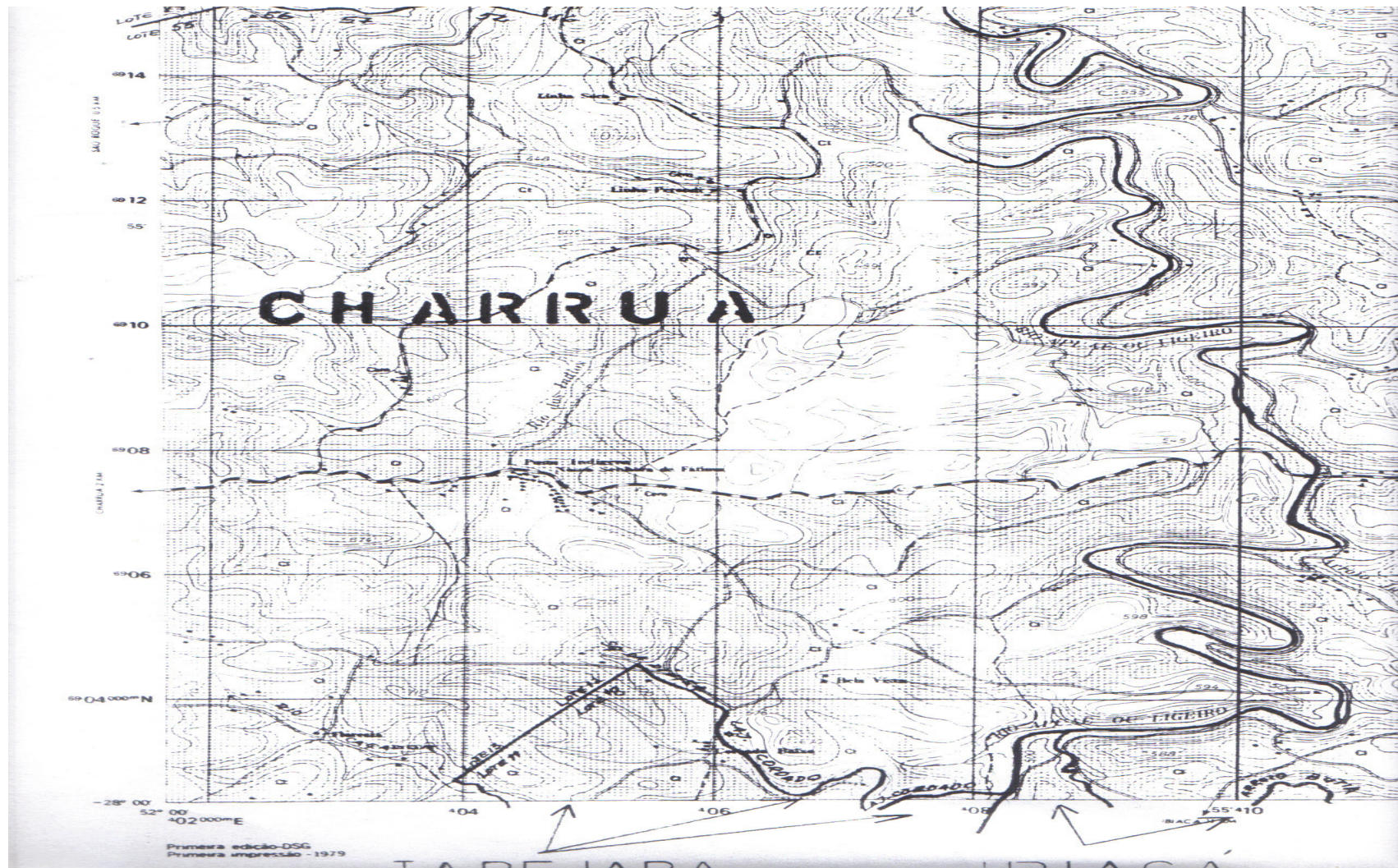


Figura 13 – Carta topográfica onde está localizada a Terra Indígena do Ligeiro Charrua RS
Fonte: Folha Cartográfica Getúlio Vargas DSE – 1979

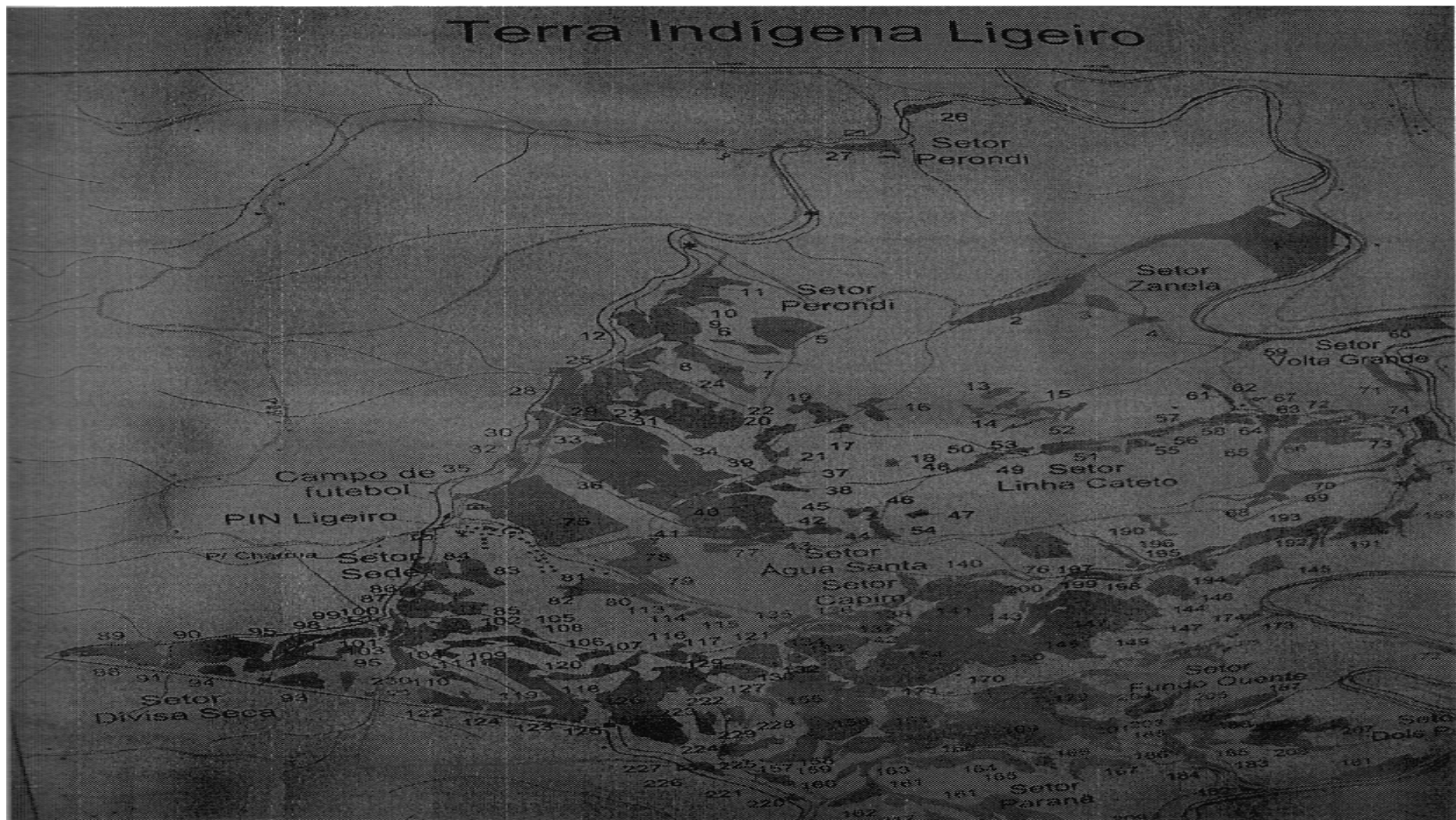


Figura 14 Fonte: Unidade Administrativa da TI Ligeiro Charrua-RS 2007



Figura 15 Vista parcial da Terra Indígena Ligeiro

Fonte: Terra Indígena Ligeiro, 2009

Conforme Tommasino (2004, p.105), a descrição dos grupos kaingang que viviam na Microrregião Geográfica de Erechim, reforça a caracterização da sociedade kaingang como composta por pequenas unidades sociais, territorialmente localizadas e articuladas em unidades político-territoriais, que reconheciam e obedeciam a autoridade de um chefe.

Mabilde (1983, p.42) *apud* Tommasino (idem) descreve a organização kaingang liderados por Braga na região supra:

encontrei, em 1850, em uma das minhas excursões pelas matas, vinte e três de tribos de coroados, em número de trezentas e quatro pessoas de ambos os sexos, subordinadas a um cacique principal de nome Braga e que faziam uma guerra de extermínio contra uma tribo dissidente, igualmente coroadada, que não contava com mais do que vinte três indivíduos

Assim como em outras as aldeias indígenas, a Terra Indígena do Ligeiro também possui suas particularidades, como por exemplo, o comando administrativo é exercido por uma chefia indígena (figura 16 a 18) composta por membros residentes na TI do Ligeiro.

A organização política que administra efetivamente a TI é denominada Conselho de Anciãos, onde participa um representante da FUNAI e indígenas do sexo masculino da TI de diferentes faixas etárias.

Os jovens de modo especial, participam desse Conselho com o intuito de amadurecimento de sua conduta, auxiliando na tomada de decisão que deverá empreender quando idoso. Isso torna importante a participação de todos para juntos encontrarem a solução para os problemas da comunidade.



Figura 16 - Casa da chefia da TI Ligeiro

Fonte: Autora, 2009.



Figura 17 – Símbolo da Terra Indígena Ligeiro

Fonte: Autora, 2009.



Figura 18 – Placa Identificadora da TI Ligeiro

Fonte: Autora, 2009.



Figura 19 – Fachada frontal da casa da chefia TI Ligeiro

Fonte: Autora, 2009.

No setor da educação conta com uma escola estadual (figuras 20 e 21 que atende a comunidade do pré-escola a 8ª série, mantém-se nesta o ensino bilíngüe (a língua-mãe).



Figura 20 - Escola Estadual de Ensino Fundamental Fág Mág

Fonte: Autora, 2009.

A escola *Fág Mág* (Pinheiro Grande em Kaingang) possui um contingente de aproximadamente 90 alunos, exclusivamente indígenas, das mais variadas faixas etárias e sexo. Foi a primeira escola kaingang a ser instalada no Rio Grande do Sul, no início do século XX.

Embora pertencente a rede pública estadual (15ª Coordenadoria Estadual de Educação) recebe tão somente alunos kaingang. O mesmo vale para seu quadro funcional. Exceções são feitas quando não há servidor habilitado para os diferentes cargos (professor, merendeira, auxiliar de serviços gerais...)

Predomina o idioma kaingang nas atividades educacionais. Prática comum entre os alunos e moradores da TI, especialmente quando não-indígenas visitam a mesma.

Há de se estranhar que o tempo kaingang é aparentemente mais lento do que o do não-indígena. Não há estresse para chegar à escola, muito menos para dela sair, diferentemente do que se pode observar na grande maioria das escolas. Ao soar o sinal há uma debandada geral e imediata dos seus freqüentadores, ao passo que o aluno indígena parece alheio a este tipo de comportamento. Não há nada além do tempo presente que possa lhe alterar o ritmo de vida.



Figura 21 - Vista lateral da Escola Estadual de Ensino Fundamental Fág Mág
Fonte: Autora, 2009.



Figura 22 – Cartaz em homenagem à mãe indígena – Escola Fág Mag TI Ligeiro
Fonte: Autora, 2009.

Na área da saúde, atualmente possui uma farmácia equipada e com médico, dentista e enfermeiros para atender a população indígena na Unidade Básica de Saúde (figura 23) localizado na parte central da TI.



Figura 23 - Unidade Básica de Saúde

Fonte: Autora, 2009.

A partir dos conceitos epistemológicos de Forattini (1980); Costa (1999); Ferreira(1991) sobre saúde, desenvolvimento e ambiente, faz-se uma relação destes com a cultura indígena kaingang na Terra Indígena do Ligeiro.

No grupo indígena em estudo verifica-se que um dos maiores problemas é sem dúvida, a perda da saúde com o passar do tempo, pela influência dos não-índios. Muitos indígenas contraem doenças que não são próprias da sua fisiologia, como por exemplo, tornarem-se mais sensíveis ou estão susceptíveis a viroses pulmonares, fadigas por febre entre outras. Atualmente, padecem de moléstias que não era comum encontram em tempos pretéritos na TI.

A mistura entre chás de ervas, raízes e cascas com os antibióticos perturbou, na opinião dos anciões da TI, a imunidade original dos indígenas.

Esse fato foi comprovado por Becker (1995) quando diz que as moléstias ditas comuns entre os grupos civilizados, como afecções pulmonares, catarrais e gástricas, parece, não existirem, ou melhor, serem menos frequentes entre eles, mesmo leves resfriados parecem ser desconhecidos. Quando aparecem são resultado do contato com o branco, nesse caso se manifestam sob a forma de surtos epidêmicos. Um exemplo é a epidemia de varíola de 1864.

Atualmente, na Terra Indígena Ligeiro a Unidade Básica de Saúde (UBS), na qual trabalham não-índios, é composta por uma enfermeira, uma médica, três técnicas em enfermagem e uma dentista, com carga horária de oito horas diárias, mantidas pela poder público municipal, que recebe repasse de verbas da FUNAI para tal fim.

São realizados tratamentos relacionados à saúde como aplicação de soro, vacinas e pequenas cirurgias. Os casos mais complexos são encaminhados para os hospitais regionais. Uma vez por mês a equipe de saúde visita as residências da comunidade para pesar e vacinar as crianças.

Dessa forma, percebe-se que mesmo que a UBS esteja bem organizada e disponibilize de bom atendimento, não é suficiente para atender de forma suficiente à população indígena, necessitando de melhorias na infra-estrutura.

A representação espacial significa para a geografia humanista cultural, segundo Gomes (1996), mais do que uma indicação da localização dos fenômenos. Através dela é possível resgatar a inteligibilidade que os fatos espaciais adquirem quando são interpretados a partir de seus contextos próprios – como por exemplo, de que forma a sociedade indígena kaingang vê a doença; que doenças contraem; as quais são imunes. Assim, é possível identificar através da representação espacial onde está a vulnerabilidade indígena as doenças extrínsecas a sua fisiologia. O fenômeno da geografia da saúde indígena pode assim ser materializado.

Sabe-se, ao menos empiricamente, que os indígenas da TI do Ligeiro são vulneráveis a infecções respiratórias com muita frequência.

Na agricultura, a Terra Indígena Ligeiro recebe incentivo da FUNAI que auxilia no plantio de soja, milho e trigo. Os indígenas também praticam o artesanato confeccionando balaios, arcos, flechas, anéis, presilhas entre outros, para vender no comércio.

As saídas da TI a fim de comercializar os produtos, ocorre mediante autorização do Conselho de Anciãos, o qual autoriza a saída dos indígenas para a venda do artesanato. Estes vendem em diferentes municípios, especialmente na área urbana desses, sendo os preferidos: Erechim, Passo Fundo, Caxias do Sul, entre outros.

A TI possui alguns problemas como a prostituição de índias e a bebida de álcool (de consumo constitucionalmente proibido ao indígena).

São problemas que poderiam ser solucionados, porém a sociedade, de modo geral, não respeita os direitos do povo indígena, mesmo que estabelecidos em lei.

Dentro da comunidade são cultuadas várias religiões, estas com certeza, tiveram influência do branco, pois para os indígenas kaingang são elementos de culto e adoração a natureza, a água, as plantas, os animais, tido como deuses. Hoje, as religiões existentes na TI são cristãs, pode-se citar principalmente a Católica e a Evangélica Quadrangular, entre outras.

De acordo com a oralidade dos indígenas kaingang da TI do Ligeiro, a versão dada é de que os seus descendentes ocupavam no estado do Rio Grande do Sul, terras à margem direita do rio Uruguai, porém, por perseguições dos bandeirantes (século XVII) que queriam capturá-los para escravizá-los fugiram guiados um Kujã, se estabelecendo na margem direita do rio Ligeiro, município de Sananduva-RS.

A ocupação não foi pacífica, entraram em conflitos com os colonos da região e novamente migraram se fixando assim, na margem esquerda do rio Ligeiro, desta vez, no município de Charrua.

Marcon (1994 p.51) relata que a fim de aprisionar e aldear os kaingang (...) organizaram-se as bandeiras que, partindo de São Paulo iam em busca desses para transformá-los em escravos.

Observa-se assim, que segundo o autor acima e de acordo com depoimentos informais de indígenas da TI Ligeiro, os mesmos foram perseguidos por bandeirantes e, portanto, forçados a realizar várias migrações, pois por conta da fuga, os indígenas precisavam encontrar meios naturais de manutenção no novo lugar onde iriam se fixar, uma vez que a sobrevivência deste povo está ligada à natureza.

As práticas religiosas culturais advindas da irmandade Kamé/Kairu atualmente dão lugar a ritos religiosos com foco evangélico. São mais de uma dezena de igrejas (figuras 24 a 27) dos mais variados credos que professam uma ambigüidade de cultos. Há um aviltamento religioso que perpassa a tradição religiosa kaingang.

Atualmente, há um sincretismo religioso que caracteriza as terras indígenas kaingang do Sul do Brasil. Diversas igrejas (Católica, afro-brasileiras, evangélicas...) procuram arrebanhar os fiéis e isso leva a um desmantelamento das manifestações religiosas tradicionais como, por exemplo, o xamanismo tradicional dos *Kuiã*.



Figura 24 - Igreja Católica Apostólica Romana
Fonte: Autora, 2009.



Figura 25 – Igreja Evangélica
Fonte: Autora, 2009.



Figura 26 - Igreja Evangélica

Fonte: Autora, 2009.



Figura 27 Igreja Evangélica em construção

Fonte: Autora, 2009.

Indígenas entregam-se ao culto semanal referenciando facetas do Cristianismo, disperso em diferentes confissões que vão da igreja Católica, a Evangélica, Batista e Pentecostal, entre outras.

A presença da morte e culto dessa é visualizado quando da visita ao cemitério (figura 28). Mesclas de práticas religiosas kaingang se misturam ou se confundem com

rituais e práticas não-indígenas. A cruz, marca simbólica dos cristãos em todo o mundo, é encontrada na maioria dos túmulos, além de flores artificiais que ornamentam sem grandes pompas o local. A forma das carneiras também segue a arquitetura encontrada em cemitérios cristãos, formada por uma caixa-retângulo, geralmente em alvenaria.



Figura 28 Cemitério indígena.

Fonte: Autora, 2009.

Os túmulos timidamente aparecem entre o capim e pequenos arbustos que circundam a área, identificados na sua maioria por uma cruz de madeira, pintada na cor preta pelas intempéries.

Sem grandes divisões sociais hierárquicas ou políticas, os mortos são enterrados após ritual kaingang que se mistura a práticas religiosas cristãs.

Fato comprovado, nas festas que ocorrem na TI do Ligeiro, é a detenção e prisão de indígenas que alcoolizados transgridem as regras do comportamento tribal. Geralmente os transgressores são indígenas do sexo masculino que alcançam o estágio da embriaguês não raras vezes instigados por não-indígenas, que tem livre acesso ao consumo de bebidas alcoólicas enquanto ao indígena a prática da compra e ingestão é proibida por dispositivo legal.

A lei federal 6.001/1973, Estatuto do Índio, em seu art. 58, inciso III, proíbe a aquisição, o uso e a disseminação de bebidas alcoólicas nos grupos tribais ou entre índios não-integrados (àqueles que optam por viver nas áreas urbanas).

As indígenas mulheres também são tolhidas da liberdade sob julgamento do chefe da Terra Indígena.

Alterações corriqueiras no mundo não-indígena como, por exemplo, enredos mexericos, fofocas, são severamente punidos na sociedade kaingang. É comum as selas da cadeia (figura 29), localizada próximo a sede da Brigada Militar, abrigar mulheres indígenas que se envolveram de algum modo em falar da vida alheia. Numa desavença desse tipo, ambas as partes são punidas com prisão. O tempo de reclusão é definido pelo chefe da TI, que arbitra a juízo próprio.



Figura 29 – Cadeia indígena no subsolo da casa da chefia.

Fonte: Autora, 2009.

Uma característica particular da justiça indígena é a rapidez das sentenças. Diferentemente do não-índio, em que a justiça muitas vezes demora muito tempo para julgar e condenar um ato. Na Terra Indígena a punição por um ato que a comunidade acredita ser incorreto é punido no momento, evitando que o problema e a consequência disso, fiquem maior ainda.

Atrativos naturais fazem parte do lúdico. É comum ver crianças kaingang brincando com galhos de árvores, cipós, escorregando em barrancos umedecidos (figura 30) por além olho d'água (*piping*) que brota em pequenas encostas que margeiam as ruas da TI.



Figura 30 – Lazer indígena

Fonte: Autora, 2009

Pequenos córregos represados são utilizados para lazer e banhos de higienização. Há como que um horário para essa prática, preferencialmente nas primeiras horas da tarde vê-se um grande o número de crianças fazendo isso.

Percebe-se que as crianças se distraem com brincadeiras simples e com elementos que compõem o seu cotidiano, principalmente se esses elementos estiverem ligados ao meio onde vivem. Isso demonstra e materializa a afinidade da criança indígena com a natureza, muito mais do que com brinquedos industrializados, mostra assim a importância da integração da criança com o meio natural.

A prática esportiva não está presente somente nos finais de semana. O futebol, (figura 31) principalmente, para ambos os sexos acontece sempre que um grupo decidir pelo jogo, independe do horário e do dia da semana.

O futebol é o esporte mais praticado pelos indígenas da TI, e também é aquele que o indígena mais gosta, assim, estes organizam times e participam de competições municipais, participam tanto o time feminino, quanto o masculino.

De acordo com Júnior e Faustino (2009): É importante destacar que os kaingang possuem jogos tradicionais em sua cultura, mas que muitas vezes não são conhecidos pela falta de pesquisas e estudos sobre este assunto.

Além desses jogos, os kaingang incorporaram à sua cultura a prática de outras atividades, como o futebol que hoje faz parte da cultura deste grupo.



Figura 31 - Campo de futebol TI do Ligeiro Charrua RS

Fonte: Autora, 2009.

As festas da TI são realizadas no salão comunitário. Nos eventos musicais, geralmente em finais de semana prolongados, confraternizam indígenas e não-indígenas limítrofes ao Ligeiro.

As comemorações festivas realizadas atualmente, possui as mesmas características das demais comunidades do município, onde se promovem jantares, almoços, geralmente seguidos de bailes.

Na TI do Ligeiro também confundem-se o mundo tribal com modernidades tecnológicas ao alcance dos seus moradores.

Tem-se encontrado à frente das casas, antenas parabólicas, bem como sistema de telefonia celular (figura 32) , além de televisores em muitas casas. Os confortos tecnológicos, no ambiente cozinha também se reveste de privilégios urbanos: algumas geladeiras, *freezers* e outros aparelhos domésticos estão presentes.

Ainda que, utilizando-se de meios tecnológicos o indígena não perde por isso a sua identidade, uma vez que é importante que ele esteja inserido e participante, não-

excluído, da sociedade contemporânea. Dessa forma, irá reforçar a identidade de ser índio em vez de aviltá-la.



Figura 32 – Torre para telefonia móvel

Fonte: Autora, 2009.

Boa parte das residências, tem espaço externo destinado para horta caseira, preenchida em seus espaços por hortaliças da estação e alguns temperos.

A prática da jardinagem dificilmente se percebe, a maior parte dos espaços é destinado a produção de gêneros alimentícios para consumo diário (pequenas hortas). Esse traço de ocupação é muito comum, pois ao longo do tempo a existência kaingang sempre esteve ligada a sua sobrevivência.

Grupos de senhoras indígenas são comuns em frente às casas. Sentam-se no chão, em tocos de árvores, algumas em cadeiras. Passam horas assim. A recepção a visitante não está revestida de grandes cerimônias, basta sentar-se e o assunto da roda prossegue.

A arquitetura das casas, especialmente a disposição do telhado e da parte de entrada principal (com sacada) se assemelhe aos dos moradores não-índios descendentes de imigrantes europeus presentes no entorno da área indígena (figura 33 e 34). Levantadas em madeira bruta, pouquíssimas são pintadas. É comum a presença de choupanas (figura 35) nos arredores das residências.



Figura 33 - Casas da TI Ligeiro

Fonte: Autora, 2009.



Figura 34 - Vista parcial das casas da TI Ligeiro – Charrua RS

Fonte: Autora, 2009.



Figura 35 - Choupana.

Fonte: Autora, 2009.

É parte integrante da TI, na parte norte, um aglomerado de casas que formam a vila Água Santa (figura 36). Dista aproximadamente entre 1,5 a 2 km da sede da TI, tendo-se como referência o posto de identificação.

A organização espacial do território indígena é que produziu a re-distribuição populacional.

Segundo a liderança indígena (chefia) residir mais próximo ou não da central da TI, onde está localizado a chafia, trata-se apenas de uma questão de escolha dentro do espaço disponibilizado para uso, afinidade por aquele tipo de lugar ou familiar.



Figura 36 - Vila Água Santa TI Ligeiro

Fonte Autora, 2009

A maioria das residências da TI é servida de água potável encanada (figura 37) cuja distribuição é proveniente de poço artesiano. Algumas casas, entretanto, possuem poço rudimentar escavado no próprio terreno sem grandes condições sanitárias, sendo possível observar nas mesmas a destinação de um espaço próximo às casas para depósito das necessidades fisiológicas básicas, geralmente em condições rústicas. A energia elétrica está disponível à maioria das residências.

As ruas, entretanto, não possuem iluminação pública, nem são calçadas. Uma camada de saibro (cascalho) auxilia na locomoção sobre o latossolo vermelho, liso e lamacento nos dias chuvosos.



Figura 37 – Reservatório de água para abastecimento da TI
Fonte: Autora, 2009.

A inexistência de casa de comércio, mercado, farmácia (exceto quando a unidade básica de saúde está aberta, embora em horários reduzidos) e posto bancário, entre outros serviços, faz com que mensalmente os moradores da TI tenham que ir até a sede municipal para comprar os mais diversos mantimentos.

Um posto da brigada militar (figura 38 e 39) oferece segurança permanente aos kaingang, juntamente com sua própria força policial que mantém a ordem dentro da TI. Conflitos maiores são apaziguados pela intervenção do pelotão especial da brigada militar (BOE).



Figura 38 – Posto de Identificação e Policiamento da Brigada Militar
Fonte: Autora, 2009.



Figura 39 – Logotipo Posto Policial Indígena/Militar da TI
Fonte: Autora, 2009.

Pequenas propriedades rurais fazem divisa com a TI, por ora, de pacífica convivência. Por outras, há reclamações judiciais que dão conta da reintegração e posse de áreas entendidas de domínio territorial kaingang.

Segundo os indígenas é necessário expandir a área territorial da TI, um dos motivos é o aumento da população indígena, desta forma torna-se necessário mais espaço para poder satisfazer as necessidades do povo kaingang.

A TI é cortada por rodovia estadual com linha de ônibus intermunicipal diário, ligando Charrua a Porto Alegre (figura 40).



Figura 40 – Placas de identificação limítrofe da TI Ligeiro

Fonte: Autora, 2009.

Algo inusitado está na pecuária suína. Ao redor das casas, a presença de suínos é comum. O diferencial da suinocultura praticada na TI é que o suíno não é criado solto, como era de se esperar, ou em pocilgas, mas, amarra-se ao pescoço deste uma soga ou corrente a qual fica preso junto a árvores próximas, tendo um pequeno espaço para movimentar-se perto dessa.



Figura 41 – Arredores das residências indígenas

Fonte: Autora, 2009.

O parque de máquinas (figura 42) é representado por um pavilhão de aproximadamente 20 x 50m, onde são abrigadas do tempo implementos e a maquinaria utilizada para o plantio das safras agrícolas de soja e milho, especialmente.



Figura 42 – Pavilhão de máquinas agrícolas e implementos

Fonte: Autora, 2009.

Nos meses de maio, junho e julho a coleta do pinhão auxilia na renda de algumas famílias, que também buscam na extração de mel nativo agregar receita.

É pouco presente, não são comuns atividades de confecção de artesanato, salvo em períodos que ocorrem eventos na sede do município quando alguns indígenas kaingang se deslocam a fim de efetuar venda de pingentes indígenas, canetas com motivos naturais, embelezadas por penas e adornos silvestres.

Quanto à gastronomia, os cardápios seguem o desjejum com café, seguido de almoço, onde aparecem o tradicional feijão com arroz, acrescido de algum tipo de carne.

Praticamente à tradição alimentar secular da coleta e pesca está sendo substituída por componentes da culinária típica da maioria do povo brasileiro. Tem se destacado, de um modo geral, a presença de assados, especialmente derivados da suinocultura.

A importação cultural de produtos industrializados do tipo salgadinhos é comum entre as crianças e jovens indígenas, que preferenciam acompanhá-los com refrigerantes especialmente de cor amarela. Não se encontrou uma explicação para esta preferência.

Parece não haver grandes diferenças entre os indígenas kaingang e os não-indígenas da Terra Indígena do Ligeiro. Exemplo da inserção indígena no mundo não-indígena e vice-versa, está na composição da força política do município de Charrua que por diversas legislaturas abriga em sua casa legislativa vereador kaingang.

Muitos indígenas também encontram no município oportunidade de trabalho, às vezes bem diferente daquela desempenhada na TI. Entre essas atividades estão cargos como auxiliar de pedreiro, estivador, serviços de segurança em eventos, entre outros.

A habilitação para dirigir, almejada por muitos indígenas representa uma conquista recente desses. O número de condutores, indígenas tem crescido ultimamente, reflexo das necessidades trazidas pela modernidade, bem como a aquisição de meios de locomoção como carros ou motos.

2 O TERRITÓRIO INDÍGENA EM TRANSFORMAÇÃO

2.1 Território kaingang: alguns conceitos

Inicialmente faz-se necessário contextualizar a concepção que o senso comum convencionou identificar como índios ou indígenas.

Aprende-se desde os primeiros anos escolares que os indígenas viviam em aldeias, formadas por diversas cabanas, geralmente feitas de algum tipo de palha, formando círculos, cuja parte central possui um pátio e ao redor das ocas uma cerca.

Tal descrição ideologizada induz a grande maioria das pessoas a conceber de que todos os indígenas assim o fazem quando erguem suas aldeias.

O que se sabe é que as habitações que constituem a aldeia tomam as formas mais diversas, segundo as sociedades que as constroem.

Muitas são as definições de índio. Em geral, as que melhor definem são àquelas que o explicam por suas coletividades – povos, nações, sociedades, etnias, tribos, comunidades, seja qual for a designação.

Todas elas guardam vínculos históricos com sociedades pré-colombianas. Quem as integra são índios que assim se reconhecem e são reconhecidos por elas como tal.

Como diz Santilli (2000, p.13) “índios são os outros, os que não somos nós, os que se afirmam como outros”. Para os indígenas, não existe índio, senão como uma referência do branco. E, continua o autor, existem, os terenas, os caiapós, os xavantes, os kaingang e outros povos. Existem o povo de cada índio e os outros povos.

Estima-se que hoje existam no Brasil cerca de 235 etnias que falam mais de 180 línguas diferentes (IBGE, 2007). A característica principal da população indígena do Brasil é a sua grande heterogeneidade cultural. Vivem no Brasil desde grupos que ainda não foram contatados e permanecem inteiramente isolados da civilização ocidental, até grupos indígenas semi-urbanos e plenamente integrados às economias regionais. Independentemente do grau de integração que mantenham com a sociedade nacional, estabelecem relações interculturais onde preservam sua identidade étnica, se reconhecem e são identificados como índios.

Existem evidências que apontam para a existência de vários "índios isolados" cujo contato regular ainda não se estabeleceu. O movimento indígena afirma porém, que são ao todo 500 mil índios sendo que 350 mil vivem em terras indígenas e outros – 150 mil - por falta de condições de vida nas áreas estão nas cidades.

As etnias indígenas são também classificadas quanto ao tronco lingüístico. Esta classificação reconhece a existência de dois troncos principais (tupi e macro-jê) e de outras seis famílias lingüísticas de importância significativa (aruak, arawá, karib, maku, tukano e yanomami), além de muitas línguas sem filiação definida. (HECK; PREZIA, 1999).

Todo o conhecimento elaborado sobre as culturas indígenas tem sido produzido pela sociedade envolvente, que mantém com estas culturas uma relação de poder. Assim, neste processo de contato interétnico, tem-se conhecimento da versão de apenas um lado da história, ou seja, a perspectiva histórica que foi escrita e registrada por membros da sociedade envolvente.

A presença do índio no continente americano não é desconsiderada, pois eles são mencionados, ainda que como se fossem um monumento, pela historiografia brasileira. Entretanto, privilegia-se a historiografia dos europeus em detrimento dos feitos e vivência de todas as etnias indígenas que aqui habitavam e das que ainda habitam. Conseqüentemente, os índios não aparecem como sujeitos históricos, o que demonstra a visão etnocêntrica da historiografia.

Há pelo menos 12.000 anos, afirma Mota e Noelli (2002), os territórios da bacia do Rio da Prata, e a região onde está inserido o Estado do Paraná, começaram a ser ocupados, por populações indígenas. Ao tempo da chegada dos europeus, essas populações, muitas vezes reagem com guerras contra outros indígenas que invadiam seu território.

Os europeus justificaram a conquista dizendo estarem "a serviço dos Reis e Majestades européias". Apesar disso, a guerra entre os conquistadores europeus e os povos indígenas foi inevitável, tendo início já nas primeiras décadas do século XVI, com as expedições portuguesas e espanholas que cruzaram a região em busca de metais, de escravos e de uma rota para Peru. Esse confronto se acentuou no século XVII, com a implantação das Reduções Jesuíticas no antigo Paraguai – que incluía a Argentina, o Uruguai e parte do Brasil – e com os bandeirantes paulistas que invadiram a região capturando índios. Prosseguiu no século XVIII com a descoberta de ouro e diamante no Tibagi e com as expedições militares que construía fortificações e cruzavam o território do Paraná rumo ao Mato Grosso.

Segundo Serrano (1936) *apud* Becker (1995) no Rio Grande do Sul, os antigos Guaianá, ancestrais do kaingang estariam ocupando a encosta do Planalto Sul-riograndense até as margens do rio Caí.

Para fins dos séculos XVIII, meados do século XIX e século XX geralmente se referem a uma penetração recente no Rio Grande do Sul, procedente de São Paulo, do Paraná e de Santa Catarina. A primeira metade do século XIX é a época de maior movimentação e penetração frente à conquista da terra índia pelo branco colonizador.

Desta forma, pode-se perceber que a migração para o estado do Rio Grande do Sul é relativamente recente.

Os kaingang teriam entrado no Rio Grande do Sul pelo Alto Uruguai na direção das nascentes do rio da Várzea. De início se estabeleceram em Nonoai, avançando rio Uruguai abaixo, em direção oeste e sul. No século XIX, algumas tribos isoladas alcançaram o rio Jacuí. Em virtude, porém, do avanço da civilização essa penetração parou. Os indígenas que antes habitavam nas regiões nas quais penetraram os kaingang, se movimentaram para leste, sul e sudeste. Os Guaranis, por exemplo, voltaram para as reduções jesuíticas muitas vezes após violentos combates. (BECKER, 1995, p.61).

Nesta conjuntura que envolve o movimento no espaço e entre áreas, torna-se importante também definir o que é território, concebido como um espaço onde se realizou um trabalho, através de energia ou de informação, resultando em relações marcadas pelo poder.

Raffestin (1993) considera o espaço como uma matéria-prima, algo anterior a qualquer ação humana. Já o território se apóia no espaço, mas não é o espaço. E qualquer ação humana, desenvolvida em um determinado espaço, refletirá a imagem desejada do território, como um local onde as relações são estabelecidas.

O território também serve de fonte de sustento do grupo, além de reunir as condições que possibilitem a continuação e reprodução física do grupo como tal, através da agricultura, a criação de animais, da pesca, da caça, da coleta de vegetais, entre outras coisas.

As tribos indígenas possuem relações muito estreitas e limitadas com a natureza, para garantir a sua sobrevivência. Elas ocupam territórios próprios aos quais se adaptam e onde vivem muitos anos. Nestes territórios reproduzem também a sua ordem social, que diz respeito à vida de todos, de cada membro do grupo, aldeia, família, clãs ou metades (BRANDÃO, 1986).

Após estas considerações, pode-se perceber que é difícil querer falar de indígena como se fosse um povo só.

No intuito de tentar contribuir com os estudos indígenas, faz-se a seguir a caracterização do povo kaingang, que de modo geral habitam áreas no Rio Grande do Sul, que vão entre Passo Fundo e Santa Maria.

A expressão literária kaingang foi introduzida em 1882 por Telêmaco Borba, a fim de designar os não-guaranis de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Estes, também eram denominados “coroados” devido ao modo como cortavam o cabelo.

Mabile (1983, p.26) descreve:

os coroados têm o cabelo muito preto, fino, liso, luzente e muito abundante (...) Fica o centro ou parte superior da cabeça, desnudo, formando uma coroa... o que deu origem ao nome que esta nação tem conservado na história dos povos selvagens do Brasil.

Historicamente o território dos kaingang estendia-se por um espaço geográfico vasto, sendo encontrados grupos desde a costa de São Paulo até Misiones na Argentina.

A entrada dos colonizadores portugueses na região de ocupação kaingang ocorreu no começo do século XIX, acontecendo até essa data, apenas inserções esporádicas de alguns bandeirantes e viajantes. É importante ressaltar que o kaingang não tinha contato direto com os bandeirantes.

Especialmente na Região Sul do Brasil, a partir de 1810, ocorreram confrontos provocados pela interiorização, proposta por D. João VI. Os kaingang não se entregavam sem resistência, eram acostumados a liberdade sem limites, desta forma o aldeamento oficial, representava uma privação da liberdade. Mas, os kaingang não aceitam acabar com sua autonomia, muito menos de tornarem-se dependentes de outro poder, ora entendido como “poder da civilização”.

Agindo assim, o governo promovia o apagamento da identidade dos kaingang, modificando seus conceitos de sociedade, religião e política.

Nas entrelinhas desse cárcere estava além do controle sobre o grupo a liberação de áreas para a exploração econômica (pastagens para o gado, exploração madeireira, ervais, especulação imobiliária...).

Becker (1995, p.11) diz que a historiografia do grupo kaingang distribuí-se no tempo em três épocas distintas: os séculos XVI, XVII e XVIII, identificada como período mais antigo, caracterizado como o período em que o grupo vivia entre o isolamento e um pequeno contato com o bandeirante português. Com esse grupo a influência catequizadora dos jesuítas não surtiu efeito.

O século XIX é tido como período intermediário, é quando a ação missionária atua especificamente com catequese, não mais reducionista. É uma ação assistencialista. O contanto passa de intermitente a permanente, havendo tentativa de integração (RIBEIRO, 1970).

Os kaingang dos séculos XVII e XVIII que ainda vivem na Região Sul do Brasil designados por diversos nomes como Socré ou Shoklém, Kamé, Bugres ou Coroados, têm nos Guaianá (Jê Meridional) os seus ancestrais mais diretos. (BECKER, 1995, p.12).

Ao correlacionar informações pretéritas com mapas recentes, tem-se que estes ocupavam uma área florestada do Alto Uruguai tendo como limite extremo no lado oeste o rio Piratini, a leste as nascentes do rio Uruguai (rio Pelotas) e ao sul a Bacia do rio Caf (figura 43).

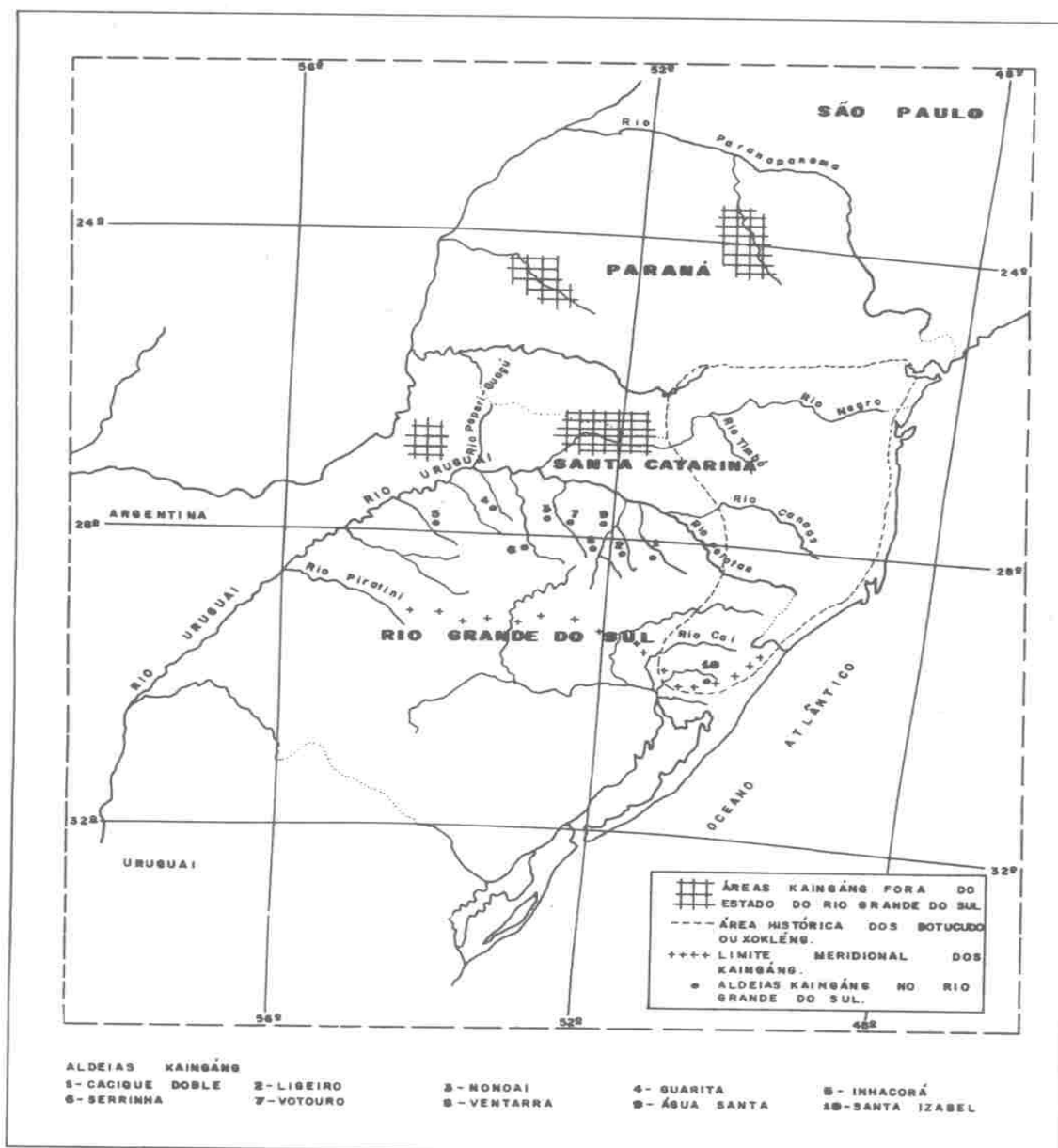


Figura 43 – Área ocupada por kaingang na Região Sul do Brasil

Fonte: (BECKER, 1995, p.31).

O século XIX abarca duas grandes interferências no território e na organização do grupo: a colonização alemã e italiana entre 1824 e 1875, respectivamente, e catequese instalada entre eles pelos jesuítas por volta de 1848.

Esses fatos exercem grande influência nos kaingang, pressionando-os no seu território e levando-os a reações violentas que podem responder pela atuação hostil do indígena, quer agindo como elemento transformador de certos padrões sócio-culturais levando-os quase a desintegração.

Um fato importante quando a construção e delimitação do território é o que ocorre no século XIX, pois na mesma área em que são encontrados os kaingang no período retro,

é exatamente onde nos séculos XVII e XVIII estavam os Guaianás, que seriam seus ancestrais. (figura 44)

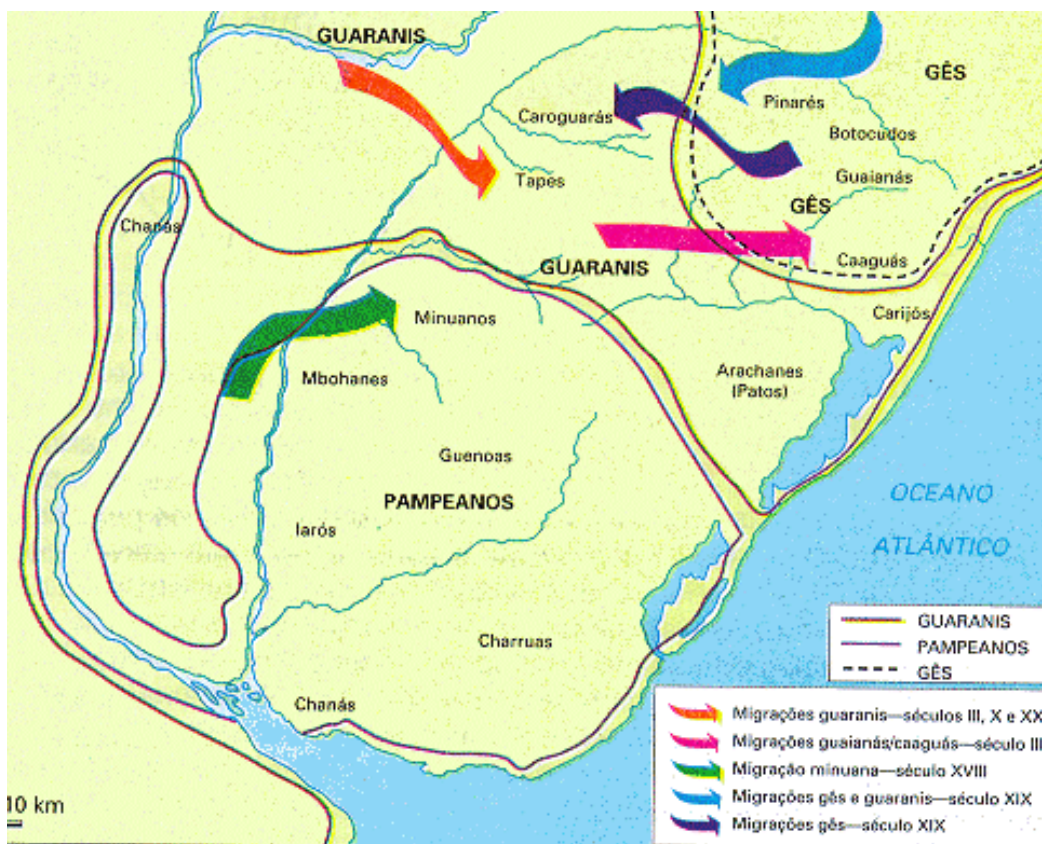


Figura 44 - Migrações indígenas em diferentes períodos

Fonte: www.paginadogaucho.com.br. acesso 20/07/09

Relatos da literatura indigenista dão conta de que os Guaianás de outrora são hoje os kaingang, conhecidos, como dito anteriormente também por Coroados ou Bugres no Rio Grande do Sul.

Tinham como característica peculiar, viver em pequenos grupos formados por famílias entrelaçadas e parentes chegados. Os alojamentos eram formados por ranchos de beira-chão, cobertos por folhas de palmeira, com tamanho e configurações diferentes de acordo com o número de ocupantes, status e hierarquia grupal.

Como ambiente preferido, usavam-se das matas situadas em lugares mais altos do Planalto Rio-Grandense, em meio aos pinheirais de onde podiam dominar com a vista a vizinhança do alojamento; localizavam-se a uma relativa distância dos rios ou arroios. Falavam um idioma diferente do Guarani, muito embora utilizavam alguns vocábulos por empréstimo.

O que é comum na formação do território indígena é a ação colonizadora, atuando somente por coação, empurrando o índio de seu território e conseqüentemente reduzindo seu espaço vital com todas as modificações advindas deste processo.

No século XX, tem-se para o kaingang mais ou menos a mesma situação dos períodos anteriores. Embora com contingente reduzido, tenta sua sobrevivência como grupo conservador de vários dos antigos traços culturais. Nesse período merece destaque a problemática indígena ante a colonização, quer pela atuação dos Postos e Toldos, com suas deficiências ocasionadas pelas substituições administrativas ou pela falta de experiência dos administradores além do problema da partilha das terras e da indevida ocupação das mesmas pelo branco.

Nesse mesmo século os kaingang estão confinados na região do Alto rio Uruguai para onde foram empurrados pela ação colonizadora do século XIX.

Ocupam área territorial reservada de 51.940ha. Localizam-se aproximadamente entre as coordenadas 27°20'00" e 28°00'00" de latitude sul e 51°30'00" e 54°15'00" de longitude oeste, representado pela área compreendida entre os rios Inhandava (próximo ao município de Machadinho) e rio Turvo (município de Santo Augusto).

A ocupação e a colonização da porção norte do estado do Rio Grande do Sul deu-se praticamente por meio do aviltamento do território que na sua origem era habitado por indígenas e caboclos, originando novas formas de ocupação fundiária, decorrendo daí, conflitos entre os indígenas e os imigrantes que por aqui aportaram.

Decorre deste processo também, uma singular explicação de que as distâncias sociais, dissimuladas pelo efeito de naturalização impressas na paisagem demonstram as relações desiguais e de exploração entre as pessoas em seu cotidiano.

Desse modo, fica fácil justificar porque os indígenas são e estão à margem da evolução econômica/social/cultural. É "natural" que ocupem seu espaço de excluídos, pois as inovações nos territórios – criação de novas ordens – espacialidades específicas – geradores de espaços de inclusão/exclusão nas relações globais determinou, naturalmente, que a ordem territorial assim fosse feita.

A terra para as sociedades indígenas tem um significado que vai muito além de ser um meio de subsistência. Possui uma dimensão mítica, fundamenta a vida social.

Os indivíduos exercem suas práticas sociais no espaço vivido através de perspectivas representativas chegam à integração social. O espaço vivido é um sistema contínuo, integrando, assim, o deslocamento e a dimensão temporal, sobretudo o tempo pessoal e o espaço como movimento.

Em que pese à política de demarcação de terras indígenas, é necessário verificar como se operacionaliza a definição deste território e o quanto isto contribui na manutenção sócio-cultural do kaingang, uma vez que o indígena tem como configuração espacial o movimento. Ele precisa movimentar-se no território para conservá-lo, interagir para que o seu espaço de vivência possa ter uma significação particular, sendo possível desta forma, se pensar a questão indígena enquanto uma particularidade da realidade agrária contemporânea.

Com relação à Terra Indígena do Ligeiro, um tipo de migração significativa é a do tipo pendular, pois os indígenas vão para outros municípios da Microrregião Geográfica de Erechim praticar venda de artesanatos (Erechim, Getúlio Vargas, Caxias do Sul, Bento Gonçalves, São Marcos e outros) bem como, migram no período da colheita manual da maçã em Vacaria e Lagoa Vermelha, servindo de mão-de-obra barata e sem grande qualificação.

Claval (2001, p.168), salienta que a migração é “(...) o resultado da migração de povos inteiros ou de invasões de grupos melhor armados ou materialmente mais avançados tendo pouco a pouco imposto a cultura técnica, suas línguas, seus deuses”

Um fato que comumente ocorre na abrangência da TI, ainda que de maneira sazonal, são os conflitos originados por motivações de cunho político, especialmente em período eleitoral.

Os conflitos, de um modo geral, se dão, atualmente de forma bem intensiva, tendo a ação interventora da Fundação Nacional do Índio e do Ministério da Justiça auxiliados pelo poder de polícia federal, como por exemplo, no fato ocorrido nas eleições ao cacicado da TI em estudo, no ano de 2006, quando desavenças de ordem familiar entre os grupos rivais exigiu a intervenção dos órgãos federais a fim de restabelecer o poder político-administrativo em litígio.

Uma operação policial com 400 homens rastreou a área em busca de armas, porém não foram encontradas. Após três semanas de tensão e conflitos, elegem hoje um novo. O atual líder, na oportunidade, Danilo Braga, foi candidato à reeleição. A decisão de realizar a eleição foi tomada ontem pelos índios, por meio de um improvisado plebiscito, utilizando para tal a votação com grãos de feijão em um pavilhão da aldeia. A intervenção das autoridades brancas na TI do Ligeiro atende à pedido do grupo.

Em ato, contínuo, e como forma de pressão, o grupo realizou manifestação em frente à Fundação Nacional do Índio, em Passo Fundo, e acampou na associação de funcionários da entidade. O movimento solicitava o desarmamento na aldeia e uma nova

eleição, alegando estar sendo ameaçados pela liderança do indígena Braga, que rechaça as acusações.

Ainda como parte do conflito estabelecido, um grupo de aproximadamente cem índios retornou à TI e ficou frente a frente com os moradores da aldeia que apóiam a atual administração, sendo separados por um cordão de policiais militares que assim, evitou o confronto dos dois grupos, que trocavam acusações.

Os conflitos na área começaram, quando a casa do vereador indígena Irani Franco, antigo homem de confiança de Braga, foi alvejada por tiros disparados por um grupo ligado ao líder da aldeia. Franco foi expulso da TI há mais de um ano e estaria liderando os indígenas que pedem a saída de Braga. São usadas como estratégias de intimidação as emboscadas aos oponentes.

Uma explicação deve ser feita quanto ao uso do feijão e do milho, mencionados anteriormente.

Quando ocorrem eleições dentro da aldeia esta é realizada através de cereais, como feijão e milho (prática oriunda da exogamia kamé/kairu), o candidato designado para participar da eleição, segundo a liderança, geralmente é um índio com mais experiência, mais saber.

O conflito geralmente se instala quando o grupo que apóia um dos designados para concorrer ao cacicado perde a referida eleição, dessa forma, descontente gera uma rivalidade entre os membros.

Os conflitos entre os kaingang no decorrer da história desse povo sempre foi expressiva, principalmente, os relacionados às disputas territoriais com “colonos” que às vezes, por atos legais que políticos, em épocas passadas, conseguiram o domínio e a posse de terras, notadamente pertencentes aos indígenas.

É fato comum, o pedido de reintegração de posse por parte dos indígenas reivindicando áreas em poder de pequenos agricultores que residem no entorno da área TI.

As disputas empreendidas pelos kaingang expressam a forma de como eles se organizam, enquanto sociedade. Observa-se também que as rivalidades ocorrem inclusive entre os membros do próprio grupo.

Tommasino (2004, p.103) faz menção aos conflitos na sociedade kaingang, dizendo que estes residem em aspectos que são tradicionais a sua organização social, como visto no episódio relatado anteriormente.

Corroborando com a citação acima, Mabilde (1982, p.45) *apud* Tommasino (2004, p.102) diz que:

Ainda que todos os Coroados tragam o mesmo distintivo da cabeça tonsurada e o cabelo cortado da mesma maneira, pertencendo assim, à mesma nação, muitos não são amigos e pode-se dizer, sem correr risco de errar ou exagerar, que entre as tribos, na sua grande maioria, existem sempre rivalidades, mais ou menos fundamentadas. São inimigos irreconciliáveis, que fazem, mutuamente, uma guerra de extermínio.

Diante do arrazoado apresentado até o momento, torna-se perceptível o traço cultural conflituoso deste grupo indígena, que luta por manter-se enquanto nação.

Na tentativa de minimizar o caráter belicoso consoante a possíveis rivalidades conflituosas maiores, o que contribuiria com o aviltamento do grupo, opta-se pela manutenção da unidade do mesmo através da implantação de liderança democrática nesta TI, representada pelo Conselho de Anciãos do qual fazem parte pessoas com maior experiência acumulada nos passar dos anos, isto é, os mais velhos; também possuem assento nesta forma de poder, os adultos e jovens. As mulheres não é dado o direito de representatividade. Este fato mostra e define a expressão do poder e da territorialidade dentro do grupo.

Ao Conselho de Anciãos, consultado seus membros, é dado o poder de julgar e decidir sobre questões que envolvam discordâncias como o casamento, agressões, fugas, desvios de conduta, com poderes de fato suficientes para que se cumpram as decisões emanadas do Conselho.

Exemplificando, quando da fuga de um jovem, seu retorno se dará mediante o casamento deste, forma pela qual esperam o cumprimento da responsabilidade conjugal do sustento à família.

Outro exemplo pode ser dado quando ocorrem brigas entre familiares de primeiro grau (pai/filho; entre irmãos...). O agressor é preso por um determinado período, conforme determinação do Conselho. Há na TI um local apropriado para tal fim, o transgressor é isolado e algumas restrições são impostas. Trata-se de uma área extremamente pequena, comportando somente um indivíduo. Popularmente, entre os indígenas, a prisão recebe o nome de “fedido” em vista das limitações de higiene e acomodação a que o recluso é submetido. A privação da liberdade raramente ultrapassa uma semana. Visam de um modo geral a manutenção da disciplina e as boas relações de convivência entre os membros do grupo. Geralmente as perturbações são causadas pela ingestão de bebidas alcoólicas.

Essa forma de organização extingue a figura do cacique que segundo depoimentos foi uma designação dos não-índios, essa designação se deve, por que quando uma comunidade indígena iria reivindicar algo, todos os membros iam juntos fazer o pedido. Porém dando o poder para uma única pessoa, ficava mais fácil para o não-índio conversar e ouvir. Observa-se mais uma vez a falta de compreensão do não-índio para com a forma de ver e pensar do kaingang.

2.2 O território e sua relação com o espaço geográfico

Sob o conceito de território, o espaço geográfico é tratado a partir de uma concepção que privilegia o político ou a dominação-apropriação. Historicamente, o território na Geografia foi pensado, definido e delimitado a partir de relações de poder. No passado da Geografia, Ratzel (1899), ao tratar do território, vincula-o ao solo, enquanto espaço ocupado por uma determinada sociedade. A concepção clássica de território vincula-se ao domínio de uma determinada área, imprimindo uma perspectiva de análise centrada na identidade nacional. Afirmava Ratzel no que se refere ao Estado, a Geografia Política está desde a muito tempo habituada a considerar junto ao tamanho da população, o tamanho do território". Continuando, "a organização de uma sociedade depende estritamente da natureza de seu solo, de sua situação, o conhecimento da natureza física do país, suas vantagens e desvantagens pertence à história política".

Heidrich (1998), ao referir-se à constituição do território, diz:

a diferenciação do espaço em âmbito histórico tem início a partir da delimitação do mesmo, isto é; por sua apropriação como território; em parte determinado pela necessidade e posse de recursos naturais para a conquista das condições de sobrevivência, por outra parte, por sua ocupação física como habitat. Neste instante, na origem, a defesa territorial é exercida diretamente pelos membros da coletividade. Noutro extremo, como já ocorre desde a criação do Estado, quando há população fixada territorialmente e socialmente organizada para produção de riquezas, cada indivíduo não mantém mais uma relação de domínio direto e repartido com o restante da coletividade sobre o território que habita. Neste momento, a defesa territorial passa a ser realizada por uma configuração social voltada exclusivamente para a organização e manutenção do poder.

Observa-se que, historicamente, a concepção de território associa-se a idéia de natureza e sociedade configuradas por um limite de extensão do poder.

Contemporaneamente, fala-se em complexidades territoriais, entendendo território como campo de forças, ou "teias ou redes de relações sociais". Segundo Souza (1995), não há hoje possibilidade de conceber "uma superposição tão absoluta entre espaço concreto com seus atributos materiais e o território como campo de forças". Para este autor, "territórios são no fundo relações sociais projetadas no espaço". Por conseqüência, estes

espaços concretos podem se formarem ou se dissolverem de modo muito rápido, podendo ter existência regular, porém periódica, podendo o substrato material permanecer o mesmo.

O conceito de território norteou na Geografia perspectivas analíticas vinculadas à idéia de poder sobre um espaço e seus recursos; o poder em escala nacional: o Estado-nação. Mais recentemente, este conceito indica possibilidades analíticas que não deixam de privilegiar a idéia de dominação-apropriação de espaço. Esta flexibilização do conceito permite tratar de territorialidades como expressão da coexistência de grupos, por vezes num mesmo espaço físico em tempos diferentes (isto é observado no espaço indígena kaingang na Microrregião Geográfica de Erechim).

Trata-se de uma dimensão do espaço geográfico que desvincula as relações humanas e sociais da relação direta com a dimensão natural do espaço, extraindo deste conceito a necessidade direta de domínio, também dos recursos naturais, como se expressa na concepção clássica de território. A natureza, enquanto recurso associada à idéia de território, já não é mais necessária.

Nestas territorialidades, a apropriação se faz pelo domínio de território, não só para a produção, mas também, para a circulação de uma mercadoria, a exemplo das territorialidades por vezes estudadas, como o território indígena. Estas novas territorialidades apresentam-se como voláteis e constituem parte do tecido social, expressam uma realidade, mas não substituem a dominação política de territórios em escalas mais amplas. Devendo essas, para serem explicadas e não somente descritas, serem inseridas em espaços de dimensão relacional.

Cabe ressaltar que paisagem tem sido entendida por alguns autores diferentemente de ambiente como proposto pela Ecologia, nele o homem se inclui não como ser naturalizado, mas, como um ser social produto e produtor de várias tensões ambientais.

Os geógrafos, posteriormente, conceberam uma geografia que propunha a conjunção do natural e do humano, transformando o espaço geográfico em um conceito que expressa à articulação natureza e sociedade, ou seja, constituíram um objeto de interface entre as ciências naturais e as ciências sociais

Em inúmeras obras geográficas, o conceito de espaço geográfico expressou-se através da concepção de paisagem, região, território, lugar. Humboldt (1862), ao falar em Geografia Física, referia-se à paisagem natural. A expressão do geográfico encontra-se representada no conceito de espaço geográfico, conforme referido por Santos (1997). Este conceito expressa a articulação entre natureza e sociedade. Trata-se neste caso, de uma concepção de natureza denominada de natureza artificial ou tecnificada. Para Santos

(1997), o período atual, período "Técnico Científico Informativo" não permite pensar a natureza como primariamente natural ou melhor, como decorrente de processos que advêm exclusivamente de sua auto organização.

A presença do homem concretamente como ser natural e, ao mesmo tempo, como alguém oposto à natureza, promoveu/promove profundas transformações na natureza mesma e na sua própria natureza. Isto exige uma reflexão efetiva sobre o que é natureza hoje.

Santos (1997) qualifica a natureza denominando-a de natureza artificial ou tecnicada ou, ainda, natureza instrumental. Isto porque a técnica no seu estágio atual permite a intervenção, não só nas formas, como nos processos naturais. Alguns exemplos cabem para melhor ilustrar: a intervenção no ciclo de maneira generalizada, seja entre os homens, onde a necessidade do relógio na vida diária constitui um exemplo expressivo, seja entre os animais e vegetais através da aceleração nos processos de produção e reprodução destes para o consumo humano.

Além deste exemplo, cabe registrar a constituição de sementes transgênicas, assim como a transmutação de animais (ovelha Dolly), entre tantos outros mais comumente lembrados, o efeito estufa e a camada de ozônio (na Climatologia), as águas superficiais contaminadas (na Hidrologia) e os depósitos tecnogênicos (na Geomorfologia e na Geologia). Tratar-se-ia a natureza, nesta circunstância, não mais como uma dimensão de interface com a sociedade, mas como uma dimensão de transmutação e transfiguração. Assim, uma natureza possuída pelo homem se transfigura, adquire outra dimensão.

O espaço geográfico é dinâmico. Sua dinâmica é representada pelo movimento, no sentido de expressar a concepção de que: o espaço geográfico pode ser lido através do conceito de paisagem e ou território, e ou lugar, e ou ambiente; sem desconhecer que cada uma dessas dimensões está contida em todas as demais. Paisagens contêm territórios que contêm lugares que contêm ambientes valendo, para cada um, todas as conexões possíveis.

Se de um lado pode-se trabalhar com o recorte do espaço geográfico, de outro lado esses recortes poderão mais unir o discurso geográfico, do que separar. Isto porque cada um deles enfatiza uma dimensão da complexidade organizacional do espaço geográfico: o econômico/cultural (na paisagem), o político (no território), a existência objetiva e subjetiva (no lugar) e a transfiguração da natureza (no ambiente). Não obstante, nenhum deles prescinde das determinações expressas em uns e em outros.

O território kaingang não se resumia ao espaço físico que garantia a sobrevivência material. Tão importante quanto esta, a territorialidade dependia de condições que

propiciassem a reprodução do seu ethos enquanto caçadores-coletores e cultivadores, de acordo com padrões estabelecidos culturalmente. Nesse sentido, a mobilidade também é uma característica kaingang, que migravam em busca de recursos e terras adequadas para reprodução do seu modo de vida tradicional. Tendo como referência à aldeia fixa (ema) construía o acampamento provisório (wãre) em busca da caça-pesca e coleta, sendo que aldeia nunca era abandonada por completa, sempre permanecendo algumas famílias. Outro dado importante que deve ser levado em conta que contribui para uma concepção ampla de território é o vínculo entre os vivos e os mortos. Território kaingang é também onde estão enterrados seus antepassados e onde pretendem enterrar umbigos. Sendo assim, a concepção cultural de território para os kaingang ultrapassa a concepção de terra dos não-índios, voltada prioritariamente para obtenção de lucro (TOMMASINO, 1995).

2.3 Cultura Kaingang e a paisagem

Castoriadis (1986) traz outra questão importante a ser pensada sobre o que significa uma sociedade, o que ela é, e como a vemos, em suas palavras: A sociedade não é nem coisa, nem sujeito, nem idéia – e tampouco coleção ou sistema de sujeitos, de coisas e idéias. Esta constatação facilmente parece banal para aqueles que facilmente se esquecem de perguntar como e porque se pode então falar de uma sociedade e desta sociedade.

Busca-se referenciar a sociedade, enquanto uma possibilidade de ligar cultura com paisagem.

Neste momento, pode-se pensar que os kaingang formulam seu próprio conceito de patrimônio e de espaço territorial e de uso desse espaço e dos lugares que ocupa a partir da sua construção social e não de outra. Então ao estudar estes grupos, mesmo em nível arqueológico, fica sendo necessário um esforço para se tentar entender esses outros modelos conceituais e essas outras categorias para entender uma lógica que não é a dominante, mas que precisa explicar para a sociedade, não para os kaingang, pois para eles é do jeito deles que as coisas acontecem, mesmo que próximo estejam outros traços culturais, que se incorporam, porém não modificam os seus.

Castro (2002) diz que é aí que se entra numa outra questão: ser um estranho naquela sociedade para explicá-la para a sociedade estranha. Não se pode ser um kaingang para explicar os kaingang para os ocidentais, porque precisamos traduzir as formas de entendimentos desse outro para nós mesmos.

O geógrafo, o historiador ou o etnólogo devem obrigatoriamente tentar compreender o universo dos kaingang, natural e social, tal como era vivido por eles, tentando explicá-lo, abster-se de introduzir determinações que não existem para essa cultura (conscientemente ou não conscientemente).

Assim, o desafio é perceber essas categorias do outro, entendê-las e traduzi-las, para que a nossa sociedade às entenda, também.

Um kaingang nasce assim, tem sua educação feita dentro dos moldes de sua sociedade e suas funções então ele a entende muito bem, o que não entende são as categorias da sociedade externa impostas sobre ele, como é o caso do conceito de patrimônio e de território. Há muitos problemas nesse diálogo, principalmente quando o assunto diz respeito a demarcações territoriais ou direitos sobre exploração e manejo ambiental, pois entra em choque aí o entendimento que a sociedade nacional brasileira tem

dessas categorias e os “outros”, e entram aí as funções dos especialistas, dos cientistas sociais, arqueólogos, etnólogos, etc. para a explicação desses elementos para ambas as sociedades em questão.

Quando se estuda uma sociedade carregada de sua cultura, como no caso os kaingang, o que se pode procurar entender é quais são as lógicas que regem as categorias e conceitos patrimoniais dos kaingang e de outros grupos indígenas, o suficiente para poder lançar mão de uma explicação plausível para a sociedade nacional.

Deve-se pensar os povos indígenas como comunidades tradicionais englobadas por políticas públicas e ações do Estado Nacional sobre suas práticas econômicas, sociais e culturais e onde as paisagens, os sítios arqueológicos, os lugares e as áreas de conservação ambiental são construções sociais, humanas, portanto, não há lugares determinados naturalmente que agregam essas funções. Na verdade são recortes produzidos pelos técnicos e pelas metodologias das ciências envolvidas que criam essas categorias e as classificam como patrimônio humano (cultural). Só que as pessoas do lugar, a comunidade em si e não apenas a acadêmica, pouco participa da construção desses elementos, dessas categorias. Em geral ela observa, de longe, o trabalho do técnico e aceita, de longe, as definições dadas por este técnico sobre o espaço em que vive. Raras vezes parte da própria comunidade elencar os elementos e artefatos – sejam eles objetos de uso cotidianos ou casas, ruas, praças, etc... – que devem ser considerados patrimônio e serem preservados. Quem dá as cartas aqui, geralmente é o pesquisador, aliado muitas vezes ao poder público, aquele que detém o conhecimento técnico para dizer o que é e o que não é patrimônio, o que é e o que não é cultura.

As comunidades indígenas quase nunca são consultadas para determinar o que vai ser considerado como patrimônio indígena pelos técnicos responsáveis por essa questão. Há muito pouco tempo, se tem tido alguns indícios de diálogo, geralmente mediados pelos antropólogos, para tratar desses assuntos, já que há uma demanda das próprias comunidades indígenas pela participação deles nessas premissas.

Essa forma de expor que estão se sentindo oprimidos dentro das áreas territoriais que ocupam pela necessidade de expansão das redes urbanas, demonstra a preocupação em preservar esses “lugares” de história indígena, principalmente kaingang.

Com relação ao modelo de ocupação colonial - que remonta há cinco séculos - este se sobrepôs a alguns milênios de ocupação anterior da territorialidade indígena kaingang.

Percebe-se que há um conhecimento geográfico específico desse povo, assim como outros povos também têm seus próprios conhecimentos e classificações a respeito do mundo que os cerca.

O antigo padrão de relação do kaingang com o lugar, o espaço e a paisagem, entendido aqui como a relação do homem com o meio ambiente, transformou-se à medida que suas terras passam a ser delimitadas a partir do século XIX, momento este que são constituídos os aldeamentos (atuas terras indígenas). Fruto da necessidade de liberação de terras para a chegada dos colonizadores alemães (1824) e posteriormente italianos (1875), o Rio Grande do Sul reuniu o maior número de indígenas num mesmo espaço territorial.

Apenas para situar conjunturalmente, cita-se que o processo demarcatório das Terras Indígenas kaingang estendeu-se durante a administração do então Serviço de Proteção ao Índio (SPI) criado em 1911, órgão federal responsável pela questão indígena em todo o Brasil, até sua extinção em 1967, ano em que é criado a Fundação Nacional do Índio. Porém, mesmo ocorrendo à garantia das terras tradicionalmente ocupadas pelos kaingang, que num primeiro momento foram cobiçadas pelos colonizadores, interessados em áreas mais planas e de campos propícias à exploração agropecuária, a redução do território impossibilitava cada vez mais a reprodução do modo de ser tradicional kaingang (caçador-coletor-cultivador). A relação dos kaingang com o meio ambiente tem a ver com sua concepção cultural de paisagem.

O processo histórico de ocupação das Terras Indígenas pelos kaingang e também por não-índios e o contato interétnico permanente, ocasionou uma transformação na relação dos kaingang com o meio ambiente e conseqüentemente da paisagem, fundamental para a reprodução e manutenção da sua cultura. Aliado a este processo, a atuação do próprio órgão indigenista oficial (SPI/FUNAI) foi no sentido de incorporar a comunidade indígena dentro de uma lógica individualista e produtivista como da sociedade regional.

A política adotada pelo SPI estava calcada num sistema de troca que tinha uma significação no próprio sistema indígena (princípio da reciprocidade), uma que as relações amistosas se faziam tradicionalmente através da troca entre os grupos.

Há, porém, um forte movimento de resgate e valorização da cultura kaingang, principalmente para que os mais jovens tenham acesso a saberes que sempre foram transmitidos ao longo das gerações. Apesar de imposição dos indígenas da medicina alopática através da implantação de postos de saúde dentro das TIs kaingang, e, conseqüente dependência em relação às drogas farmacêuticas, a criação das escolas primeiramente com o objetivo de integrar os indígenas à sociedade envolvente e a

introdução de Igrejas, os kaingang lutam pela manutenção do seu modo de ser tradicional. Exemplo disso são o trabalho dos professores indígenas nas escolas, a confecção de artesanato e realização de ritos/cerimônias que revelam o esforço dos kaingang na reafirmação e manutenção da sua cultura.

De uma maneira geral, os traços culturais presentes nos dias atuais mostra que a paisagem está comprometida pela modernização da agricultura, pela urbanização, industrialização, por toda uma política que cria soluções temporárias de riqueza. Aumentaram-se as necessidades, os valores que permitem a qualidade, mas não se aumentou a cultura. Desta forma pode-se identificar que a cultura e a paisagem estão intimamente relacionadas e representam a identidade cultural de um povo e, por conseguinte de um país e que sem cultura, sem identidade cultural não há independência.

2.4 O conceito de lugar

O lugar é outro conceito, operacional em Geografia. Tendo como base a Cartografia, consiste na escala local; a dimensão pontual. Por muito tempo, a Geografia tratou o lugar nesta perspectiva e considerou-o como único e auto-explicável.

Recentemente, o lugar é resgatado na Geografia como conceito fundamental, passando a ser analisado de forma mais abrangente. Lugar constitui a dimensão da existência que se manifesta através "de um cotidiano compartilhado entre as mais diversas pessoas, firmas, instituições—cooperação e conflito são à base da vida em comum". Trata-se de um conceito que remete a reflexão da relação com o mundo. Esta relação era local-local agora é local-global. (SANTOS, 1997).

O conceito de lugar induz a análise geográfica a outra dimensão - a da existência-"pois refere-se a um tratamento geográfico do mundo vivido" (SANTOS, 1997). Este tratamento vem assumindo diferentes dimensões. De um lado, o lugar se singulariza a partir de visões subjetivas vinculadas a percepções emotivas, a exemplo do sentimento topofílico (experiências felizes) das quais se refere Tuan (1975). De outro, o lugar pode ser lido através do conceito de geograficidade, termo que, segundo Relph (1979), "encerra todas as respostas e experiências que temos de ambientes na qual vivemos, antes de analisarmos e atribuímos conceitos a essas experiências". Isto implica em compreender o lugar através das necessidades existenciais (localização, posição, mobilidade, interação com os objetos e/ou com as pessoas). Esta perspectiva identifica-se com a corporeidade e, a partir dela, o estar no mundo, no caso, a partir do lugar como espaço de existência e coexistência.

O lugar também pode ser trabalhado na perspectiva de um mundo vivido, que leve em conta outras dimensões do espaço geográfico, conforme se refere Santos (1997), quais sejam os objetos, as ações, a técnica, o tempo:

no lugar, nosso próximo, se superpõe, dialeticamente ao eixo das sucessões, que transmite os tempos externos das escalas superiores e o eixo dos tempos internos, que é o eixo das coexistências, onde tudo se funde, enlaçando definitivamente, as noções e as realidades de espaço e tempo.

Resulta daqui sua visão de mundo vivido local–global. Para o autor, o lugar expressa relações de ordem objetiva em articulação com relações subjetivas, relações verticais resultado do poder hegemônico, imbricadas com relações horizontais de coexistência e resistência. Daí a força do lugar no contexto atual da Geografia.

Para Thiesen (2000): os lugares são aqueles elementos onde mais frequentemente os arqueólogos costumam centrar suas pesquisas: trata-se de onde as coisas estão, ou dito de outra forma, daqueles locais cuja materialidade torna-os unidades arqueologicamente identificáveis pelos seus vestígios no solo. Pode ser uma casa, uma rua, uma praça, uma lixeira coletiva. O lugar é algo concreto e mensurável. Possui limites nítidos e bem determinados e pode ser definido enquanto objeto (espacial) de práticas sociais. O espaço vai além do físico e mensurável. Antes de tudo, ele designa, nas palavras de Da Matta (1987) “esferas de ação social, províncias étnicas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados”.

O espaço inclui um componente imaginário fundamental e só se define através de contrastes, oposições e complementaridades e não pelo uso de uma fita métrica. O espaço tem, pois, características imateriais que fazem com que a tarefa de reconhecê-los seja bem mais complexa que no caso dos lugares.

Em função disto, pode-se dizer que os “lugares” dos kaingang se marcam pela presença de determinados elementos materiais como as florestas subtropicais do Brasil Meridional de onde os kaingang obtinham os seus meios de vida. Cada atividade de caça, coleta, cultivo e pesca apropriavam-se do calendário natural sobre o qual articulavam-se todas as atividades econômicas e sócio-cerimoniais. A *Araucária angustifolia* era, por exemplo, uma identificação natural que para eles marca os lugares de antigas aldeias que hoje não são mais ocupadas pelo grupo pois estão em mãos de outros donos (imigrantes e descendentes), bem como outras plantas como a erva mate no meio da mata marcando a presença dos kaingang naquele “espaço”.

O lugar para escolhido para viver pelos kaingang implicava necessariamente algumas pré-condições geomorfológicas para que pudesse efetivar-se como espaço de reprodução da vida social e conseqüentemente a manutenção da sua cultura.

2.5 A identidade na sociedade contemporânea

Antes de se analisar uma determinada identidade, faz-se necessário primeiro compreender conceito desta. De acordo com Cuch (2002) a identidade está relacionada ao sistema social. A identidade social de um indivíduo se caracteriza pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social: vinculação a uma classe sexual, a uma classe de idade, a uma classe social, a uma nação, entre outros. A identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente.

O que se percebe é que a identidade é capaz de dar sentido ao indivíduo. É a partir da dela que o sujeito terá o seu lugar no mundo social. Por isso, como ainda aponta o autor, a identidade é resultante de um processo de identificação acompanhado da diferenciação, isto é, não há identidade em si mesma, uma vez que a identidade surge sempre em uma relação de alteridade a uma outra.

Na sociedade contemporânea, o surgimento de fatores como evolução da tecnologia, novas formas de comunicação, desencadearam mudanças sociais e culturais. Como considera Harvey (2003), a vida moderna está permeada pelo sentido do efêmero, do fragmentário e do fugidio e isso ocasiona profundas conseqüências. O conflito do sujeito com o seu próprio “eu” pode ser visto como uma dessas principais conseqüências.

Hall (2005) explica que a identidade do indivíduo contemporâneo está cada vez mais se desmembrando e entrando em colapso. “O sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável está se tornando fragmentado: composto não de uma única, mas de várias identidades”.

Assim sendo, as identidades do indivíduo na contemporaneidade estão se tornando fluidas e variam de acordo com os interesses de cada sujeito social.

Para Lemos (2004, p.83), “A socialidade contemporânea vai estabelecer, então, como um politeísmo de valores onde o indivíduo desempenha papéis, produzindo máscaras dele mesmo, agindo numa verdadeira teatralidade quotidiana”.

Esse politeísmo de valores está diretamente ligado à era da tecnologia onde as informações são capitadas em tempo real. Tudo é muito descontínuo. Ela disponibiliza um fluxo enorme de informações e interação de várias culturas, portanto várias identidades. Isso atualmente, afeta o modo de pensar das pessoas.

2.6 A oralidade

Busca-se Moniot (1979) e Pollak (1992) para conceituar a oralidade, cuja aglutinação de pensamentos permite defini-la como sendo tudo aquilo que é transmitido pela boca e pela memória (entendida como acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade a qual a pessoa se sente pertencer). Esse pode ser um saber difuso em cada sociedade, transmitido mais ou menos amplamente, pela educação e em favor das circunstâncias práticas da vida.

A oralidade se dava na língua materna da comunidade que sustentava todos os aspectos culturais, constituindo um forte fator de identidade étnica, assim a língua materna da comunidade é um dos componentes mais importantes da sua cultura, constituindo o código com se organiza e mantém integrado todo o conhecimento acumulado ao longo das gerações.

Nas sociedades indígenas o conhecimento da cultura e tradição é passado de geração em geração através da oralidade, é assim que os mais velhos repassam seus mitos, modos de confeccionar o artesanato, aprendizado de ervas medicinais e a falar a língua kaingang, dentro outros que eram apreendidos na prática.

Muitas comunidades kaingang só conheceram as escolas nas décadas de 40 e 50 e algumas até mesmo após este período. As escolas ficavam sob a responsabilidade do SPI, sendo que o ensino repassado era idêntico àquele das escolas rurais, pois desde o princípio a educação-formal esteve voltada para o saber o saber do não-índio, o indígena fica assim, sem conhecer o quanto é importante a forma de viver do seu povo, sendo desta forma, subjugado culturalmente.

A partir da Constituição Federal de 1988 há uma diferenciação na educação uma vez que é dado ao indígena o direito de ensino diferenciado que contemple processos próprios de aprendizagem na sua língua materna.

A perpetuação da língua indígena, em vista de que os mais velhos começam a morrer, é repassada à escola, que fica encarregada pela sua difusão. É comum ver professores incentivando seus alunos a participarem da preservação de sua cultura.

À escola indígena incube o papel de manter e ampliar a cultura ainda que próximas de uma cultura urbana globalizada, função que anteriormente era da oralidade e que atualmente acontece com menor frequência.

3 A TERRITORIALIDADE KAINGANG

3.1 Territorialidade

Raffestin (1993) observa que a noção de territorialidade é complexa e que a história deste conceito em Geografia humana ainda está por ser feita. Ela nos veio dos naturalistas, que sempre abordaram a territorialidade animal e não a humana. Embora tenha sido sondada a mais ou menos três séculos, a noção de territorialidade só foi explicitada em 1920, por Howard que a definiu como: *A conduta característica adotada por um organismo para tomar posse de um território e defendê-lo contra os membros de sua própria espécie.*

Ela reflete a multidimensionalidade do “vivido” territorial pelos membros de uma coletividade nas sociedades em geral. Segundo ele os homens vivem ao mesmo tempo o processo e o produto territoriais por meio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas. Todas elas são relações de poder uma vez que existe interação entre os agentes que buscam modificar tanto as relações com a natureza como as relações sociais, o que significa dizer que tanto os animais, as plantas, os corpos celestes, enfim todos os integrantes do mundo natural, como também todo o conjunto de interações que possam existir numa sociedade independente de sua organização social possuem uma hierarquia de poder, da qual emanam conseqüências desta ordenação. Sem se darem conta disso, os atores também modificam a si próprios. É impossível manter qualquer relação que não seja marcada pelo poder.

Nas Ciências Humanas a noção de territorialidade foi tratada pelos autores que abordaram as relações humanas com o espaço ou com o território. Raffestin (1993), por exemplo, arrisca uma definição.

Diz que territorialidade é:

[...] um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo em vias de atingir a maior autonomia possível, compatível com os recursos do sistema. [...] essa territorialidade é dinâmica pois

os elementos que a constituem [...] são suscetíveis de variações no tempo. É útil dizer, neste caso, que as variações que podem afetar cada um dos elementos não obedecem às mesmas escalas de tempo. Essa territorialidade resume, de algum modo, a maneira pela qual as sociedades satisfazem, num determinado momento, para um local, uma carga demográfica num conjunto de instrumentos também determinados, suas necessidades em energia e em informação. As relações que a constitui podem ser simétricas ou dessimétricas, ou seja, caracterizadas por ganhos e custos equivalentes ou não. Opondo-se uma à outra, teremos uma territorialidade estável e uma territorialidade instável. Na primeira, nenhum dos elementos sofre mudanças sensíveis a longo prazo, enquanto na segunda todos os elementos sofrem mudanças a longo prazo. Entre essas duas situações extremas teremos os outros casos, nos quais um ou dois dos elementos podem mudar, enquanto o outro ou os outros permanecem estáveis.

Na citação acima o autor usa a expressão dessimétricas referindo as desigualdades da territorialidade. O oposto vale para relações simétricas. Mostra que pode ocorrer igualdades e desigualdades por conta da própria dinâmica territorial. Quanto às situações extremas procura materializar essas desigualdades pois aceita que são possíveis os opostos, as contradições na construção da territorialidade.

Brunet *et al* (1993) define territorialidade em duas acepções: a primeira o define como aquilo que pertence propriamente ao território considerado politicamente, ao conjunto das leis e regulamentos que se aplicam aos habitantes de um dado território (por exemplo a territorialidade das leis, dos impostos, domínio de ação dos advogados etc) e aos quais apenas a “exterritorialidade” permite fugir.

A segunda acepção define territorialidade como relação individual ou coletiva com um território considerado como “apropriado”, no sentido de “tornado propriedade”. A territorialidade não deveria ser confundida, entretanto, com a defesa elementar do espaço necessário à sobrevivência. A identificação com o espaço é tomada no processo de socialização, sobressaindo-se da psicologia coletiva. Ela contribui para a elaboração da identidade do grupo. Contrariamente ao que acontece com as “raízes”, estes princípios são “portáteis”, e permitiram aos migrantes, pioneiros e outros grupos, reconstituir seus horizontes e anseios em novos espaços, ao se apropriarem de novos territórios. Isto é o que permite, inclusive, a cada migrante que se desloca em novos espaços, no interior de uma mesma nação, de uma cidade para outra, refazer seu “território”. Portanto, a territorialidade parece ser um elemento útil à coesão dos grupos sociais. Por outro lado, ela é uma fonte ou um apoio a hostilidades, exclusões, ódios. E acrescenta ainda:

A territorialidade tem alguma coisa de animal (ou de vegetal, vide o termo raízes) e o progresso da humanidade consistiu notadamente em se despojar da territorialidade exacerbada – ou a relacioná-la a um campo na escala de todo o globo. Um pouco de territorialidade cria a socialidade e a solidariedade, muita territorialidade as assassina. Estudar os territórios é um bom modo de lutar contra o terrorismo do territorialismo.

Sack, (1986) por sua vez, enfatiza a dimensão política e o papel dos limites ou fronteiras onde territorialidade significa : [...] *a tentativa, por um individuo ou um grupo, de atingir, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relacionamentos através da delimitação e afirmação do controle sobre uma área geográfica.*

E continua, “circunscrever coisas num espaço ou no mapa” permite identificar “lugares, áreas ou regiões no sentido comum, mas não cria em si mesmo um território. Esta delimitação se torna um território somente quando suas fronteiras são utilizadas para afetar o comportamento através do controle do acesso”. Assim, a noção de territorialidade, para Sack, cumpre, ao mesmo tempo, os papéis de classificação (relacionada à área), de comunicação (relacionada às fronteiras) e de controle ou “aprisionamento”. Vê-se, assim, que nem todo espaço delimitado deve ser compreendido como um território, nem como tal se constitui.

3.2 Memória e tradições

Embora nem todos os povos conseguiram se manter ligados aos seus traços culturais de forma indissociável, alguns permanecem e são diversos os fatores que agem para que mesmo com o passar do tempo a cultura permaneça inatingível às manifestações e incorporações de transformações ou adaptações prementes a força da aculturação tecnológica.

É possível, porém, permanecer em sua cultura original sem isolar-se, o fato é, que as relações sociais pós-modernas homogenizam as relações, as culturas, os saberes.

Desta forma, a noção que se tem de cultura, deve levar em conta não apenas os indivíduos isolados ou as características particulares de cada um, mas um grupo de indivíduos que constituem uma comunidade em um espaço determinado, contínuo e amplo. Além disso, devem ser consideradas também as características de crenças e de comportamentos comuns dos indivíduos que formam as comunidades.

Cada cultura tem uma forma diferente de interpretar fenômenos comuns. E isso só acontece pelo fato desta passar de um para o outro do mesmo grupo, que num ato contínuo ao repassar enriquece e pode até aperfeiçoá-la nunca porém, perdendo sua essência.

Assertiva acima é corroborada por Claval (2002) quando se refere em especial a cultura indígena, dizendo que esta, a cultura, se manifesta de forma bem expressiva, através da pintura corporal, na qual o grupo expressa seus desejos, seus mitos, sua forma de pertencimento e inserção no grupo, isto é, a metade exogâmica à qual cada indivíduo pertence. Por isso, pode-se dizer que o papel da cultura está mais voltado a reinterpretar o espaço do que desenhá-lo.

Com relação ao indígena kaingang, a transmissão da cultura se dá em diferentes etapas, pois em cada período de sua vida recebe determinados ensinamentos e responsabilidades específicos a faixa etária à qual pertence.

Para exemplificar, às crianças cabem poucas responsabilidades e obrigações. A partir dos dez anos de idade, é o momento em que devem ser repassados ensinamentos referentes a confecção do artesanato. Esta obrigatoriedade do aprendizado atinge a todos os elementos do grupo. Quando chega na fase adulta, o menino passa a ser responsável pela proteção e manutenção de sua família e do grupo. Nesta fase, a menina, por outro lado, deve se casar, constituir e ser responsável por uma família.

Para os kaingang os velhos são considerados autoridades, símbolos de sabedoria são conselheiros dos demais. A distinção é feita por conta de que estes têm guardado em sua memória as tradições mais antigas. São os conhecedores dos impecilhos e das dificuldades que a vida pode trazer.

Assim, cabe aos mais velhos contar as lendas e os mitos sobre origem do povo kaingang, por exemplo. Estes relatam através das lendas e mitos a maneira como eles vêm e entendem o mundo que os cerca, e também o mítico.

Nötzold e Manfroi (2006, p.27), fazem um resgate de histórias, através de depoimentos, que demonstram como os indígenas vivenciam esse mundo mítico.

Segundo informações de índios mais velhos da comunidade, no momento a dona Divaldina; o povo kaingang se originou do buraco da terra, é por isso que nós Kaingang temos a cor de pele da terra. Temos informações que nasceram dois grupos: o primeiro grupo é o grupo dos altos, e o segundo grupo de pessoas, são baixinhos.

A partir de seu nascimento, o nosso povo começa a aprender com a natureza. Os animais tem e muito na transmissão da tradição, das danças, as marcas tribais Kamé e Kanhru.

As referidas marcas surgem através dos kujá (pajé) e as tintas são feitas do carvão das árvores, que para o Kamé é da árvore chamada pinheiro fág e para o Kanhuru é a sete sangria branca kegun.

Casamento: se o rapaz é Kanhru não pode casar com a moça Kanhru. Kanhru precisa casar com Kamé. Pessoas da mesma marca eram considerados irmãos. Sem o kujá (pajé) não pode ser realizado o kiki.

Os fogos são quatro; dois do Kamé e dois do Kanhru. O kamé faz fogo para Kanhru, e o Kanhru faz fogo para o Kamé.

Fabricar o choco Kamé, é Kanhru. O kujá (pajé) escolhe os peje através dos nomes. Quem batiza os nenês era o kujá (pajé). É importante ressaltar que eram muito respeitadas as marcas tribais. Os nomes em kaingang eram importantíssimos. Os nomes e as marcas eram a identidade do povo...

Dentre os mitos, a lenda é aquela que mais realismo traz a mente kaingang. Passada nos depoimentos dos mais velhos, correm pelas famílias, sentenciam às crianças comportamentos que o surrealismo traz.

Daquelas mais comuns, e que quase todo kaingang da Terra Indígena do Ligeiro já ouvir falar, esta é a do lobisomem (*Nigrêg Mág*), aliás, aos brancos também encantam e induzem ao cultivo do medo, lendas ou histórias desse tipo.

Na seqüência, é reproduzido o que Nötzold e Manfrói (2006, p.41) encontraram nos relatos feitos por indígenas kaingang a respeito.

Conta a lenda que:

Nas noites de lua cheia (não só nestas noites) um homem que carrega a sina de transformar-se no Lobisomem, lobo-homem.

Sua transformação ocorre a partir do momento em que o sujeito vai até determinado lugar, por exemplo, chiqueiro, galinheiro, estrabarias, tira sua roupa e rola no chão virando-se em uma criatura semelhante a um lobo ou cão peludo, olhos grandes, orelhas grandes caminha apoiando-se aos cotovelos.

O Lobisomen precisa cumprir toda a noite durante o período da quaresma a distância de sete léguas, e antes do primeiro cantar do galo ele desvira assumindo a forma humana novamente.

Dizem que o lobisomem é um ser muito perigoso às mulheres e aos recém-nascidos, pois das mulheres deseja comer-lhes os seios e por inteiro os recém-nascidos. O Lobisomem também se alimenta de dejetos de galinhas.

Conta-se ainda de que se o Lobisomem visitar uma casa e o dono lhe oferecer sal para vir buscar, se o homem que aparecer no dia seguinte, ele é o sujeito Lobisomem.

Outra informação importante a respeito do Lobisomem é de que na família onde nascer sete filhos homens, se o mais velho não batizar o último que nasceu, este será o Lobisomem.

Uma afirmação também feita a respeito deste temido ser é que se um homem entrar em luta física com o Lobisomem, e o mesmo for cortado pela unha do bicho, e o sangue espirrar na pelo do humano, o homem é que irá ser o Lobisomem e o outro se livrará da triste sina.

O Lobisomem tem muito medo de ouvir falar em espingarda, outra coisa também é que ele não passa em carreiros, somente em estradas.

O Lobisomem sempre foi motivo de união das famílias ao redor do fogo de chão, penetrando no mundo da imaginação e do medo de crianças, jovens e velhos.

É por meio da cultura que os indígenas conseguem reafirmar suas diferenças diante de outros grupos e assim resgatar sua autonomia.

Segundo Claval (2002, p.143) a cultura não é somente herança, ela tem também novos elementos, podendo-se dizer que ela é dinâmica, pois está em constante incorporação, ou seja, em permanente transformação.

Diante de tal contexto, é possível perceber que o indígena, a exemplo de outras culturas tribais ou não, também se adaptou a situações externas a sua cultura, o que não remete a uma perda de identidade. Pelo contrário, a diferenciação cultural do kaingang frente a outras culturas, especialmente aquelas advindas da globalização, oportunizam uma reafirmação maior da sua identidade cultural principalmente pelo estabelecimento das diferenças culturais.

Isto posto, retoma-se o ensejo das práticas culturais kaingang destacando-se as festas do pinhão, do milho, de reverência aos mortos (kiki), lembrando que o uso de bebidas alcoólicas é constitucionalmente proibido ao indígena, isto na prática não é observado, uma vez que é comum a embriaguez tanto em homens como nas mulheres, fato comentado por Ribeiro (1982, p.403,ss) quando diz que a embriaguez é praticamente a

única fonte de prazer comparável a que lhes proporcionava a cultura tribal. Só embriagados são capazes de evocar todas as motivações da vida.

Nas festas, o principal meio de externalizar suas emoções era o corpo, daí vêm às pinturas, os ornamentos e enfeites.

Um cerimonial presente e que cultua os antepassados, procurando reverenciá-los pela contribuição que deram à cultura kaingang é a “festa do kiki” que objetiva também fazer uma homenagem àquele que ficou só, ou seja, o viúvo(a). O ritual tem como objetivo evitar que a alma do falecido(a) fique rondando a aldeia, na tentativa de roubar a alma dos mais fracos e das crianças. A festa tem duração aproximada de três dias e tem a participação das metades kamé/kairu.

A embriaguez citada anteriormente provém não do álcool da cana-de-açúcar na forma de aguardente, mas da fermentação oriundo da mistura de milho com mel, cuja reação inclui tontura e alucinações.

Este ritual é conhecido por todos os kaingang do Rio Grande do Sul como o culto aos mortos, e é associado à “tradição indígena” e ao “sistema dos antigos” sendo praticado somente quando da solicitação de familiares dos falecidos, sendo necessário a solicitação conjunta das metades, que devem ter, obrigatoriamente entes envolvidos.

O ritual deve ocorrer entre os meses de janeiro e junho. O cocho (*konkéi*) utilizado na produção da bebida é feito de pinheiro (*Araucária augustifolia*) e deve comportar aproximadamente 70 litros de mel e 250 litros de água.

Tommasino *et al* (2008) ressalva que na festa do *Kiki* as metades tribais são separadas formando grupos de “consangüíneos classificatórios ou mitológicos”.

Em tempos pretéritos, um esporte muito praticado pelos kaingang consistia em uma luta entre os integrantes do grupo. Esta luta, realizada durante o dia, correspondia ao arremesso de porretes uns aos outros e, se a competição fosse realizada à noite, os porretes eram substituídos por tochas acesas.

Os tempos mudaram e atualmente o esporte praticado pelos kaingang é o futebol tanto por homens quanto pelas mulheres.

Também presente nas práticas culturais, o artesanato kaingang é uma das fontes de subsistência do grupo além de perpetuar uma atividade recebida de seus ancestrais. Está presente além da produção de cestos/balaios a confecção de miniaturas de animais silvestres e outros elementos da natureza.

Em relação à prática da caça utilizam de mecanismos (ceva – local preparado para atrair a presa) e instrumentos peculiares (armadilhas, apitos que imitam pássaros e animais

silvestres) a fim de capturar a presa desejada, porém muito desses artifícios foram se perdendo ao longo do tempo.

Exemplos de armadilhas são descritas por Joaquim (2008, p.29-32), eis algumas:

Armadilha para veado - *Kāme mÿ egje* (Figura 45):

Essa é a armadilha que sempre pegava veado para os kaingang.

O veado é muito veloz. Então, um dia os kaingang pensaram juntos. Os cachorros deles que sabiam caçar sofriam muito atrás do veado. Para eles era difícil (perseguir). E os kaingang ficavam com pena dos cachorros. E todos eles sabiam fazer fio também. Por isso disseram um para o outro:

- Vamos construir um fio maior do que aquele usado na armadilha para pássaros.

Então eles descascaram muitos pés de araticum, e fizeram um fio grosso, para fazer uma armadilha e colocar no caminho do veado. Pegaram uma vara reta, sem arrancá-la do chão, arcaram e amarraram num lugar onde o veado pula para passar um pau caído. A vara-gatilho também fica perto do tronco deitado. Dali dois dias, quando eles vão ver, o veado já está amarrado pelo braço, sua paleta está deslocada, mas ele não morreu. Então eles o matam e trazem para casa. Deu certo para eles a armadilha que fizeram para o veado. Todos então comeram carne com eles.

A partir daí, nossos kaingang sempre fazem armadilhas para o veado, nos lugares por onde tem bastante veado.

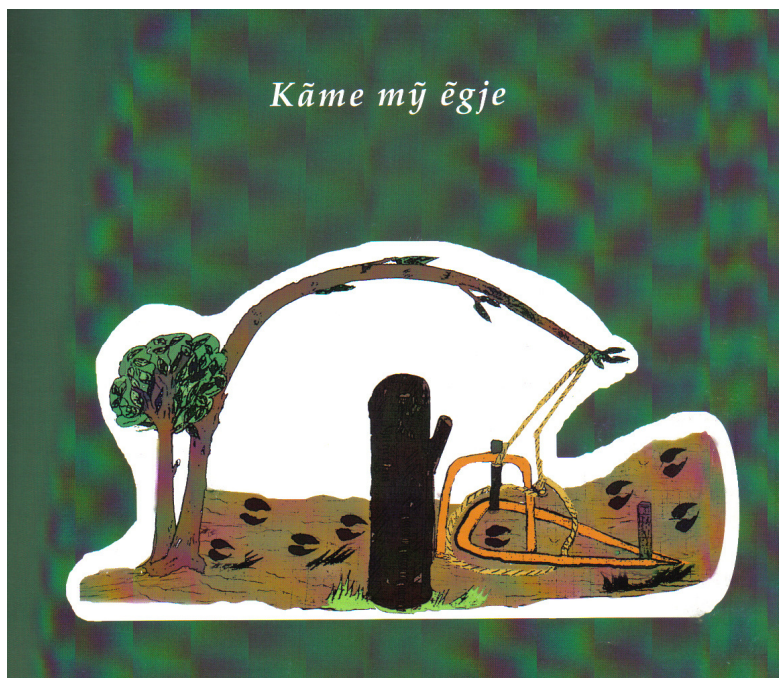


Figura 45 Armadilha para caçar veado

Fonte: Joaquim, 2008, p.27.

Armadilha na toca do tatu - *Fäfān kré jyró* (Figura 46)

Essa armadilha de caçar tatu é para colocar no caminho dele. Para o tatu não perceber a armadilha precisa colocar ela depois de um toco ou um galho no caminho do tatu.

Esta armadilha prende o tatu pelo pé, quando ele passa. Ela é armada cobrindo um buraco com gravetos retos que estão presos no meio de dois pauzinhos colocados no sentido contrário. O pauzinho de baixo dos gravetos ta preso na terra enquanto que o pauzinho que fica encima deles é encaixado em duas estacas fincadas no chão, uma de cada lado. Então o caçador enverga um galho onde amarrou uma corda e arma o gatilho da armadilha, que fica com a ponta entre os gravetos e escorada no pauzinho que está em cima deles. Depois de armar o gatilho o caçador usa a ponta da corda que está amarrada nele para preparar um laço que ele coloca em cima do vão que ficou aberto entre os gravetos. Quando tatu passa e pisa ali, o graveto empurra o pauzinho para cima; isso, dispara o gatilho, que laça a perna do tatu e deixa ele pendurado no galho.

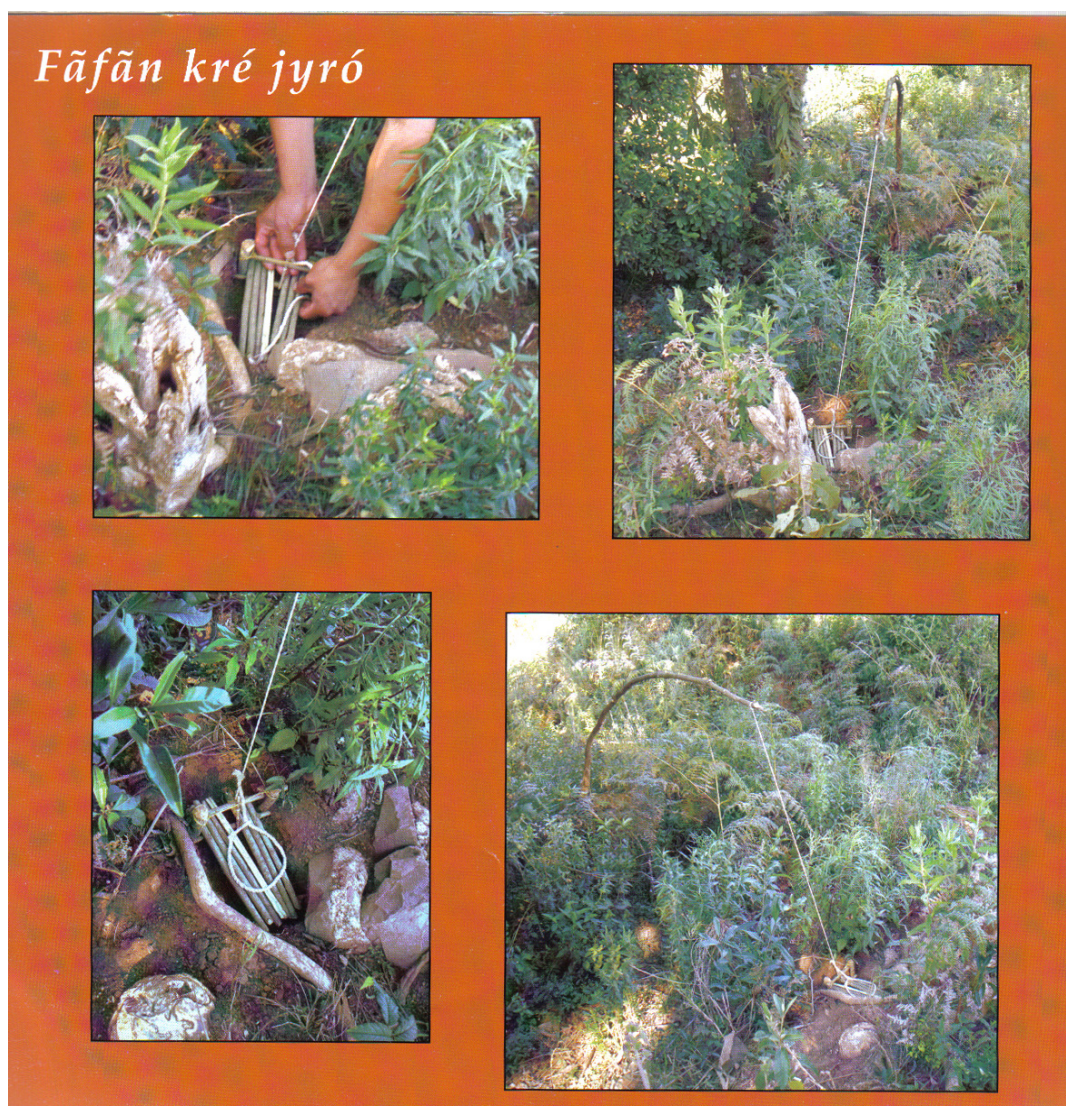


Figura 46 - Armadilha para caçar tatu

Fonte: Joaquim, 2008, p.30.

Outras armadilhas também são utilizadas pelos kaingang, entre elas estão: armadilha com isca de milho, para pegar pássaros maiores, os menores são pegos com trançado ou laços de taquara. Há armadilhas específicas para pássaros como o sangue-de-

boi, sabiás, a pomba-rola e o inambu que são capturados em armadilhas com dispositivos para apanhá-los pelo pescoço.

Para caça dos tatus (tatu-de-rabo-mole e tatu-mulita) são feitas armadilhas no caseiro (ninho) dos tatus (denominadas em kaingang de *mundéu*, feitas de troncos de coqueiros).

Casinhas de palha são construídas para cevar roedores comestíveis (preás, entre outros).

Um instrumento de caça popularmente conhecido é o arco, feito de madeira flexível. Há um ritual na preparação, pois segundo crêem, se alguma indígena cruzar sobre suas pernas quando estão preparando seus arcos este pode quebrar quando forem utilizá-lo, dessa forma, preparam seus arcos em lugares preferencialmente distante da circulação de pessoas, especialmente do sexo feminino.

Complemento indispensável do arco é a flecha, utilizada para caça terrestre e de pássaros, geralmente contendo em sua ponta espinhos, escamas ou outros componentes contundentes a fim de facilitar a penetração no alvo desejado como caça.

Para a pesca utilizavam o *pãri* (espécie de rede) feito de cipós.

Muito comum também é a prática de bater o cipó no leito do rio (para envenenar os peixes).

Na prática isso se dá através da baixa oxigenação causada pelo cheiro exalado do cipó na água dos rios, fazendo com os peixes fiquem tontos e por asfixia busquem a lâmina da água a fim de respirar oxigênio aéreo. Esta subida até a lâmina superior facilita a captura do peixe que tem sua habilidade de nadar afetada pelo efeito entorpecendo do cipó.

3.3 A Geografia e a educação indígena kaingang

A Geografia ao tratar das coisas do mundo e da vida, trata dos espaços construídos pelos homens, que em sua trajetória marcaram os lugares com os resultados da luta pela sobrevivência. Assim, é tarefa da Geografia a análise da cultura através de um olhar espacial sobre a realidade.

Este olhar espacial precisa dar conta de perceber e reconhecer os mecanismos que movem as pessoas e as coisas todas dos lugares para verificar e compreender as dinâmicas que se estabelecem. E acima de tudo, conseguir verificar que são os homens que geram esses movimentos todos, e que pela sua força e capacidade de organização e de condução dos seus destinos, terá influências maiores ou menores advindos da natureza, das decisões políticas, dos interesses econômicos e sobretudo culturais.

No caso dos indígenas, é necessário, além dos objetivos que os levaram a se territorializarem em “Terras Indígenas”, cada indígena carrega uma perspectiva de reprodução cultural e social que se reflete no espaço ocupado. Essa nova etapa de vida ou esse novo momento para os indígenas, representado pela comunidade Kaingang da Terra Indígena do Ligeiro, deve ser compreendido levando-se em conta as diferentes relações culturais estabelecidas entre homem x homem. Pois é essa relação que decifrará o Território Indígena Kaingang. Segundo Haesbaert (1999), diante da confusão de alguns autores que pregam o desaparecimento dos territórios com a simples debilitação da mediação espacial das relações sociais, os grupos sociais podem criar territórios em que a dimensão simbólica se sobrepõe à dimensão mais concreta, como a do domínio político que faz uso de fronteiras territoriais para se fortalecer.

Claval (1997) destaca que a orientação cultural na Geografia deve compreender como os grupos sociais constroem o mundo a sociedade e a natureza. Essa orientação cultural deve se interessar pela maneira como são estabelecidos critérios que separam os grupos sociais.

Cada pessoa torna-se um universo de posições e oposições que se entrecrocaram na dinâmica das transformações, de tal forma que, para compreender a alma do corpo cultural, responsável pelas representações espaciais, é necessário tomar como ponto de partida o homem e suas ações sociais no espaço.

O indígena, enquanto ser humano pertencente a um grupo étnico, diferenciado e historicamente perseguido, tem sua integração permanente com o espaço, obrigatória e imprescindível. É obrigatória, pois o seu manejo do território o impele a vagar na ânsia constante de viver de modo livre. Pelos fatos conseqüentes de uma maneira de assim viver, é bastante fácil compreender a necessidade do espaço para os indígenas.

Contudo, mesmo para os indígenas que se estabelecem como qualquer morador numa cidade, o espaço continua imprescindível, para a construção de suas moradias, para suas atividades e para suas relações sociais.

O território indígena foi concebido através de sua específica funcionalidade, que abriga um potencial ilimitado de significações sociais, as quais definiram os chamados espaços simbólicos. Além de sua funcionalidade, a dimensão territorial constitui e organiza resistência ou aceitação, que foram capazes de criar uma identidade territorial e servir como ponto de convergência de interesses evidenciando a diversidade de dimensões que tem o território.

A terra para as sociedades indígenas tem um significado que vai muito além de ser um meio de subsistência. Possui uma dimensão mítica, fundamenta a vida social.

Ao aplicar a teorização, em um dos trabalhos realizados com alunos índios, foi solicitado para que estes representassem a sua percepção do espaço.

Pode-se verificar que representam de forma mais relevante os aspectos que mais gostam e que mais estão associados a sua cultura, ao seu modo de ser. Entre eles os elementos naturais como árvores, rios e matas, plantações, o potreiro onde se cria os animais, a residência da família, o lugar onde fazem as festas e também o campo de futebol (figuras 47 e 48).

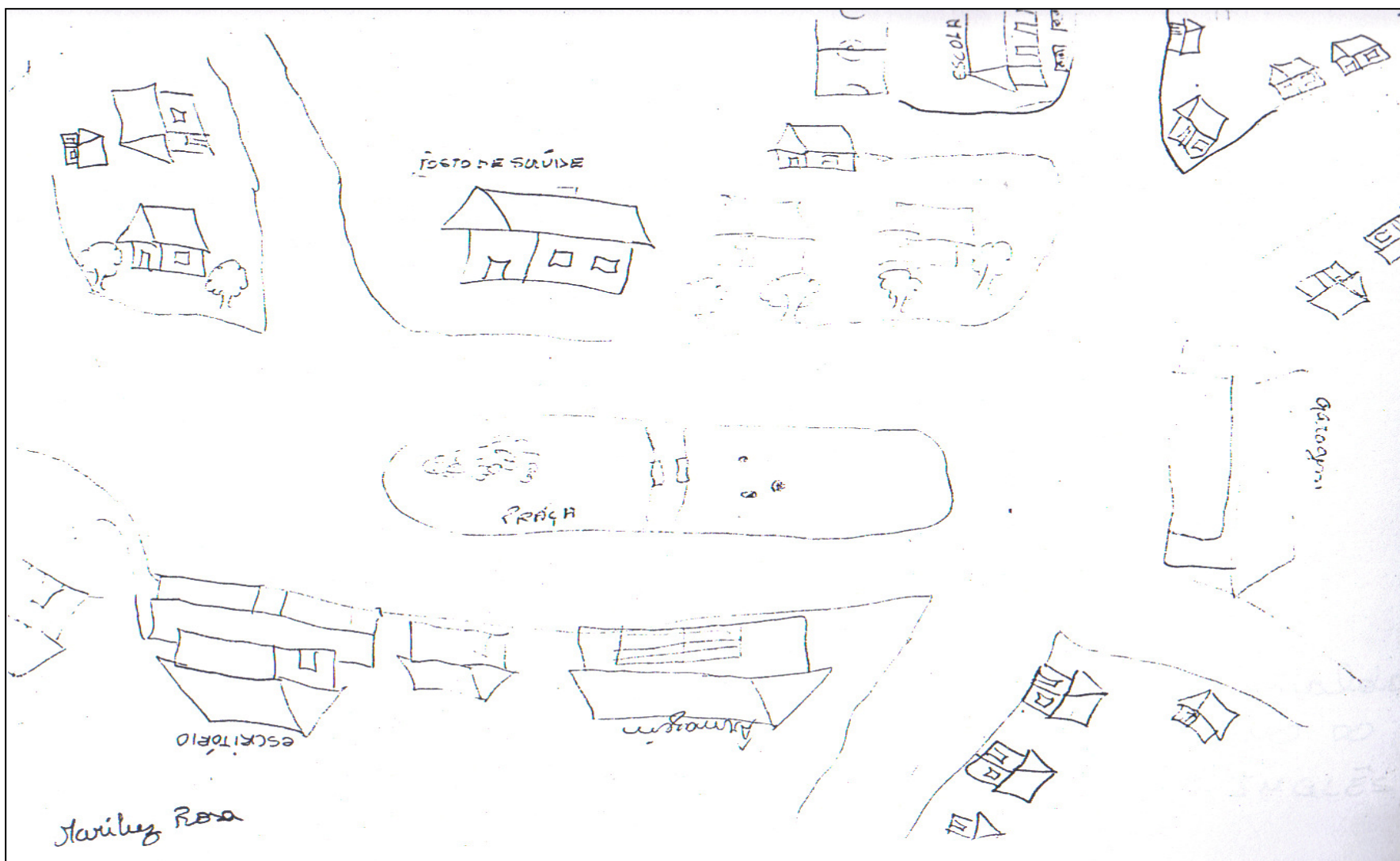


Figura 47 - Representação do espaço vivido (aluno do 1º ano Ensino Médio).
Fonte: Autora, 2004.

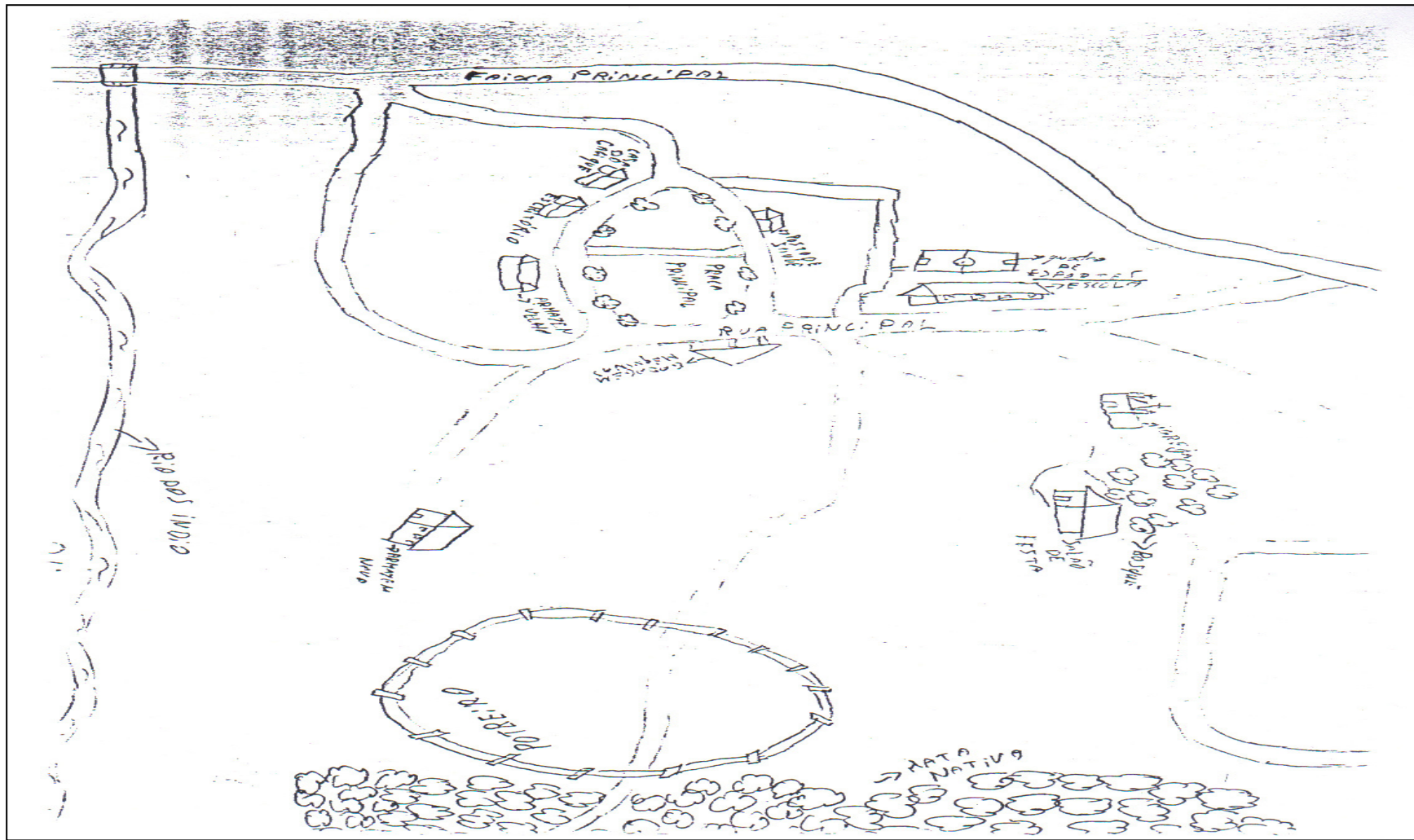


Figura 48 – Representação do espaço vivido. Aluno do 1º ano do ensino médio.
Fonte: Autora, 2004.

Diante disso pode-se perceber que a noção de espaço para eles vai além das dimensões cartográficas. Para o indígena o espaço é aonde a vida acontece, onde ele vive e constrói o seu lugar.

Desta forma os indígenas exercem suas práticas sociais no espaço vivido através de perspectivas representativas e chegam a integração social.

O espaço vivido é um sistema contínuo, integrando, assim, o deslocamento e a dimensão temporal, sobretudo o tempo pessoal e o espaço como movimento.

O indígena, enquanto ser humano pertencente a um grupo étnico, diferenciado e historicamente perseguido, nômade ou sedentário, tem sua integração permanente com o espaço, obrigatória e imprescindível. É obrigatória, pois com sua vida nômade, impele-se a vagar na ânsia constante de viver de modo livre. Pelos fatos conseqüentes de uma maneira de viver nômade, é bastante fácil compreender a necessidade do espaço para os indígenas.

Contudo, mesmo para os indígenas que abandonam a vida nômade, estabelecendo-se tal como qualquer morador numa cidade, o espaço continua imprescindível, para a construção de suas moradias, para suas atividades e para suas relações sociais.

O território indígena foi concebido através de sua específica funcionalidade, que abriga um potencial ilimitado de significações sociais, as quais definiram os chamados espaços simbólicos. Além de sua funcionalidade, a dimensão territorial constitui e organiza resistência ou aceitação, que foram capazes de criar uma identidade territorial e servir como ponto de convergência de interesses evidenciando a diversidade de dimensões que tem o território.

Diante disso, a educação indígena apregoa uma afetividade constante no aprendizado indígena.

3.4 O Kaingang e a educação

Da discussão sobre educação, atualmente, pode-se chegar à afirmação de que não há uma única forma nem um único modelo de educação e que a escola não é o único lugar onde ela acontece e muito menos, seja o melhor lugar. O ensino escolar não é a única prática e o professor não é o único praticante.

Em mundos diferentes a educação existe de formas diferentes, como por exemplo, nas sociedades tribais, nas sociedades camponesas em países desenvolvidos e industrializados, ou em mundos sócias sem classes, com ou sem conflitos mas acirrados.

Existe a educação de cada categoria de sujeitos de um povo; ela existe em cada povo, em cada comunidade, ou também entre os povos que dominam ou se submetem a outros, onde a educação é usada como recurso de dominação.

Da família à sociedade, a educação existe difusa em todos os mundos sociais, entre as muitas práticas de ensinar e de aprender.

A educação pode existir livre e, entre todos, pode ser uma das maneiras que as pessoas criam para tornar comum, como saber, como idéia, como crença, aquilo que é comunitário, como por exemplo, o trabalho ou a própria forma de vida. Ela pode existir imposta por um sistema centralizado de poder, que usa o saber e o controle sobre o saber como armas que reforçam a desigualdade entre os homens, na divisão dos bens, do trabalho, dos direitos e símbolos.

Pode ser entendida como uma fração do modo de vida dos grupos sociais que criam e recriam tantas outras invenções de sua cultura, em sua sociedade. Formas de educação que produzem e praticam, para que elas reproduzam, entre todos os que ensinam e aprendem o saber, reproduzido em códigos sociais de conduta, em regras de trabalho ou convivência, nos segredos das artes ou da própria religião, do artesanato, ou até mesmo na mais rude tecnologia que um determinado povo necessita para reinventar a vida do seu grupo e a cada um de seus sujeitos, através de trocas sem fim com a natureza e entre os homens, e cujas trocas existem dentro do mundo social onde a própria educação habita, e desde onde ajuda a explicar de geração em geração, a necessidade da existência de sua ordem.

Neste contexto, pode-se dizer que os indígenas sabiam que a educação trazida e imposta pelo colonizador, que contém seu modo de vida e ajuda a confirmar a aparente legalidade de seus atos de domínio, não servia para ser a educação do colonizado, pois

existe a educação dele (indígena) que também a possui como um recurso dentro do seu mundo, dentro de sua cultura.

A educação passa a ser então, um dos meios que o homem usa para legitimar o processo de produção de crenças, idéias, qualificações e especialidades que envolvem as trocas de símbolos, bens e poderes que, em conjunto, constroem tipos de sociedades.

É importante reafirmar que a educação existe no imaginário das pessoas e na ideologia dos grupos sociais e, sempre se diz, que a missão da educação é transformar sujeitos e mundos para melhor, de acordo com as imagens que se tem de uns e outros.

Porém, na prática, a mesma educação que ensina pode deseducar, e pode correr o risco de fazer o contrário do que pensa que fazer.

Com relação à educação indígena, pode-se afirmar que incipientes avanços aconteceram no campo da educação indigenista, muito embora, por exemplo, as línguas indígenas nunca foram consideradas oficiais da mesma forma que o idioma português recebeu esta distinção. Porém, a educação bilíngüe foi elevada à condição de norma constitucional. Pode-se considerar este fato como que inédito no passado brasileiro e latino-americano.

A respeito disso, a Constituição Federal de 1988 em seu artigo 210 prevê: “O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”.

A forma de ensinar indígena também foi reconhecida e garantida constitucionalmente, dizendo que deve ser reconhecido aos membros das minorias nacionais o direito de exercer atividades educativas que lhes sejam próprias – estar-se-ia neste momento privilegiando a pedagogia indígena.

A Lei 6001/73, conhecida como Estatuto do Índio, ainda em vigor, é produzido sob a visão integracionista onde a educação do índio será “orientada para a integração na comunhão nacional mediante processo de gradativa compreensão dos problemas gerais e valores da sociedade”.

A educação bilíngüe no Brasil, por seu contexto histórico, serviu para auxiliar o processo integrativo, sendo preponderante a partir da década de 1970, onde se procurava ensinar a língua indígena através de normas e sistemas ortográficos existentes nas línguas de origem latina consideradas, às vezes de pejorativo com as “civilizadas”.

Diferentes projetos voltados a disciplinar à educação indígena passaram pelo Congresso Nacional, tendo como princípios da educação indígena de um modo geral: a

garantia aos índios ao acesso aos conhecimentos da sociedade, com o domínio de seu funcionamento, de modo a assegurar-lhes a defesa de seus interesses e a participação na vida nacional em igualdade de condições, enquanto grupos etnicamente diferenciados; o direito aos processos educativos e de transmissão do conhecimento das comunidades indígenas.

Assim, nenhum índio ou comunidade indígena deve ser obrigado a estudar em escola tradicional, pois tem acesso a uma educação diferenciada e nem tampouco em escola diferenciada. Percebe-se que o reconhecimento da diversidade cultural implica a existência de tradições e costumes que não admitem a participação na educação não-indígena, independentemente do formato, até porque cada etnia possui suas práticas educacionais próprias. Devem ser criados meios para reconhecer valores próprios de uma identidade étnica distinta, ensinar a valorizar e proteger estes valores, garantir a educação como acesso à cidadania, uma vez que os índios também possuem os mesmos direitos e garantias assegurados a todos os brasileiros.

É oportuno salientar nesse momento que as escolas indígenas encontram-se com suas diretrizes regulamentadas através da Resolução nº3, de novembro de 1999 (transcrita a seguir). Esta normatização reconhece e garante o respeito à diversidade cultural indígena.

Art. 3º - Na organização de escola indígena deverá ser considerada a participação da comunidade, na definição do modelo de organização e gestão, bem como:

I – suas estruturas sociais;

II – suas práticas socioculturais e religiosas;

III - suas formas de produção de conhecimento, processos próprios e métodos de ensino-aprendizagem;

IV – suas atividades econômicas;

V – a necessidade de edificação de escolas que atendam aos interesses das comunidades indígenas;

VI – o uso de materiais didático-pedagógicos produzidos de acordo com o contexto sociocultural de cada povo indígena.

Atualmente não se pode mais falar em educação cuja razão maior seja a perda da memória cultural em favor de uma cultura mais “avançada” ou mais “civilizada” conforme o modelo ocidental de progresso. Constitucionalmente hoje, define-se o modelo educacional cuja desvalorização da cultura ou mesmo a sobreposição de valores culturais

não é permitida, a fim de evitar-se a inserção mesmo que gradativa de uma cultura considerada “dominante” carregada de valores etnocêntricos e preconceituosos.

A diversidade cultural deve ser o elemento principal dentro de uma prática educacional transformadora, e não a igualdade tida como homogeneização até mesmo dos direitos, oriundos de textos legais com pouca participação das comunidades indígenas. Não se pode permitir que a educação tradicional seja o elemento desintegrador da cultura indígena com o pretexto de somente através dela se alcançar à plena cidadania.

O problema maior não é ter direito a uma educação diferenciada, obrigação legal do Estado, mas o modo como se adquire este direito, respeitando-se o constitucionalmente direito estabelecido da diversidade cultural ou identidade étnica, componentes essenciais a etnocidadania.

Os kaingang são povos que constroem e reconstróem de maneiras distintas suas próprias culturas, suas formas de viver e de educar as novas gerações. Essas múltiplas maneiras de pensar, de fazer ciência, de relacionar-se com a natureza, de construir a vida são inspiradoras para a superação de alguns desafios da prática educativa.

Segundo o Plano Curricular Nacional (MEC –PCN, 1998 p.113)³ para a Educação Indígena, a diversidade e especialidade dos povos indígenas quanto ao pensamento, modos de produzir, armazenar, de demonstrar, transmitir seus conhecimentos e concepções sobre o mundo, o homem e o sobrenatural, são de processo histórico que os acompanha ao longo de sua existência e lhes proporciona valores, concepções, conhecimentos científicos e filosóficos próprios, bem como informações e reflexões sobre a natureza e a vida social que é passada de geração em geração pela oralidade.

É a partir disto que surge a necessidade de se pensar uma escola específica, elaborada a partir de concepções de cada povo indígena sobre o mundo, o homem, as formas de organização social, política, cultural, econômica e religiosa, onde estes possam usufruir a possibilidade de por em prática suas concepções sobre o que deve ser aprendido, como, quando e por quem, onde a escola não seja vista como único lugar de aprendizagem, pois a comunidade possui sabedoria que também deve ser transmitida.

Embasando a afirmação acima, usa-se o que referencia o MEC, que diz ser o objetivo da escola indígena a conquista da autonomia sócio-cultural de cada povo contextualizada na recuperação de sua memória, na reafirmação de sua identidade étnica, na valorização de sua língua e ciência. A escola indígena tem que ser parte do sistema de

³MEC – Plano Curricular Nacional - 1998

educação de cada povo, onde ao mesmo tempo se assegura a tradição e o modo de ser indígena, forneça-se elementos de outras sociedades bem como a compreensão do processo histórico em que estão envolvidos, a percepção crítica dos valores e contra-valores da sociedade envolvente, e a prática da autodeterminação.

A educação é um processo que ocorre de modo distinto por meio de pedagogias e mecanismos próprios em cada cultura. Os povos indígenas Kaingangs possuem espaços e tempos educativos dos quais participam a pessoa, a família, a comunidade e todo o povo. Deste modo a educação é assumida como responsabilidade coletiva e tarefa social.

Gonh (2006), por sua vez, enfoca a educação não-formal e seu papel no processo educativo mais geral. Considera-se a educação não-formal como uma área de conhecimento ainda em construção. Estuda-se a possibilidade deste processo em conselhos de escolas e o aprendizado que resulta da participação da sociedade civil nestes conselhos. A autora afirma ainda que na educação não-formal, as metodologias operadas no processo de aprendizagem parte da cultura dos indivíduos e dos grupos. O método nasce a partir de problematização da vida cotidiana; os conteúdos emergem a partir dos temas que se colocam como necessidades, carências, desafios, obstáculos ou ações empreendedoras a serem realizadas; os conteúdos não são dados a priori. São construídos no processo. O método passa pela sistematização dos modos de agir e de pensar o mundo que circunda as pessoas.

O ambiente não formal e mensagens veiculadas “falam ou fazem chamamentos” às pessoas e aos coletivos, e as motivam. Mas como há intencionalidades nos processos e espaços da educação não-formal, há caminhos, percursos, metas, objetivos estratégicos que podem se alterar constantemente.

As marcas que singularizam a educação não-formal são dadas a partir dos acontecimentos presentes nos movimentos da realidade.

Qualquer que seja o caminho metodológico construído ou reconstruído, é de suma importância atentar para o papel dos agentes mediadores no processo: os educadores, os mediadores, assessores, facilitadores, monitores, referências, apoios ou qualquer outra denominação que se dê para os indivíduos que trabalham com grupos organizados ou não. Eles são fundamentais na marcação de referenciais no ato de aprendizagem, eles carregam visões de mundo, projetos societários, ideologias, propostas, conhecimentos acumulados etc.

Diferencia-se a educação não-formal de outras propostas de educação, apresentadas como educação social, no século XX, porque a maioria daquelas propostas ao se dirigirem

para os excluídos objetivam, na maior parte das vezes, apenas inseri-los no mercado de trabalho.

Entende-se a educação não-formal como aquela voltada para o ser humano como um todo, cidadão do mundo, homens e mulheres. Em hipótese alguma ela substitui ou compete com a Educação Formal, escolar. Poderá ajudar na complementação dessa última, via programações específicas, articulando escola e comunidade educativa localizada no território de entorno da escola. A educação não-formal tem alguns de seus objetivos próximos da educação formal, como a formação de um cidadão pleno, mas ela tem também a possibilidade de desenvolver alguns objetivos que lhes são específicos, via a forma e espaços onde se desenvolvem suas práticas, a exemplo de um conselho ou a participação em uma luta social, contra as discriminações, por exemplo, a favor das diferenças culturais etc.

Resumidamente se pode enumerar os objetivos da educação não-formal como sendo:

- a) Educação para cidadania;
- b) Educação para justiça social;
- c) Educação para direitos (humanos, sociais, políticos, culturais, etc.);
- d) Educação para liberdade;
- e) Educação para igualdade;
- f) Educação para democracia;
- g) Educação contra discriminação;
- h) Educação pelo exercício da cultura, e para a manifestação das diferenças culturais.

Para Gramsci (1975), a escola ideal será aquela que "não hipoteque o futuro do jovem e não constranja a sua vontade, a sua inteligência, a sua consciência em formação a mover-se dentro de um trilho com direção pré-fixada".

Entende-se que a escola pode ser transformadora de uma sociedade e pode trazer esclarecimentos que contribuirão para a elevação cultural das massas.

A educação é essencialmente um processo de aquisição de conhecimentos necessários ao homem no seu intercâmbio com a natureza e com os outros indivíduos. Pode-se incluir neste universo as sociedades indígenas, se entendidas como parte da massa não pertencente à sociedade hegemônica.

Nas escolas formais (pertencentes às redes públicas municipais ou estaduais), os conteúdos são padronizados e hierarquizados de acordo com interesses externos à

comunidade escolar indígena. Isso se reflete no número de evasões e repetências, comumente presente nesse tipo de escola.

Acredita-se, portanto, que a educação não-formal oportuniza aos indígenas uma melhor compreensão dos fenômenos, onde os conteúdos despertam um interesse mais próximo em relação ao cotidiano. Dessa forma, usariam os conhecimentos adquiridos na sua vivência.

O kaingang da TI do Ligeiro, irá representar o que para ele tiver maior importância pois se a caça, a pesca for em sua visão mais significativa, sendo considerada culturalmente sua sobrevivência, é nisto que o índio dará maior ênfase na sua representação.

Valorizando a cultura da comunidade indígena o professor estará valorizando e ensinando o aluno a compreender melhor e com maior interesse a sua cultura. Juntos, professor, comunidade e alunos podem iniciar um trabalho de resgate cultural de uma tradição. Nada melhor, para isso do que escutar o próprio aluno e o seu conhecimento construído nas diferentes vivências diárias.

Talvez esta seria uma solução para os problemas escolares: adaptar os conteúdos com a cultura do indígena, assim, se teria alunos mais interessados na busca pelo saber na educação formal.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A concepção do significado do manejo da paisagem, que é dado atualmente pelo kaingang, difere daquele de caráter mítico que o personificava culturalmente, usando hoje da paisagem para capitalizar-se e não mais com um uso de sobrevivência como faziam seus antepassados. Isto pode ser tomado como exemplo de que a paisagem reflete a situação do território num determinado momento, assim como o lugar que ocupa e a forma como participam em cada um dos componentes ambientais bem como o tipo de relações que existem no funcionamento do território. São as intencionalidades, presentes na dimensão material através dos elementos simbólicos da apropriação diretamente ligados à cultura.

Sem condições de sobrevivência dentro do seu espaço territorial, os kaingang tiveram que encontrar outras alternativas. Embora ainda haja a permanência das lavouras coletivas, principalmente com cultivos de soja e trigo, poucas roças para subsistência familiar, algumas criações (suínos, galinhas, vacas e gado). Os produtos são quase todos comprados externamente e pouca é produção destes pelos próprios indígenas.

Outras atividades também colaboram neste sentido, como o trabalho de diaristas (principalmente nas épocas de colheita da maçã e também da uva, a venda do artesanato – que de tempo em tempo migram para lugares diferentes) a maioria vive da aposentadoria rural.

A visão sagrada da paisagem está na necessidade de comunicação com o além no quais se acredita e estão baseadas as normas e as regras adotadas, impulsiona, assim, ao isolamento do mundo, seja só, seja num contexto de um grupo social (religioso). Em alguns sistemas o pensamento religioso é amplo noutros está restrito. Entre os kaingang, por exemplo, o uso tradicional de plantas medicinais está restrito a algumas pessoas da comunidade indígena que guardam este saber em segredo por estar vinculado ao plano do sagrado (cosmologia). O detentor deste saber é denominado pelos kaingang de *kujã*, popularmente conhecido como xamã ou pajé.

Para um kaingang ser um *kujã* (homem ou mulher), deve ser iniciado por um *kujã* mais velho, que lhe informará os remédios que se deve lavar e tomar para receber

seu *iangrë* (dono ou espírito dos animais), uma vez que somente o *kujã* tem o poder de comunicar-se com o mundo dos espíritos.

Na representação da paisagem os kaingang utilizam de elementos desta para referenciar sua orientação. Matas nativas e açudes merecem destaque.

Nem sempre o elemento que domina a paisagem é aquele que explica a paisagem. Assim, a realidade é sempre mais complexa e profunda do que aquilo que o homem pode perceber dela através da paisagem.

Um mesmo espaço ocupado por povos distintos dará origem a paisagens diferentes, pois a ação cultural destes, no meio reproduzirá um fenossistema que representará os elementos caracterizadores dos seus traços culturais.

Sob o aspecto comunitário, pode ser facilmente percebida a importância dada a elementos da paisagem que são de natureza comunitária e/ou pública como a escola, campos de futebol. A cadeia é um símbolo que explicita um conjunto de regras de conduta culturais que o grupo tem.

A configuração geográfica da paisagem na cultura kaingang é entendida enquanto uma dependência das condições geográficas não se podendo cultivar as mesmas espécies em todos os ambientes. As unidades territoriais formadoras das paisagens são específicas embora a homogeneidade freqüentemente prevaleça.

Pelas diversas representações que fazem das áreas, aquelas ocupadas pela agricultura mostram um certo zoneamento agrícola, demonstrando que o grupo possui uma visão do ecossistema em que vivem.

Sabe-se que historicamente que o território kaingang da Microrregião Geográfica de Erechim e por conseqüência a sua paisagem, foi submetido à degradação dos recursos naturais por três motivos principais:

1) Ocupação de mais de 40% da área através de assentamentos de não-índios durante mais de trinta anos com desmatamento e uso intensivo da terra sem utilizar mecanismos de preservação.

2) Confinamento da comunidade indígena em uma área reduzida obrigando-a intensificar o uso dos recursos para garantir a sua sobrevivência.

3) Retirada de grande quantidade de madeiras por parte de não-índios.

Uma cultura é, em grande parte medida, feita de palavras que traduzem o real recortando-o, estruturando-o e organizando-o servindo a paisagem de suporte a formas de comunicação muito complexas. Desta forma, a capacitação em nível educacional, é outro elemento que se torna indispensável na comunidade indígena por conta de deixar

de ser uma imposição externa mas um instrumento que serve como meio de preservação e sobrevivência cultural, visando o resgate e a valorização da cultura kaingang, especialmente no que se refere a re-aprendizagem do convívio equilibrado com a natureza, com ênfase especial no envolvimento das gerações mais jovens e abertura de espaços de diálogo com os não-índios.

A produção do território indígena kaingang no município de Charrua, encarado aqui como resultante de um conjunto de relações sociais é incessante e ininterrupta, não é algo acabado, mas está em contínuo movimento. É o resultado das ações trabalhadas na sua totalidade, sendo exclusivamente dinâmico. O movimento de construção do território jamais terminará, especialmente porque se considera que a produção do território é fruto da existência humana.

Por meio dessa constatação, pode-se compreender que a partir das relações sociais, o indígena não só transforma o seu território, como também se modifica nesse processo. Orienta-se, reconhece, marca, institucionaliza e se apropria do espaço. Os costumes e tradições dos indígenas não se mantêm intactos, mas são vivenciados cotidianamente pelos membros ou praticantes destes, e sofrem influências e transformações. E, portanto, os indígenas como elementos produtores do seu território. Sabe-se que a toponímia é uma herança de culturas passadas e serve para posse do espaço e sua respectiva paisagem que é composta por apreensões visuais que permitem caracterizá-lo de forma única. Porém, os detalhes significativos que retêm a caracterização, diferem segundo as culturas.

É necessário ter em conta que a identidade formada pelos costumes e pelas tradições kaingang estarão presentes na reconstrução e re-significação, tendo em conta de que a natureza oferece ao homem seus recursos e suas amenidades para que este possa através de suas técnicas apropriar-se enquanto grupo, aprendendo a explorar essa paisagem e a encará-la em sistemas de representações que permitem pensá-lo através da inserção da cultura com instrumento para estudar a paisagem e onde não se pode viver sem dar um sentido àquilo que os cerca.

Assim, tudo o que é importante para a comunidade, em especial a indígena kaingang, e existe como algum tipo de saber (educação formal e não-formal), existe também como algum modo de ensinar. Mesmo que não seja dentro de uma escola formal, ou onde ainda não se criaram a escola, onde ela não exista, cada tipo de grupo cria e desenvolve situações, recursos e métodos empregados para ensinar às crianças, aos adolescentes, e também aos jovens e mesmo aos adultos, o saber, a crença e os

gestos que os tornarão um dia o modelo de homem ou de mulher que o imaginário de cada sociedade, ou mesmo de cada grupo mais específico, dentro dela, idealiza, projeta e procura realizar, independente do nome que se atribua as formas vivas e comunitárias de ensinar e aprender.

Tudo aquilo que o indígena kaingang possui enquanto saber (educação não-formal), construído e reconstruído na sua comunidade será imprescindível na educação formal, pois auxiliará na organização e compreensão da hierarquização dos conteúdos ministrados na escola formal.

Por fim, pode-se afirmar que tudo o que foi exposto no decorrer dessa pesquisa contribui com a cultura kaingang enquanto expressão geográfica da territorialidade e da educação indígena no município de Charrua, tornando-se assim um saber diferenciado na construção da identidade territorial.

REFERÊNCIAS

BECKER, Í. I. B. **O índio kaingáng no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1995.

BONNEMAISON, J. Viagem em Torno do Território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. **Geografia Cultural: um século** (3). Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2002.

BRANDÃO, C. R. **Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRUNET, R., FERRAS, R., THÉRY, H. **Lés mots de la Geographie**, dictionnaire critique. Reclus-La Documentación Française. 1993.

CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CASTRO, I. E. de. **Paisagem e turismo. De estética, nostalgia e política**. In: YÁZIGI, E. (org.). Paisagem e Turismo. Ed. Contexto, São Paulo 2002. (Coleção Turismo).

CLAVAL, P. **A Geografia Cultural**. 2. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.

_____. **Campo e Perspectivas da Geografia Cultural**. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. **Geografia Cultural: um século** (3). Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988: atualizada até a Emenda Constitucional n. 20, de 15-12-1998. 21. ed. São Paulo: Saraiva, 1999.

COSTA, M. C. N. A concepção de “espaço” na investigação epidemiológica. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 271-279, abr./jun. 1999.

CUCH, D. **Cultura e Identidade**. In: _____. A noção de cultura nas ciências sociais. 2 ed. Bauru: EDUSC, 2002.

DA MATTA, R. - **A Casa e a Rua**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

FAUSTINO, R. C.; JUNIOR, J. R. A N. **Jogos indígenas: o futebol como esporte tradicional kaingang**. Curitiba: UFPR, 2009.

FERREIRA, M U. Epidemiologia e Geografia: O complexo patogênico de Max Sorre. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, n. 7, p. 301-309, 1991.

FORATTINI, O P. Biogeografia, origem e distribuição da domiciliação de triatomíneos no Brasil. **Revista Saúde Pública**, São Paulo, n.14, p. 265-299, 1980.

GOMES, P. C. da C. **Geografia e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

GRAMSCI, A. **Quaderni del carcere**. Torino: Einaudi, 1975.

HAESBAERT, R. **Des-territorialização e Identidade: a rede “gaúcha” no nordeste**. Niterói: EDUFF, 1997.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro, DP&A, 1997.

_____. **A identidade cultural na pós - modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. A Produção Social da Identidade e da Diferença. In: SILVA, T.T. da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

HARVEY, D. **A Condição Pós-moderna**. 12. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

HEIDRICH, A. **Fundamentos da Formação do Território Moderno**. Boletim Gaúcho de Geografia, Porto Alegre, v. 1, n. 23, p.9-22, 1998.

HECK, E.; PREZIA, B. **Povos Indígenas: Terra é Vida**. São Paulo: Atual, 1999.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Contagem Populacional**. 2007.

JOAQUIM, D. K. **Kanhgág jinjén = armadilhas kaingang**. São Paulo: Ed. Curt Nimuendajú, 2008.

JUNIOR, J. R. A N.; FAUSTINO, R. C. Jogos indígenas: o futebol como esporte tradicional Kaingang. In: Seminário Nacional de Sociologia Política, 1., 2009, Maringá. **Anais...** Maringá, UEM, 2009.

LEMOS, A. Realidade Virtual. In: _____. **Cibercultura, tecnologia e vida social na cultura contemporânea**. Porto Alegre: Sulina, 2004. cap.3, p.154 - 160.

MABILDE, P. A. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da província do Rio Grande do Sul**. São Paulo/Brasília: IBRASA/INL/Fundação Nacional Pró-Memória. 1983.

MARCON, T. **História e Cultura Kaingang no Sul do Brasil**. Passo Fundo: Ed. UPF, 1994.

MONIOT, H. A História dos povos sem história. In: LE GOFF. J.; NORA. P. **História: Novos Problemas**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves. 1979.

MOTTA, L. T. *et al.*. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos kaingang**. Maringá: Eduem, 2004.

MOTA, L.T.; NOELLI, F.S; TOMMASINO, K. Uri e Wâxr. Estudos interdisciplinares dos kaingang. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 8, n. 18, 2002.

NIMUENDAJU, C. **Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará**. Campinas: UNICAMP, 1993.

NÖTZOLD, A. L. V. **Kaingáng na conquista da cidadania**. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC. 2004.

POLLAK, M. **Memória e identidade social**. Estudos históricos. Rio de Janeiro. 1992.

PREFEITURA MUNICIPAL DE CHARRUA. **Histórico do Município de Charrua**. 1992.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RELPH, E. C. As bases Fenomenológicas da Geografia. **Revista de Geografia**, Rio Claro, v. 4, n. 7, 1979.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1970.

_____. **Os Índios e a Civilização:** a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1982.

SACK, R. D. **Human Territoriality:** Its Theory and History. Cambridge: Cambridge University Press. 1986.

SANTILLI, M. **Os brasileiros e os índios.** São Paulo: SENAC, 2000.

SANTOS, S. C. dos. **Índios e Brancos no Sul do Brasil:** a dramática experiência dos Xokleng. Florianópolis: Edeme, 1973.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço.** Técnica e Tempo. Razão e Emoção. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

SILVA, S. B. da. **Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang:** um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. 2001. 367 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

SILVA, S. B. da; BITTENCOURT JÚNIOR, I. C. Etnicidade e Territorialidade: o quadro teórico. In: ANJOS, J. C. G. dos; SILVA, S. B. da (Org.). **São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais.** Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2004.

_____, Refletindo Sobre a Cultura Material e os Grafismos Kaingang: possibilidade para interpretação arqueológica. In: MASSI, Marco A. N. de. *Xokleng 2860 a.C. As terras Altas do Sul do Brasil.* Transcrições do Seminário de Arqueologia e Etnohistória. Tubarão: Ed. Unisul, 2006.

SILVA, T. T. da. A Produção Social da Identidade e da Diferença. In: SILVA, T. T. da (Org.). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

SOUZA, M. J. L. de. O território; sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P.C. da C. e CORRÊA. R. L. (Orgs). **Geografia Conceitos e Temas.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

THIESEN, B. V. As paisagens da cidade: arqueologia da área central de Porto Alegre no século XIX. In: **IV Congresso Internacional de Estudos Ibero – Americanos**. Porto Alegre: PUCRS – CDR, 2000.

TOMMASINO, K. **A história dos Kaingang na Bacia do Tibagi: Uma sociedade Jê Meridional em Movimento**. 1995. 348 f. Tese (Doutoramento)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

TOMMASINO, K.; M.OTA, L. T.; NOELLI, F. S. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: EDUEL. 2004.

TOMMASINO, K. FERNANDES, R. C.. **Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil: Kaingang**. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org.shtm>>. Acesso em: 14 abr. 2008.

TUAN, YI-FU. Space and Place: Humanistic Perspective. **Progress in Geography**, v. 1, n. 6, 1975.

_____. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983.

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