UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Transcendendo Fronteiras Entre Saberes: etnografia e interculturalidade entre os estudantes indígenas na Universidade Federal do Rio Grande (FURG)

DISSERTAÇÃO

Roberta de Souza Cadaval

Pelotas, 2014

ROBERTA DE SOUZA CADAVAL

Transcendendo Fronteiras Entre Saberes: etnografia e interculturalidade entre os estudantes indígenas na Universidade Federal do Rio Grande (FURG)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas como requisito para obtenção do Título de Mestre em Antropologia.

Roberta de Souza Cadaval
Orientador: Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa
Co-Orientadora: Profª. Drª. Cláudia Turra Magni

Pelotas, 2014

Banca Examinadora

_____
Profª. Drª. Lori Altmann

_____
Prof. Dr. Alfredo Guillermo Martin Gentini

_____
Prof. Dr. Sérgio Baptista da Silva

_____
Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa (Orientador)

AGRADECIMENTOS

Há muito tempo que eu saí de casa
Há muito tempo que eu caí na estrada
Há muito tempo que eu estou na vida
Foi assim que eu quis, e assim eu sou feliz

Principalmente por poder voltar
A todos os lugares onde já cheguei
Pois lá deixei um prato de comida
Um abraço amigo, um canto pra dormir e sonhar

E aprendi que se depende sempre
De tanta, muita, diferente gente
Toda pessoa sempre é as marcas
Das lições diárias de outras tantas pessoas

E é tão bonito quando a gente entende
Que a gente é tanta gente onde quer que a gente vá
E é tão bonito quando a gente sente
Que nunca está sozinho por mais que pense estar

É tão bonito quando a gente pisa firme
Nessas linhas que estão nas palmas de nossas mãos
É tão bonito quando a gente vai à vida
Nos caminhos onde bate, bem mais forte o coração

E aprendi...

(Gonzaguinha)

Ao dedicar-me à escrita desta parte da dissertação, na qual expressamos gratidão aos que contribuíram de alguma forma com o processo de construção da mesma, esta canção do músico brasileiro “Gonzaguinha” ecoou em minha mente. “E aprendi que se depende sempre de tanta, muita, diferente gente, toda pessoa sempre é as marcas das lições diárias de outras tantas pessoas”. Eis que preciso agradecer, a cada um destes seres que são as marcas das lições diárias aprendidas para que esta dissertação assim se fizesse.

E assim, começo agradecendo primeiramente aos *kaingang*. Àqueles que me receberam com um sorriso no rosto e um abraço amigo, dispostos a responder minhas curiosidades, compartilhando um chimarrão e me ensinando muito mais do que uma cosmologia indígena.

Obrigada ao Ismael, pela amizade que se estabeleceu através das conversas e desabafos. Agradeço também ao Cleisson, que sempre esteve pronto para contribuir com a pesquisa, em todas as metamorfoses que esta sofreu.

Aos professores e funcionários da FURG, que me abriram portas e contribuíram com entrevistas e conversas pontuais.

Aos professores e funcionários do Programa de Pós Graduação em Antropologia da UFPel, que contribuíram com a minha formação.

Agradeço com muito carinho aos professores Alfredo Martin, Teresa Lenzi e Gianpaolo Adomilli. Ao Alfredo, por ter me conduzido em um caminho de autoconhecimento através de estímulos e provocações durante a minha passagem pelo “mundo dos saberes”. Por ter me apresentado possibilidades de trabalhar com saberes sensíveis. Por ter me instigado na busca das perguntas que me moveram a chegar até aqui. À Teresa, por ter se dedicado a mim nos meus primeiros passos com pesquisa científica. Pela amizade que se estendeu para além da Instituição. Pelo incentivo em desenvolver esse trabalho no mestrado. E principalmente por ter me mostrado como se faz pesquisa com o coração. Ao Gianpaolo, por acolher minha fome de saber antropológico. Por abrir-me tantas portas e janelas neste contexto e contribuir para que eu voasse em meus devaneios, dando-me o impulso para ir adiante.

Aos colegas e amigos do Núcleo de Etnologia Ameríndia – NETA, da UFPel e do Núcleo de Estudos sobre Populações Costeiras e Saberes Tradicionais – NECO, da FURG. Especialmente ao Alessandro Lopes, a Aline Mendes, Thamara Costa, Rojane Brum Nunes, a Angelita Ribeiro e a Gitana Nebel, pelos diálogos acadêmicos, sintonias e afetos amigos que estes encontros me proporcionaram.

À professora Lori Altmann, pela participação nessa banca, pelos apontamentos acerca dessa pesquisa feitos desde a disciplina de Metodologia e pelo convite em integrar o Projeto de Extensão "Temática Indígena na Escola - Diversidade de Saberes".

À professora Cláudia Turra Magni, que aceitou com tanto carinho co-orientar esta pesquisa. Obrigada pelos debates estimulantes realizados em cada aula de Antropologia e Imagem, os quais provocaram poesia em mim, a qual se segue nas páginas que antecedem a Introdução. Obrigada também pela condução acerca dos métodos e por toda a sensibilidade em compreender as minhas transformações internas nos últimos meses.

Ao meu orientador, Rogério Réus Gonçalves da Rosa, pela escuta atenta e por possibilitar-me abarcar o meu mundo, colorido e caótico, nesta dissertação. Por ajudar-me a ordenar esse caos, sem tirar sua cor. Por compreender as minhas descobertas pessoais, que resultam no fechamento deste ciclo. “Há braços ainda”! Gratidão!

Aos colegas e amigos que fiz no PPGA, em especial à Liza Bilhalva, à Isadora Torres e a Carol Hoffmann, que sempre estiveram ao meu lado nesses últimos dois anos. Obrigada pela cumplicidade e amizade.

Ao Cláudio Azevedo, ser essencial para que esta pesquisa ganhasse vida. Obrigada por ter feito parte da minha vida, acreditando em mim, me ensinando tantos conceitos como o “devir” e os “*Klinamens*”. Por me inspirar. Por compartilhar tanto de si e deixar esse tanto que me impulsiona.

À Cibele Dias, minha irmã do coração, que me deixou mais forte quando a inspiração insistiu em ausentar-se. Por acalmar minha ansiedade em escrever essas páginas. Por ler, com tanto carinho, cada novo capítulo que nascia.

À Amanda Elste, minha amiga da alegria mais contagiantes. Obrigada por garantir o alimento do coração, em meio às correrias acadêmicas, enquanto eu fazia as disciplinas do mestrado. Obrigada pela acolhida, pelo afeto e pelas risadas gostosas!

À Raizza Lopes, uma menina em forma de flor, que não mediu esforços em me ajudar na captura pelo universo da botânica, na busca pelos “nomes científicos” das plantas citadas.

À Renata Ávila Troca, que aceitou com tanto carinho fazer as correções necessárias para a conclusão da versão final da dissertação. Grata pela surpresa desse encontro... com essa pessoa que eu tanto admirava a distância. Grata pela sensibilidade e pelo diálogo, que me alimenta para seguir pelos caminhos dos saberes sensíveis!

À Aislinn Silveira da Costa, minha amiga do sorriso largo e leve, que se colocou à disposição para fazer a tradução do meu resumo. Junto dela, agradeço ao William de Paula, a

Cíntia Blank, o Patrique Bratz, William Tavares, Luana Falcão e o Grupo Caminho do Arco Íris, especialmente ao Jorge Bruxo e a Maria Cecília, pelas discussões que fazem expandir a consciência. Sem dúvida estes encontros foram de fundamental importância ao meu modo de construir este trabalho.

Ao meu irmão, Felipe Cadaval, por compreender minhas ausências, mas principalmente por cutucar meu pensamento desde que eu me tornei um "ser pensante" nessa vida! À Camila Born, cunhada que virou amiga e irmã do coração. A ela sou grata pelo exemplo e motivo de inspiração. Obrigada por me mostrar que a vida existe além desse lugar! À minha prima, Joelma Andreski, pela cumplicidade por toda a vida. Pelo amor incondicional, apesar das diferenças. Pelo apoio e pela escuta, mesmo que por muitas vezes não compreendesse esse universo. Obrigada! Ao Roberto Rosa, meu padrasto, agradeço por me ensinar a ser mais tolerante. Por me ensinar, através das contradições da vida, a respeitar as diferenças. À minha amada mãe, Emília Cadaval, como ela diz, "minha macaca de auditório". A ela agradeço a toda a força empreendida para me trazer para este mundo, além de todo o apoio que ela sempre me deu durante todas as escolhas que fiz até aqui. Ao meu pai, Eroci Cadaval, os agradecimentos se estendem para além dessas páginas, estão presentes em alguns capítulos dessa dissertação.

Ao William Tavares, ser de luz que voltou a fazer parte da minha vida no meio do percurso deste trabalho. Obrigada por aquilo que transcende e que serenou o meu ser para que este trabalho se concretizasse. Mais que isso, gratidão por me mostrar que "o mundo é uma fotografia e que, para viver, precisamos ajustar o foco e o enquadramento". À Ana Júlia, minha estrelinha iluminada, a menina do abraço mais gostoso que a todo momento recarregou minhas energias.

Aos meus amigos "não humanos", Tom Zé, Capitu, Tulipa e Ray. Por todo o amor expresso nos olhinhos a cada vez que vibrei ou desanimei diante do desenrolar de acontecimentos relacionados a este trabalho.

Por fim, agradeço ao meu amigo e parceiro de pesquisa, Darci Emiliano, quem tornou essa pesquisa possível. Agradeço também à sua família, em especial, a sua esposa Íder, que nos recebeu com o café mais saboroso que encontramos pelo caminho! Sem o nosso encontro, essa dissertação tomaria outro rumo. Não me cabe aqui cogitar as possibilidades que não aconteceram, mas expressar a minha imensa gratidão a Darci, por ele jamais deixar de acreditar na força deste trabalho.

Dedico esta dissertação aos Kaingang, em especial aos 'kujà' e aos estudantes que buscam conhecimento nas Universidades Brasileiras.

RESUMO

CADAVAL, Roberta de Souza**. Transcendendo Fronteiras Entre Saberes: etnografia e interculturalidade entre os estudantes indígenas na Universidade Federal do Rio Grande (FURG).** Trabalho de conclusão de curso (Dissertação). Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA). Universidade Federal de Pelotas (UFPel). 2014.

Esta dissertação de mestrado tem como objetivo compreender a relação entre saberes tradicionais e científicos, a partir do ingresso de estudantes indígenas na Universidade Federal do Rio Grande (FURG), em especial, na área da Saúde e do Meio Ambiente. Para isso, apresentamos a cosmologia dos Kaingang, bem como, o contexto atual em que vivem os *kujà*/curandores desse povo. Além disso, mostramos a trajetória de três estudantes indígenas, através da noção de etnobiografia, que passam por processos de formação tanto na Graduação (Medicina e Enfermagem) como na Pós-Graduação em Educação Ambiental nessa Universidade. Pretende-se compreender como os saberes são constituídos tantos nas terras indígenas como nos espaços institucionais, além de contribuir para que a passagem da transmissão de saber da oralidade para a escrita seja atravessada pela interculturalidade.

Palavras-chave: Kaingang, saberes tradicionais, saberes científicos, interculturalidade e etnobiografia.

ABSTRACT

CADAVAL, Roberta de Souza. **Transcending Boundaries Between Knowledge: Ethnography and interculturalism among indigenous students at the Federal University of Rio Grande (FURG**). Master Dissertation Project. Graduate Program in Anthropology (PPGA). Federal University of Pelotas (UFPel). In 2014.

This dissertation aims to understand the relation between traditional and scientific knowledge, from the entrance of indigenous students at the Federal University of Rio Grande (FURG), especially in the area of Health and Environment. For this, we present the cosmology of Kaingang, as well as the current context in which the Kujà/healers from this people live. Furthermore, we show the trajectory of three indigenous students through the notion of etnobiography. They go through graduation processes in both courses (medical and nursing) as well as a Graduate Diploma in Environmental Education from this University. This work aims to understand the way knowledges are constituted in many indigenous lands as well as in institutional spaces, and contributing so that the passage of transmitting knowledge from speaking to writing surpasses the interculturalism.

Keywords: Kaingang, traditional knowledge, scientific knowledge, and intercultural etnobiography.

LISTA DE IMAGENS

INTRODUÇÃO **15**

Figura 1: Eu e Darci plantando no pátio de Dona Olinda 15

CAPÍTULO I **25**

Figura 2: Composição de imagens das visitas às Terras Indígenas situadas no norte do estado do Rio Grande do Sul 25

Figuras 3, 4 e 5: Visita à Sauri. Terra Indígena Ventara 39

Figuras 6 e 7 : Interior da casa de Sauri 40

Figura 8: Sauri e sua família 41

Figura 9: Cesto com a marca da estrela... 42

Figuras 10: Visita a Dona Luísa Caetano I 43

Figura 11: Visita a Dona Luísa Caetano II 43

Figura 12: Fotografia da Igreja Assembleia de Deus, a qual Dona Luísa frequenta, situada na Terra Indígena de Ventara 44

Figura 13: Eu e Darci na Horta Medicinal, na Terra Indígena de Ligeiro.. 47

Figuras 14, 15: Horto Medicinal da Terra Indígena de Ligeiro, no Município de Charrua - RS 48

Figuras 16 e 17: Horto Medicinal da Terra Indígena de Ligeiro, no Município de Charrua 48

Figuras 18 e 19: Vista aérea do cemitério situado na Terra Indígena de Ligeiro, município de Charrua – RS 49

Figura 20: Visita à Danilo Braga 51

Figura 21: Detalhe de Dona Olinda segurando uma flor. 53

Figura 22, 23: Fragmentos da Visita à Dona Olinda 55

Figuras 24 e 25: Fragmentos da Visita à Dona Olinda 56

Figura 26: Visita à mãe de Darci. Com dona Maria e seu Viturino 57

Figura 27: Dona Marcolina 59

Figura 28: Dona Marcolina verificando estado de saúde de Darci 61

Figura 29: Dona Marcolina verificando meu estado de saúde 61

Figura 30: Dona Marcolina verificando estado de saúde de William 61

Figuras 31 e 32: Trajeto para Nonoai 63

Figura 33: Darci junto aos netos do kujà Jorge Garcia, em Nonoai.....64
Figura 34: Verificando metades Kaingang – *kamé/kairu* 65

CAPÍTULO II.....66
Figura 35: Composição de imagens das visitas às Terras Indígenas situadas no norte do estado do Rio Grande do Sul.....66
Figura 36: Mapa áreas Kaingang 68

CAPÍTULO III 79
Figura 37: Composição de imagens das visitas às Terras Indígenas situadas no norte do estado do Rio Grande do Sul 79
Figura 38: Frame do vídeo da apresentação de Davi Kopenawa no Fórum Nacional de Educação Superior Indígena da FURG. Registro feito pelo LAPEA. 96
Figura 39: Registro durante a gravação do vídeo desenvolvido para disciplina ministrada pelo Prof. Dr. Alfredo Martín no primeiro semestre do ano de 2014. 101
Figuras 40 e 41: Apresentação dos trabalhos audiovisuais realizados na disciplina "As três Ecologias de Félix Guattari", ministrada pelo Prof. Dr. Alfredo Martin juntamente com o Prof. Dr. Cláudio Azevedo.....102
Figura 42: Após a apresentação do vídeo do Darci, momento afetuoso entre professor e aluno.....103

CAPÍTULO IV 105
Figura 43: Composição de imagens feitas com Darci.....105
Figura 44: Casa dos pais de Darci..... 107
Figura 45 Indígenas Kaingang reunidos construindo uma casa. Terra Indígena de Ligeiro, Município de Charrua 110

CONSIDERAÇÕES FINAIS 120
Figura 46: Fotografia feita por mim, das anotações de meu pai, Eroci Cadaval 120

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 15

CAPÍTULO I – ETNOGRAFIA: A INVENÇÃO DE UM DISCURSO 25

1.1 Trajetória da pesquisa: os caminhos para a construção de uma etnografia 27

1.2 Experiência no campo: apontamentos do diário e da concepção da cultura kaingang 35

1.2.1 Domingo, 2 de março de 2014: de Rio Grande à Sertão 36

1.2.2 Segunda-feira, 3 de março de 2014: Terra Indígena Ventara 36

1.2.3 Terça-feira,4 de março de 2014: Terra Indígena Ligeiro 46

1.2.4 Quarta-feira, 5 de março de 2014: Terras Indígenas Votouro e Nonoai 58

1.3 Desenvolvendo a minha compreensão acerca do povo kaingang 65

CAPÍTULO II – KAINGANG: O CONTEXTO DA CULTURA 66

2.1 Quem são os Kaingang? 67

2.2 Uma sociedade dualista: as metades Kamé e Kairu 70

2.3 Universo de Cura e o complexo xamânico Kaingang 72

2.4 Xamanismo e Pentecostalismo 75

CAPÍTULO III – EDUCAÇÃO INDÍGENA: A CONSTRUÇÃO DE UM SABER 79

3.1 Os interlocutores e suas trajetórias 80

3.1.1 Ismael Cardoso 81

3.1.2 Cleisson Ferreira 83

3.1.3 Darci Emiliano 85

3.2 Saberes Tradicionais e Saberes Científicos: definições e contextos na construção de conhecimentos 87

3.3 Saberes Tradicionais e Saberes Científicos: discussão acerca da interculturalidade 92

3.4 Saberes Tradicionais e Saberes Científicos: concepções acerca do diálogo entre saberes 97

CAPÍTULO IV – O CASO DO PROJETO "ALIMENTOS QUE CURAM": A CONSTRUÇÃO DE UM DIÁLOGO ATRAVÉS DAS EXPERIÊNCIAS DE UM ESTUDANTE INDÍGENA NA PÓS-GRADUAÇÃO 105

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DESVELANDO AS FRONTEIRAS DO CONHECIMENTO: AFINAL, O QUE É CIENTÍFICO? 120

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 128

Da imagem o quê se vê
Da antropologia
O dom do contra-dom
Etnografia da troca

Vê-se com palavras
Que buscam imagens
Nas imagens ver
Etnografia da conexão

Realidade da ficção na tela
Verdade ou não
Imagem que causa afecção
Etnografia do afeto

Da semelhança à representação
Objeto que dá sentido
Inventa imagens
Etnografia do sonho

Da discussão à ação
Transpõe, inclui e comunica som
Em palavras cria imaginação
Etnografia de luz

Etnografia de luz - Roberta Cadaval

INTRODUÇÃO

Figura 1: Eu e Darci plantando no pátio de Dona Olinda
Fotografia de William Tavares

> Por meio deste trabalho, eu esperava inventar o povo Daribi para meus colegas e conterrâneos, um pouco como inventamos nossa própria cultura exatamente por meio do mesmo tipo de criatividade.
>
> Roy Wagner

Inicio a apresentação desta Dissertação de Mestrado intitulada "Transcendendo Fronteiras Entre Saberes: etnografia e interculturalidade entre os estudantes indígenas na Universidade Federal do Rio Grande (FURG)" fazendo referência ao trabalho de campo do antropólogo Roy Wagner, devido a sua concepção acerca do conceito de *invenção.* Em seu livro "A invenção da cultura", esse autor defende esse conceito como um processo que ocorre de forma objetiva, por meio de observação e aprendizado, e não como uma espécie de "livre fantasia" (2010). Ou seja, inventamos o mundo que conhecemos no sentido de criação e construção de significados acerca das coisas que nos cercam.

O trabalho do antropólogo consiste em adentrar em um universo cultural que haja o mínimo de estranhamento de suas concepções para compreender os aspectos êmicos de tal universo. Esse estranhamento é importante porque "o choque cultural nos força a objetificar, a buscar compreensão" (WAGNER, 2010, p. 67).

Para buscar essa compreensão, o antropólogo lança mão do método etnográfico, com o objetivo de construir um discurso "do outro" e não "sobre o outro". Esse método, segundo o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2006), consiste em "olhar, ouvir e escrever". De qualquer forma, precisa ficar claro que toda etnografia perpassa o filtro de percepções e subjetividade do pesquisador. Assim, não existem "verdades estáticas", mas versões e perspectivas que criam narrativas baseadas na experiência e nas trocas entre pesquisador e nativo.

Roy Wagner defende que a etnografia é o fruto da relação entre o antropólogo e o nativo. Para ele, "a relação que o antropólogo constrói entre duas culturas emerge precisamente desse seu ato de invenção, do uso que faz de significados por ele conhecidos ao construir uma representação compreensível de seu objeto de estudo" (2010, p. 36).

Clifford Geertz discorre sobre essa questão em seu livro "O antropólogo como autor" (2009), no qual ele analisa, de forma crítica, algumas etnografias de importantes antropólogos colegas, como Claude Lévi-Strauss, Bronislaw Malinowski, Ruth Benedicth e E. E. Evans-Pritchard. Nesse contexto, Geertz questiona o lugar da antropologia na contemporaneidade, defendendo sua potencialidade para diminuir as fronteiras na comunicação entre grupos tão diversificados que caracterizam o momento atual.

Ou seja, diminuir fronteiras e tornar visível o invisível são conceitos-chave que norteiam a presente proposta dessa pesquisa, que consiste em apresentar a experiência de estudantes indígenas kaingang, acerca do processo de construção do conhecimento acadêmico científico na área da Saúde, na Universidade Federal do Rio Grande – FURG.

Devo destacar que o povo Kaingang já foi inventado e reinventado pelos meus colegas de profissão e, inclusive, por eles próprios. Em torno dessa constatação, questiono-me: qual a minha invenção acerca de um povo já inventado? De que forma esse trabalho poderá contribuir com as discussões acerca do tema em questão? Como restituir esse povo pelos contatos e pelas informações que foram compartilhadas comigo?

Antes de adentrar no percurso do projeto desenvolvido, cabe apontar à trajetória acadêmica de quem vos fala, a qual, por muitas vezes, se mistura com a própria trajetória da pesquisa.

Venho da graduação no curso de Licenciatura em Artes Visuais na Universidade Federal do Rio Grande – FURG, na qual desenvolvi um trabalho sobre a cultura portuguesa de uma comunidade ilhéu (na Ilha dos Marinheiros, situada a margem oeste da Lagoa dos Patos), utilizando a fotografia e o vídeo para a produção de narrativas, compondo assim parte da produção de dados para a pesquisa.

Essa proposta contava com a participação dos moradores da comunidade açoriana como realizadores da pesquisa. Através de oficinas que foram ministradas, crianças e adolescentes ilhéus sugeriam pautas e buscavam as narrativas acerca dos temas escolhidos, entrevistando os moradores mais velhos da comunidade. Nesse processo, diferentes gerações trabalharam juntas para tecer uma história sobre sua própria comunidade. Esse projeto resultou no meu Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado “Histórias de vidas vividas: uma pesquisa compartilhada sobre a cultura portuguesa da Ilha dos Marinheiros”, orientado pela Profª Drª Teresa Lenzi. Essa experiência me fez pensar nas possibilidades de pesquisas com comunidades envolvendo aspectos particulares das culturas e, principalmente, questões relacionadas aos velhos e as suas relações com as gerações mais jovens.

Minha atenção a esse aspecto, no que se refere às relações entre as gerações mais distantes, evoca justamente a minha relação com umas das pessoas que mais me influenciou – de forma indireta – nas minhas escolhas: o meu pai, Eroci Cadaval. Aprendi através da observação do comportamento dele a buscar “a cura” através dos usos medicinais das plantas. Não que ele possuísse um vasto conhecimento acerca dessas, mas a sua crença no poder

curativo da natureza, a sua busca para conhecê-las e utilizá-las, inspirava-me. Tínhamos uma diferença grande de idade, cinquenta anos, precisamente.

Sua titulação acadêmica consistia em Licenciatura em Matemática. Atuou como professor até se aposentar, quando eu ainda era criança. Este ser, no meu imaginário, representava a figura de um intelectual para a sociedade ocidental, um senhor acompanhado por seu cachimbo e leituras. Bastante introspectivo, preferia os livros a eventos sociais. Fazia meditação e estudava psicologia junguiana e física quântica, por satisfação pessoal. Ele me falou pouco, mas ensinou muito. Mantinha uma alimentação vegetariana, apresentava uma atitude de respeito para com todos os seres vivos e buscava um estilo de vida em harmonia. Aquela figura me instigava a querer viver assim, a conhecer a natureza e a natureza humana. Segundo relatos de minha mãe, acerca da minha infância, eu costumava sentar ao lado de meu pai com meus livrinhos enquanto ele fazia suas leituras. Sem saber ler, eu apenas o imitava, segurando muitas vezes os livrinhos de cabeça para baixo.

Além de toda a admiração paterna, não convivi com meus avós (conheci apenas a avó materna, que faleceu quando eu tinha cinco anos. Os outros já haviam partido quando nasci), fato que, somado à idade de meu pai, contribuiu para que eu apreciasse conversar com pessoas já idosas, conhecer suas histórias acerca do passado e suas perspectivas de mundo.

Essa apreciação em conversar e aprender com as histórias de vidas de pessoas mais velhas acabou delineando a minha primeira experiência com pesquisa. O TCC que desenvolvi gerou em mim um grande interesse pelo universo da Antropologia e da Antropologia da Imagem.

Sendo assim, após a conclusão desse curso, no ano de 2010, ingressei no curso de Bacharelado em Arqueologia, na mesma Instituição, buscando uma aproximação com os teóricos da antropologia tentando encontrar, dentro de mim, qual o objeto de pesquisa de meu fascínio, nesse contexto acadêmico. Eu sabia, apenas, que me interessava por velhos sábios.

No primeiro semestre desse ano, desenvolvi um exercício etnográfico para a disciplina de Introdução a Antropologia, ministrada pelo Prof. Dr. Gianpaolo Knoller Adomilli. Escolhi fazer minha observação no Asilo de Pobres da cidade de Rio Grande – RS. Considerando que era um Asilo de Pobres, essa experiência demonstrou-me grande descaso para com os idosos, ao menos na cidade em que nasci. Cito um trecho do meu diário de campo, que representa bem essa situação, realizado em maio de 2010:

> No quarto tinham mais senhoras, um lugar um pouco bagunçado e mais escuro. Numa cadeira de rodas, havia uma senhora com bastante idade que me olhou e disse: 'Senta aqui [apontando para a cama] que eu quero saber da tua vida!'. Muito simpática, cheia de histórias para contar, Dona Victoria é natural de Santa Maria e descendente de Árabes. Ela relatou que seu pai era árabe e que com os pais conversava um pouco na língua. Disse que hoje já não se lembra de nada porque não tem com quem conversar no idioma. Ela lê bastante para, segundo ela, manter a cabeça constantemente funcionando. Inicialmente ela falava com bastante empolgação sobre o asilo, falando das festas que elas fazem, que as amigas são muito bacanas, os funcionários do lugar e tudo o mais. Em alguns momentos era difícil compreender o que ela dizia, pois falava baixinho e tinham outras pessoas que falavam mais alto no quarto. Então, ela se emocionava dizendo: 'Papai não deixou eu estudar. Depois me casei e meu marido não me deixou trabalhar. Gostaria que tivesse sido diferente, sempre me interessei pelos estudos da natureza. Gostaria de entender como funciona a terra, como ela dá os frutos, coloridos, de diferentes formatos. É tão lindo de ver. Se eu tivesse estudado e tido uma profissão, eu não estaria aqui hoje.' E ela dizia repetidas vezes a seguinte frase: 'A terra nos cria, a terra nos come'. Viúva há alguns anos, foi levada para o asilo por sua filha que reside no Cassino. A filha a visita poucas vezes, pois, segundo a senhora, 'tem pouco tempo, trabalha demais.' O filho, mora na Bahia, é casado e tem duas filhas, os quais ela não tem contato constante devido a distância. Ela aguarda um telefonema do filho... e pede a Deus que o rapaz mande notícias. Ela tem muita fé e também é católica. Me disse inúmeras vezes para me agarrar a Deus e nele confiar. Além da leitura, ela disse que constantemente se faz perguntas sobre tudo, para ativar a memória. Dona Victória não sai nem para passear, pois tem problemas nas pernas. Depois de falar muito sobre ela, disse que queria saber da minha vida. Perguntou se eu era casada e se tinha filhos. Recomendou-me 'encomendar' uma 'guriazinha', pois disse que uma guriazinha é muito bom! Perguntou o que era "Arqueologia e Antropologia" e gostou muito da minha explicação. E sua última pergunta, que me deixou um pouco aflita, foi esta: 'Como é a vida lá fora? Como são as pessoas?' Diante desta pergunta me senti um pouco atônita e confesso que de imediato não soube como responder. Inúmeras sensações me causaram um certo desconforto, tristeza, frustração... Eu pensava: 'Estou aqui, realizando um trabalho, para uma disciplina do curso que estou estudando. Ou seja, este momento é uma parcela pequena da minha vida, de tudo o que faço. Enquanto que para ela, aquele momento era muito importante, um contato com o mundo externo. Aquele momento era a vida dela em sua totalidade. Seu mundo se resumia aquele lugar.' Logo, pensei eu a forma de responder traçando um paralelo de como era quando ela estava lá fora. Hoje as pessoas não tem tempo para nada, correm freneticamente para todos os lados e apontam para todas as direções. É difícil encontrar famílias ou pessoas que mantêm uma vida equilibrada, com tempo para trabalhar, para se dedicar à família e ter momentos de lazer tranquilamente.(CADAVAL, 2010)

Depois desta experiência, participei do I Fórum Internacional da Temática Indígena, organizado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, na cidade de Porto Alegre, e a fala de um Cacique Guarani, o *Vherá Poty*, foi definitiva para deslocar o meu percurso para esse universo. Ele falava dos velhos indígenas com tanto respeito, comparando-os às bibliotecas, fontes de conhecimento, apresentando uma lógica que, até então, mostrava-se invertida daquela que nossa sociedade vive, onde a juventude é cultuada e o envelhecimento temido, o qual havia verificado no asilo que efetuei a visita. As questões que estavam latentes

em mim, reverberaram, criando novos questionamentos em relação aos aspectos culturais e as relações entre as diferentes gerações, mas no contexto de vida daqueles indígenas.

Ao retornar para minha cidade no sul do Rio Grande do Sul, no mesmo mês, aquele ser que tanto me influenciou, veio a falecer. Com 73 anos de idade meu pai partiu sem que eu pudesse compartilhar com ele minhas novas descobertas. Vítima de um AVC (Acidente Vascular Cerebral) que afetou 50% de seu cérebro, ele foi levado ao hospital e, no trânsito para lá, entrou em coma. Além do AVC, foi constatado que ele estava com água no pulmão, o que acabou causando uma infecção generalizada, causando sua morte, 14 dias depois.

Do tanto que tinha para lhe falar, guardei para que fosse desenvolvido em pesquisas futuras. E essa partida me ensinou muito mais sobre o que pensava aquela figura que me inspirava a seguir em frente. Organizando suas coisas materiais, deparei-me com inúmeros escritos e apontamentos, os quais ele nunca compartilhou com o mundo, acerca da realidade do mundo que havia inventado para si. E ali, vi o quanto pensávamos parecido e o quão profícuo poderia ser nossos diálogos a partir de então. Sem sua presença física, me cabia inventar minha própria realidade a partir dos encontros teóricos que estavam a minha disposição, a partir do contexto acadêmico que estava inserida, buscando os pares para que pudesse participar do "olhar, ouvir e escrever" da prática antropológica.

Logo, participei da organização da I Semana dos Povos Indígenas na FURG (de 5 a 7 de outubro de 2010), que tratava sobre o acesso dos estudantes indígenas nessa universidade. Além disso, durante dois anos, além das disciplinas que cursei, participei de dois núcleos de pesquisas, quais sejam: o Núcleo de Estudos sobre Populações Costeiras e Saberes Tradicionais – NECO (FURG), que era coordenado pelos professores Prof. Dr. Gianpaolo Adomilli e pelo Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa e o Núcleo de Etnologia Ameríndia – NETA (UFPel), coordenado pelo Prof. Dr. Rogério Rosa, juntamente com a Profª Drª Lori Altmann. Além desses, compartilhava minhas reflexões com os amigos e professores Profª Drª Teresa Lenzi e Prof. Dr. Alfredo Martin (ambos da FURG). O Professor Alfredo, da área da Psicologia Transcultural, já atuava no universo da temática indígena, juntamente com estudantes indígenas da universidade, em um projeto que estava em processo de elaboração, intitulado "Revitalização dos Saberes Ancestrais Indígenas na área da Saúde - elaboração de um Manual de Saúde trilingue kaingang/guarani/português". Este projeto tinha como objetivo estudar os saberes tradicionais indígenas (acerca das concepções de saúde, morte e doença) e, assim, o Professor Alfredo incentivou-me a trabalhar com essa questão.

No ano de 2012, ingressei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal de Pelotas – UFPel com o projeto "Transcendendo Fronteiras Entre Saberes: Um estudo etnográfico acerca do conhecimento de velhos *kujà* kaingang e jovens estudantes indígenas da área da saúde"[1], que previa uma inserção no ambiente acadêmico, nos quais os estudantes indígenas buscam novos conhecimentos, bem como no ambiente da aldeia, onde atuam os *kujà* (xamãs kaingang).

Quando iniciei minhas atividades junto ao mestrado, busquei conhecer os jovens indígenas que fazem parte da FURG, para me aproximar dos sujeitos que compõem o povo kaingang e para compreender *o quê* os faz vir buscar conhecimentos acerca da saúde nas nossas Instituições.

Para isso, minha primeira referência foi o Prof. Dr. Alfredo Guillermo Martin. Em conversas informais, ele havia me relatado sobre sua participação no processo para que os indígenas tivessem acesso à FURG. O Professor Alfredo é argentino, desenvolveu parte de seus estudos na França e atualmente reside no Brasil – no Balneário Cassino – atuando como Professor e Pesquisador no curso de Graduação em Psicologia e Pós-Graduação em Educação Ambiental. Em uma de suas caminhadas à Avenida Rio Grande, um dos locais onde os Kaingang vendem seus artesanatos durante o verão (de janeiro a março, aproximadamente), o Professor parou para conversar com tais indígenas. Desse diálogo, houve o interesse, de ambas as partes, em que os indígenas tivessem um espaço para dialogar com os alunos na disciplina de Psicologia Transcultural – recém-criada naquele momento. Assim, o Cacique Roberto dos Santos ofereceu a primeira aula, explicando aos alunos do 2º ano de Psicologia a sua experiência indígena, suas mitologias e cosmovisões, suas problemáticas da terra, da história kaingang, etc. Finalizou convidando os alunos para visitar a aldeia de Iraí.

Essa visita, conforme a memória do Professor Alfredo, foi feita no mês seguinte com toda a turma. Ali passaram três dias compartilhando a vida dos indígenas, fazendo entrevistas, escutando as crianças, os velhos, os professores, os profissionais do posto de saúde e, sobretudo, o *kujà* Augusto Opê da Silva, que explicou várias histórias de etnia e dos processos de cura tradicionais.

Finalizando o encontro, o Cacique Roberto solicitou a abertura da Universidade para os jovens kaingang. Sendo assim, o Professor Alfredo buscou formas de concretizar esses

1 Sob a orientação do Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa e a co-orientação da Profª Drª Claudia Turra Magni.

interesses, através da Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis – PRAE e da Pró-Reitoria de Graduação – PROGRAD, da FURG.

Dessa forma, foi criada, em 2009, a Comissão de Acesso e Permanência do estudante indígena na FURG através do PROAI – Programa de Ações Inclusivas. O principal objetivo da Comissão é democratizar o acesso ao Ensino Superior, valorizando a diversidade cultural e étnica.

A partir de uma articulação entre a liderança Kaingang e a referida Comissão formada na FURG, houve o interesse de que os jovens indígenas ingressassem na Universidade, principalmente nos cursos da área da Saúde. A vinda deles para essa instituição gerou um conflito cultural, tanto pelo fato de os indígenas entrarem em contato com não-indígenas em um espaço de ensino superior, como pela instituição de educação com esses novos estudantes com características culturais peculiares e diferentes.

Trata-se de um momento novo na Universidade, que demanda envolvimento, aceitação, dedicação e esforços múltiplos, tanto dos professores e estudantes não-indígenas, como dos próprios indígenas nesse processo de inclusão étnica cultural.

Esse trabalho pretende apresentar parte deste processo, através da experiência de campo da pesquisadora, bem como, através das experiências de três, dos estudantes kaingang que passam por um processo de formação nessa Instituição, além dos Kaingang que conversamos no interior das terras indígenas.

Dada a complexidade do campo em questão, qual seja, uma zona de fronteira intercultural, precisamos de uma metodologia que nos auxilie a pensar nesses contextos contemporâneos marcados pelas discussões acerca da diversidade, das igualdades e das diferenças. A clássica etnografia, na qual o antropólogo deslocava-se para as aldeias ou para as comunidades isoladas, exóticas e distantes, para fazer seu trabalho de campo durante meses ou anos, não dá mais conta do que nos propomos aqui.

Dessa forma, os desafios para uma etnografia contemporânea, aqui se fazem presentes. Dentre os protagonistas dessa pesquisa, compreende-se diferentes sujeitos, em diferentes contextos sociais. Esse não é um desafio apenas de nossa proposta, mas dos trabalhos que vêm sendo desenvolvidos em antropologia nos últimos sessenta anos. Sobre isso, a antropóloga Paula Montero nos diz que:

> O processo mundial de expansão do capitalismo para a periferia do globo levou à aproximação progressiva das culturas e acabou por suprimir a distância cultural necessária para que o olhar antropológico pudesse, legitimamente, construir-se no suposto da possibilidade de uma descrição / compreensão adequada do outro (MONTERO, 1993, p. 162).

Em nossa proposta, esse foi o principal desafio, pensando os estudantes indígenas da FURG: os olhares que lançamos aos múltiplos contextos que estão inter-relacionados. Para que pudesse explorar esse mundo novo, ou esses mundos novos, foram feitos diários de pesquisa, imersão no campo pesquisado (que se deu através de encontros com estudantes e visitas às terras indígenas no norte do Estado do Rio Grande do Sul).

O que muda da etnografia clássica à etnografia que nos propomos não são os procedimentos em si (esmiuçados e detalhados por Malinowski na Introdução de seu livro "Os argonautas do Pacífico Ocidental"), mas as nossas análises e a nossa inserção no campo: Pensar a fronteira intercultural, de dois grupos distintos aos do pesquisador/antropólogo que se propõe desenvolver a pesquisa. Posteriormente, pensar o próprio papel desse pesquisador/antropólogo nesse processo. Buscamos problematizar os saberes que são construídos através da relação desses universos e suas implicações, para os sujeitos envolvidos, no caso, os Kaingang. Corroborando, ainda com Montero,

> Nessa intricada rede de relações e interesses que associa índios, seu modo de lidar com a natureza, ecologistas, madeireiros, Estado brasileiro, meios de comunicação, etc., a etnografia não pode mais restringir-se à interpretação do outro como um outro; tampouco é suficiente analisar como este outro integra a sociedade envolvente "nos seus próprios termos" (MONTERO: 1993, p. 165).

A autora nos sugere a complexidade da análise nesse campo, pois esses "próprios termos" do outro já estão sendo inventados e reinventados pelos termos das culturas as quais se encontram em relação e constante diálogo com a do nativo.

Dessa forma, além da etnografia, os métodos utilizados para dar conta desse todo complexo foram a etnobiografia e a observação flutuante, os quais serão melhor explicitados no Capítulo I dessa dissertação intitulado "*Etnografia: a invenção de um discurso*"Anarrativa da trajetória dessa pesquisa: como ela se configurou e se transformou ao longo do processo, através das experiências no campo serão apresentadas neste capítulo, assim como as minhas primeiras observações acerca da Cosmologia Kaingang, que foram elaboradas de modo intercalado em um período de 22 meses, aproximadamente – de julho de 2012 a maio de 2014.

Essas observações consistem nos diálogos que estabeleci com os estudantes indígenas da FURG, com demais profissionais dessa Instituição envolvidos com essa questão, bem como, a relação estabelecida com três desses estudantes, os quais se dispuseram a contribuir com a pesquisa.

No Capítulo II, intitulado "*Kaingang: o contexto da cultura*", apresento a cosmologia Kaingang através da perspectiva de outros pesquisadores, dentre eles, antropólogos, historiadores e educadores – entre autores indígenas e autores não indígenas. Dessa forma, apresento características culturais específicas desse povo que já vem sendo discutidas no universo acadêmico-científico.

O Capítulo III, *Educação Indígena: a construção de um saber* consiste em uma discussão sobre a construção e das relações entre os saberes tradicionais e dos saberes científicos. Nesse momento, apresentamos a trajetória dos estudantes e a discussão referente a esse processo de ingresso dos estudantes indígenas nas Universidades.

Por fim, no Capítulo IV, *O caso do projeto 'alimentos que curam: A construção de um diálogo através das experiências de um estudante indígena na pós-graduação*, aprofundo a relação que estabeleci com um desses estudantes e que compreende a discussão feita no Capítulo III.

Os questionamentos que aparecem nessa introdução serão respondidos ao longo do texto dessa dissertação, com um maior aprofundamento nas Considerações Finais .

Figura 2: Composição de imagens das visitas às Terras Indígenas situadas no norte do Rio Grande do Sul. Fotografias de Roberta Cadaval e William Tavares

> O que o pesquisador de campo inventa, portanto, é seu próprio entendimento: as analogias que ele cria são extensões das suas próprias noções e daquelas de sua cultura, transformadas por suas experiências da situação de campo.
>
> Roy Wagner

Dada a complexidade do campo em questão, qual seja, uma zona de fronteira intercultural, precisei de uma metodologia que auxiliasse a pensar nesses contextos contemporâneos, que são marcados pelas discussões acerca da diversidade, das igualdades e das diferenças.

A clássica etnografia, na qual o antropólogo se deslocava para aldeias ou para comunidades isoladas, exóticas e distantes para fazer seu trabalho de campo durante meses ou anos a fio, não dá conta do que me propus aqui. Dessa forma, os desafios para uma etnografia contemporânea aqui se fazem presentes.

Essa pesquisa compreende diferentes sujeitos, em diferentes contextos sociais. Este não é um desafio apenas de nossa proposta, mas dos trabalhos que vêm sendo desenvolvidos em antropologia nos últimos sessenta anos. Paula Montero nos diz que

> Uma antropologia que se proponha a levar em conta os processos de mundialização precisa enfrentar-se desde o início com o problema do recorte etnográfico. Por um lado, é preciso definir, como bem observa Octavio Ianni, a melhor posição para analisar a sociedade mundial (ponto de vista das nações dominantes? de classe? das nações dependentes?). A adoção de qualquer referente particular será sempre limitada, assim devemos resolver a dificuldade de situar nossa observação de modo a que ela possa abarcar o mundo a partir de vários pontos de vista ao mesmo tempo. Por outro lado, essa complicada teia de relações que articula o nacional e o mundial rapidamente nos coloca o problema da definição dos limites da observação antropológica: é preciso determinar o ponto de vista da observação que melhor equacione as questões que nos propomos a investigar. Como observar ao mesmo tempo os processos mundiais e locais? O que privilegiar, a leitura dos documentos, ou a fala dos atores e a trajetória dos personagens; as decisões institucionais globais ou a observação etnográfica de uma ação concreta num universo específico? Assim, quando se toma um objeto de reflexão tendo em vista os processos globais que o atravessam, o próprio recorte do problema impossibilita ao antropólogo o recurso exclusivo à etnografia clássica que tem implicitamente por base noções de comunidade e tradição (MONTERO, 1993, p. 173-174).

Em nossa proposta, esse é o principal desafio: os olhares e as escutas que lançamos aos múltiplos contextos que estão inter-relacionados. A explicitação desses métodos se dará nesse capítulo, junto à narrativa da trajetória dessa pesquisa: como ela se configurou e se transformou ao longo do processo, através das experiências no campo.

Apresentarei as minhas primeiras observações acerca da cosmologia kaingang, que foram elaboradas em um período de 22 meses, de forma intercalada, aproximadamente – de julho de 2012 a maio de 2014. Essas observações consistem nos diálogos que estabeleci com os estudantes indígenas da FURG, com demais profissionais dessa Instituição envolvidos com

essa questão, na relação estabelecida com três desses estudantes, os quais se dispuseram a contribuir com a pesquisa, bem como com as pessoas que encontrei nas visitas às aldeias.

1.1 Trajetória da pesquisa: os caminhos para a construção de uma etnografia

Essa pesquisa tinha como objetivo inicial etnografar, de um lado, o contexto xamânico kaingang (formado por velhos *kujà* nas terras indígenas situadas ao norte do Rio Grande do Sul), de outro, o universo acadêmico da área da Saúde – onde estudantes indígenas buscam uma formação. Porém, a dificuldade em adentrar nesses dois espaços se fez presente durante um longo período da pesquisa, o que resultou em uma mudança de perspectiva quanto às problemáticas que se apresentavam no campo. É sobre essas experiências que irei discorrer abaixo.

A etnografia é um método de pesquisa que pode envolver a relação entre perspectivas distintas de mundo. É com atenção, tato e sensibilidade que o antropólogo deve fazer suas primeiras observações desse outro, em um exercício constante de alteridade. Nesse sentido, os primeiros contatos podem apresentar certo grau de dificuldade para o pesquisador, que anseia por êxito em suas relações e descobertas.

Pois bem, não foi diferente para mim. Vindo de uma área que não a das ciências sociais, mas que lida diretamente com a produção de subjetividades, as Artes Visuais, aprendi a observar o mundo em um tempo diferente. Sem a correria que vivemos nas cidades e nas atividades do dia a dia (da rotina pessoal, bem como da rotina de estudos e trabalho), essa observação me mostrou outros tempos de vida, seja no âmbito das relações sociais, seja em meio à natureza. Aprendi, com essa perspectiva, a olhar para além das minhas concepções e a entender que há muitas perspectivas de mundo coexistindo e habitando lugares comuns. O trabalho com a fotografia me ensinou muito sobre alteridade. Como nos diz a antropóloga visual Rosane de Andrade: [...] o exercício de fotografar ensinou-me a contemplar as coisas do mundo, a reparar no movimento da natureza e na natureza dos movimentos. Aprendi a observar as pequenas coisas dentro de um universo, os detalhes dentro da globalidade (ANDRADE: 2002, p. 18).

É com esse olhar que busquei seguir o fluxo que o campo de pesquisa me apresentou. Porém, esse mesmo olhar foi capturado pela ansiedade de chegar à aldeia, às vezes, de forma idealizada – na qual a fluidez das relações permeia esses encontros. Eis a dúvida, como fazer os primeiros contatos com o grupo a ser pesquisado? No caso específico dessa pesquisa, esses

contatos se deram através de professores universitários e colegas pesquisadores que trabalham junto com os jovens indígenas na FURG. O primeiro desafio para uma pesquisadora neófita no campo antropológico foi: olhar para os primeiros encontros com os interlocutores compreendendo este contexto como dado de pesquisa.

Dessa forma, pretendia trabalhar com uma metodologia proposta pelo antropólogo Bruno Latour, a "Teoria do ator rede". Sobre isso, Latour nos diz que

> A cada instância, precisamos reformular nossas concepções daquilo que estava associado, pois a definição anterior se tornou praticamente irrelevante. Já não sabemos muito bem o que o termo "nós" significa; é como se estivéssemos atados por "laços" que não lembram em nada os vínculos sociais (LATOUR: 2012, p. 23).

Nessa metodologia, Latour propõe que o pesquisador siga o interlocutor no campo, desenvolvendo a pesquisa na medida em que a rede de conexões apresentada por esse interlocutor vai aparecendo e se desenvolvendo.

Cabia então, conhecer esse interlocutor.

O primeiro contato efetivo que fiz com um desses jovens estudantes ocorreu no Fórum de Educação Indígena da FURG, em maio de 2012. Através do colega Alessandro Lopes[2] – que trabalha com o mesmo grupo pesquisado – fui apresentada a um Kaingang chamado Manoel, então estudante do curso de Medicina dessa instituição. Não pude conter a ansiedade e reconheço que não soube olhar para aquele momento com o mesmo olhar que a fotografia me ensinara, respeitando o tempo daquele que estava diante de mim.

Estávamos em um intervalo de atividades do evento, no momento do *coffe brake*, quando meu colega chamou esse jovem e nos apresentou. Em um ímpeto de mostrar meu interesse e vontade em trabalhar com eles, disse que, em outro momento, gostaria de conversar com ele e seus demais colegas para vermos as possibilidades de um trabalho conjunto. Devagar e sem pressa, recebi como resposta: "*Primeiro você deve conhecer a gente. Depois a gente vê se trabalha junto ou não trabalha junto"*. E, em seguida, disse-me para pedir ao Alessandro para que me levasse até a Casa de Estudantes – onde eles moram no período letivo – para nos conhecermos melhor. Naquele instante senti que havia feito algo errado e pensava "por que o trabalho com seres humanos não vem com manual?".

---

[2] Em 2013 Alessandro Lopes concluiu seu Trabalho de Conclusão de Curso, no curso de Graduação em Antropologia da UFPel, intitulado "Formação acadêmica e protagonismo indígena: uma etnografia sobre o ensino superior de indígenas na Universidade Federal do Rio Grande (FURG)". Atualmente é mestrando no Programa de Pós-graduação em Antropologia, na mesma Instituição.

Distanciando-me daquelas circunstâncias, percebi que aquele encontro havia revelado, apenas, um choque de culturas entre duas pessoas que se relacionam com o mundo e com a sociedade de maneiras diferentes. E eu precisava respeitar e aprender o tempo dos indígenas para, então, vir a desenvolver a presente pesquisa.

Logo depois desta situação, na disciplina de Antropologia e Imagem – ministrada pela Professora Cláudia Turra Magni no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPel – , foi solicitada a produção de um trabalho audiovisual como conclusão da disciplina. No momento em que esse trabalho foi solicitado, a FURG estava em recesso devido à greve dos docentes, ocorrida em 2012. Os estudantes haviam regressado para suas aldeias e precisávamos buscar alternativas para a realização do vídeo nessa situação. Sendo assim, optamos por apresentar diferentes pontos de vista expressos por representantes docentes e outros profissionais da Instituição.

Assim, construímos uma narrativa visual pautada no discurso de uma estagiária de Serviço Social, Patrícia Gomes e de três professores, Prof. Dr. Jean Baptista, Profª Drª Eliza Costa, Prof. Dr. Alfredo Martin, todos envolvidos com a questão indígena e cotista nessa Universidade. Esse exercício recebeu o título de "Entre-lugares: perspectivas acerca do acesso e permanência dos estudantes indígenas na Universidade Federal do Rio Grande – FURG". O professor de história, Jean Baptista, salientou que atualmente vivemos um momento de afirmações das identidades na universidade. Nas palavras dele:

> Hoje é muito interessante o que a gente vive aqui na FURG, porque nós já vivemos uma era, nas universidades, que nós ingressávamos na universidade para deixar de ser quem éramos. Entrávamos aqui, porque éramos da classe popular, para nos tornarmos burgueses. Éramos indígenas, deixávamos de ser indígenas, éramos negros e embranquecíamos. Hoje não, hoje a gente vive na universidade um período de afirmação das identidades. Ninguém entra aqui para deixar de ser o que é. Entra aqui para conhecer outros e para se fortalecer e pensar. Uma coisa que é muito interessante em pensar nesses processos inclusivos é o quanto essas pessoas vão poder desenvolver ações em suas comunidades, morando lá ou não.

Já o Professor Alfredo Martin propôs que fizéssemos um exercício de alteridade, colocando-nos no lugar desse estudante que se desloca de seu contexto de origem para aprender em um contexto diferente do seu. Quando questionado sobre os problemas que os estudantes indígenas enfrentam ao chegar à Universidade, ele responde:

> Em lugar de falar de problemas eu gostaria de falar de desafios recíprocos. Para compreender a natureza destes desafios eu gostaria de convidar-te a pensar em uma situação imaginária. Imagina que você fosse a morar no meio da floresta. E que um professor indígena dissesse: agora você tem que sobreviver na floresta, vai e caça, vai e pesca, vai e sobrevive, vai e conhece quais são as plantas venenosas e quais são as alimentícias, vai e conhece em que momento do ano você pode colher tal fruto ou qual animal, o que pode fazer e o que não pode fazer. E você tem que sobreviver

> com isso. Tem que caminhar na floresta e não tem mapa nenhum, você tem que deslocar-se no espaço e tem que saber algo de meteorologia para compreender o mito do tempo [...]. Você tem que aprender na pele um monte de conhecimentos de sobrevivência em um meio muito específico. "Só de imaginar a gente já começa a tremer."

Esses estudantes indígenas que compõem a FURG, não necessariamente advêm de uma cultura tão exótica quanto a apresentada pelo professor acima (que necessitam da caça, que deslocam-se nas florestas, etc.). Mas eles mantêm uma lógica de vida baseada na floresta, na qual essa consiste na sua principal fonte de conhecimento e base espiritual.

Ao findarmos as gravações nos foi sugerido que conversássemos com os indígenas, que já haviam retornado de suas aldeias. Sendo assim, fomos à casa do estudante[3] situada no bairro Bolacha, em Rio Grande. Encontramos apenas um jovem na casa[4] naquele momento, conversamos com ele, explicamos a proposta e ele aceitou conversar conosco diante da câmera de vídeo ligada.

Bastante tímido, ele revelou um pouco do processo que estava vivendo naquele período. Ele é estudante de Enfermagem e estava enfrentando algumas dificuldades em disciplinas com mais cálculos matemáticos. Lembrando como havia sido o primeiro contato com o estudante de Medicina, me contive e manifestei meu interesse em trabalhar com eles de forma mais sutil. Para a minha surpresa fui muito bem acolhida por esse jovem. Estimulada por esse impulso, segui as atividades, editamos o vídeo que foi apresentado no encontro final da disciplina de Antropologia e Imagem.

Para aproveitar a oportunidade e apresentar o trabalho em um evento científico – que, de acordo com a nossa perspectiva de conhecimento, é uma prática cultural na academia –, um pequeno trecho desse material foi apresentado em um evento que ocorreu na região: Projeto de Extensão Etnologia Ameríndia e Saberes Sensíveis – diálogos com Robert Crépeau (*Université de Montréal*), na UFPel, na segunda semana de novembro do ano de 2012.

Nesse encontro estavam presentes na plateia três Kaingang – dentre eles, dois estudantes da FURG, do curso de Medicina, junto com o professor Alfredo. Conversei com eles antes da minha apresentação, para que não fosse uma surpresa o fato de se depararem com uma pesquisa que pretendia trabalhar com o contexto de vida atual desses jovens. Um tanto nervosa, temendo as suas reações, fiz a apresentação e, logo, elogios foram tecidos. O

3 Esta não se refere à casa dos indígenas somente, se trata de um espaço coletivo de morada dos estudantes que necessitam deste auxílio oferecido pela universidade.
4 O qual optei por não citar seu nome, para preservar sua identidade.

indígena que não era estudante pediu uma cópia do vídeo e peguei os seus contatos para poder enviar a ele o material com as devidas autorizações.

Tive a oportunidade de partir para casa junto com os estudantes e o professor que os acompanhava, pois estávamos na cidade de Pelotas e íamos para Rio Grande, cidade onde todos moram (situada a 50 quilômetros dali). Aproveitei a carona para conversarmos e atualizarmos as impressões. Eles falavam bastante e já estavam bastante familiarizados com a vida na cidade. Um deles, inclusive, tem seus parentes na aldeia, mas antes de entrar para a Universidade morava na cidade de Cacique Doble, região norte do RS, com sua mãe. Trocamos contatos e, mais tarde, eles me enviaram por e-mail um dicionário na língua kaingang.

Depois desse evento, procurei os estudantes indígenas que haviam participado dele. Com um deles não consegui mais contato. Nas vezes que tentei, ele se mantinha distante e indisponível. Com o outro, Cleisson Ferreira (que veio a contribuir com a pesquisa mais tarde) pude conversar algumas vezes. Sobre isso, ele se mostrou surpreso e disse ter gostado da minha proposta. Colocou-se à disposição e disse que gostaria de participar do projeto. Inclusive, ele compartilhou seus interesses quanto à utilização dos recursos audiovisuais, disse que gostaria de fazer um vídeo que mostrasse a sua comunidade, pois acredita na importância do registro para preservação do que ainda resta dos costumes, conforme suas palavras. Ele mencionou sobre o ocorrido no trabalho de pesquisa que eles desenvolvem na FURG, coordenado pelo Professor Alfredo, em que ele já havia dado a autorização para irem a campo com câmeras a sua aldeia, Cacique Doble, mas que havia estudantes de outra terra indígena que não autorizavam as filmagens em seus espaços.

De qualquer forma, procurei os outros estudantes para expor a proposta e para conhecê-los. Na verdade, foi bem difícil a realização desse encontro. Em decorrência da greve na Instituição, houve a alteração do calendário acadêmico. Eles estavam geralmente ocupados, em processo de provas e exames, além de viagens para as aldeias. Disseram-me que estavam cansados e que era para eu procurá-los quando retornassem da aldeia. Assim o fiz.

Somente no primeiro semestre de 2013 pude conversar com eles. Foi um tanto tensa a relação estabelecida. Fui bem recebida na casa do estudante, havia dois estudantes da área da Saúde e quatro de outras áreas, como Geografia, História e Direito.

Uma das estudantes da Saúde fez muitas perguntas e, em alguns momentos, pareceu conflitar com o outro rapaz, que ficou em silêncio a maior parte do tempo. Ela falou algumas

coisas que eu não pude compreender no idioma Kaingang, eles tiveram certa discussão, na qual os outros indígenas presentes opinaram. Não pude saber exatamente o que falavam, mas ela logo me explicou. Disse que para eles essa situação era complicada, pois os pesquisadores querem sempre tirar vantagem, que o povo deles já sofreu muito por isso. Dentre seus questionamentos, perguntou-me: "*Por que eu queria trabalhar com eles?*" "*Qual era o meu objetivo?*" "*O que eles iriam ganhar com a minha pesquisa?*".

Eu disse a ela que compreendia o que ela me explicava e que o meu objetivo era contribuir com essa situação a qual eles estão passando na Universidade, levando a discussão acerca dessa experiência para dentro da Instituição. Expliquei que, no âmbito pessoal, eu não ganharia nada, além do aprendizado que teria com eles. Para justificar o meu interesse nesse objetivo, compartilhei com eles a minha trajetória, acerca da minha formação e as escolhas que foram me movendo a chegar até eles. Por fim, ela disse que conversaria com o Professor Alfredo e com os demais estudantes indígenas e que, assim que decidissem algo, me informaria.

Passaram-se mais alguns meses e ela não me procurou. Achei que seria invasivo da minha parte solicitá-la novamente. Entendi que não havia interesse com a pesquisa. Tentei contato com todos eles, mas somente o Cleisson havia me dado um retorno positivo. Paralelo a esses acontecimentos, o Darci Emiliano (o terceiro indígena que estava presente na apresentação, junto com o Professor Alfredo e que não era estudante da FURG até então) estava ingressando nessa instituição como o primeiro estudante indígena da Pós-Graduação em Educação Ambiental.

Cabe salientar que, nesse processo em que buscava aproximar-me desses estudantes, conversei com algumas pessoas que não demonstraram interesse em colaborar com a pesquisa. Devido a essa questão, alguns nomes não serão divulgados nesse texto.

Algumas vezes que fui conversar com o Cleisson, encontrei-o por lá e em todas as situações ele se mostrava interessado no trabalho e oferecia auxílio no que fosse necessário. Fiz o mesmo, oferecendo ajuda no que ele precisasse.

Ele tem algumas dificuldades no que se refere às normas acadêmicas e à utilização do computador, logo, passei a ajudá-lo nessas atividades. Ele me passou o contato de duas novas estudantes indígenas que haviam ingressado na FURG no mesmo momento que ele, uma do curso de Medicina e outra de Enfermagem. A primeira delas nunca retornou as minhas ligações. Já a segunda, a da Enfermagem, quando conversei com ela já recebi autorização para que a acompanhasse nas aulas, no semestre seguinte.

Logo, propus ao Cleisson que eu o acompanhasse em duas disciplinas no curso de Medicina, para que fizesse uma etnografia na sala de aula. Ele autorizou e me indicou os nomes das pessoas com as quais eu deveria falar para ter a autorização da Instituição e, então, começar as atividades (que aconteceriam de outubro a dezembro de 2013). Procurei o Professor Obirajara Rodrigues, que havia sido o último coordenador do curso de Medicina e também era o "tutor" dos estudantes indígenas. Ele ministra a disciplina de Patologia e autorizou que eu fizesse esse acompanhamento. Porém, eu precisaria da autorização da Coordenação do Curso e me explicou como eu deveria proceder.

Na mesma semana conversei com a Professora Marilice Costa, então a Coordenadora. Ela me sugeriu, além da disciplina de Patologia, que eu o acompanhasse em Semiologia, mas que para isso eu precisaria falar com os professores responsáveis pela mesma (tratava-se de uma disciplina ministrada por mais de dois professores, mas um deles é o responsável). No mesmo instante ela telefonou para esse professor que informou o nome daquele que iria ministrar a disciplina naquele período para o Cleisson. Elaborei todos os documentos e entreguei à secretaria do curso.

No mesmo período fui até a coordenação da Enfermagem, apresentei o meu projeto e perguntei se poderia acompanhar a estudante em alguma disciplina e como deveria proceder para que isto pudesse ser realizado. A coordenadora me deu a mesma explicação que recebi na Medicina e me sugeriu que eu conversasse com outra estudante indígena (era a mesma que eu havia conversado meses antes e não havia se interessado pela proposta), por ser a aluna mais antiga do curso e da Instituição, salientando que poderia ser interessante trabalhar com as duas.

De qualquer forma, insisti nesse diálogo, diante de tais indicações. Procurei a jovem que, inicialmente, não se mostrava nem disponível, nem interessada em falar comigo. Mais uma vez, acreditei que ela não tinha interesse e não insisti. Procurei a Daiane - jovem com quem conversei e que aceitou participar do projeto - para que ela assinasse os documentos, mas não a encontrei. Logo, a estudante mais antiga me deu um retorno e conversamos. Expliquei para ela como se daria o meu trabalho com o Cleisson na Medicina. Comentei que havia conversado com a Coordenadora da Enfermagem (que também era a sua "tutora') quem me sugeriu conversar com ela, por isso eu estava retomando o contato. Ela me disse que conversaria com sua tutora e que depois me daria uma resposta. Não encontrei mais a Daiane e logo fiquei sabendo que ela não estava mais indo às aulas.

Alguns dias depois, recebi uma ligação um tanto preocupada do Cleisson. Ele havia sido chamado por um professor para esclarecer a história de que estava trabalhando em uma pesquisa sem a devida autorização. Nesse período, a Coordenadora que eu havia falado estava em uma viagem e por isso não estava presente nesse momento. Procurei descobrir o que estava acontecendo e, para isso, conversei com a estudante de Enfermagem, com a Coordenadora do seu curso, com o professor que havia chamado o Cleisson e com a Assistente Social da Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis – PRAE.

Na sua conversa com a tutora, a jovem estudante disse que eu já estava com o trabalho em andamento com o Cleisson, na Medicina (porém não havíamos iniciado as atividades devido aos trâmites burocráticos internos da Instituição, mas eu já havia entregue toda a documentação solicitada) e que eu queria começar o trabalho com ela. A coordenadora explicou para ela que havia me orientado e que estava errado eu trabalhar sem autorização. Dessa forma, ela entrou em contato com a Medicina e, como a coordenadora não estava presente, a pessoa com quem ela falou não estava sabendo de nada.

Esclareci a situação com a estudante, que mesmo assim não aceitou ser acompanhada na disciplina, justificando se sentir constrangida com a presença de alguém estranho na sala de aula, analisando-a. O Professor Raul Mendonza, que foi quem chamou o Cleisson, entendeu a situação depois que conversamos e orientou-me a enviar o meu projeto para o Comitê de Ética da FURG, pois assim eu não seria "barrada" por mais ninguém e poderia então desenvolver a pesquisa. Porém, os prazos para esse processo são morosos. O material tem que ser enviado no mês anterior da reunião do Comitê e somente no mês seguinte sairia uma resposta – sendo que estaria sujeito a aprovação, ou não.

Já estávamos no final do mês de outubro e já havia passado a data para o envio do material. Eu poderia fazer a solicitação no mês de novembro, para que fosse avaliada em dezembro, porém a resposta só sairia em janeiro e, enquanto isso, eu ficaria de mãos atadas. Fiquei bastante desestimulada com todos esses acontecimentos, e então, meu orientador de mestrado me recomendou que eu mudasse o foco da pesquisa, ainda dentro do tema que me propus a pesquisar.

Os estudantes com quem mantive contato, ao longo desse tempo, foram os seguintes: Darci Emiliano, vinculado ao Programa de Pós Graduação em Educação Ambiental; Cleisson Ferreira, estudante de Medicina; e, Ismael Cardoso, do curso de Enfermagem. Dentre esses três, cada um apresenta uma característica peculiar interessante, no que se refere a essa experiência de formação acadêmica.

Darci Emiliano não mora na aldeia há muitos anos, mas está sempre envolvido em atividades para e pelo seu povo. Cleisson Ferreira, filho de mãe indígena e pai não-indígena, mora na cidade, mas tem bastante contato com a família que reside na aldeia. E, o Ismael Cardoso, com ambos os pais indígenas, reside na aldeia e sente muita falta da família quando está em Rio Grande, estudando.

Decidimos então dedicar essa pesquisa a apresentar a trajetória desses três indivíduos, considerando as portas que se abrem dessas relações e as outras que se fecharam.. Essa decisão implicou em uma mudança de método de pesquisa originalmente escolhido. Além da etnografia, optei por trabalhar com a etnobiografia, apresentando parte da trajetória de vida desses interlocutores, questão essa que será discorrida no Capítulo III, intitulado "Educação Indígena: a construção de um saber.

Das relações de trabalho desenvolvidas com Darci Emiliano, surgiu a possibilidade de visitarmos as terras indígenas situadas no norte do RS, na primeira semana de março, de 2014. Assim, como atuação no campo, escolhi o método da "observação flutuante", proposto por Colette Pétonnet. Segundo essa pesquisadora esse método consiste em:

> [...] permanecer vago e disponível em toda a circunstância, em não mobilizar a atenção sobre um objeto preciso, mas em deixá-la "flutuar" de modo que as informações o penetrem sem filtro, sem *a priori,* até o momento em que pontos de referência, de convergências, apareçam e nós chegamos, então, a descobrir as regras subjacentes. (PÉTONNET:2009, p. 102).

Essa metodologia prevê que o pesquisador não vá a campo com as perguntas formuladas, que essa saída ocorra sem pretensões, para que as perguntas, os questionamentos e estranhamentos sejam descobertos na realização do próprio campo.

E foi com este espírito que eu, meu companheiro William e Darci empreendemos nossa saída.

1.2 Experiência no campo: apontamentos do diário e da concepção da cultura kaingang

Eu demorei para parar e escrever sobre minha saída de campo. Quase duas semanas. Essa experiência trouxe tanta informação... e com estas, tantos conflitos. Conflitos pessoais, profissionais, éticos, etc. Durante as duas semanas de afastamento dessa experiência, fui assimilando os dados que obtive empiricamente. Em alguns momentos o conflito era referente à própria escrita do diário de campo, quanto ao momento certo de fazer isto.

De qualquer forma, esse campo me mostrou de onde vinham aqueles estudantes, qual era o contexto no qual eles criaram suas concepções de mundo, como viviam, em que

condições, etc. Questões sobre os saberes tradicionais e científicos apareceram, bem como sobre espiritualidade. Porém, a maior preocupação presente nos discursos das pessoas que conheci era acerca da demanda por terras.

Apresentarei então, a seguir, os percursos, as discussões e os diálogos que nasceram nessa viagem.

1.2.1. Domingo, 2 de março de 2014: de Rio Grande a Sertão

Saímos de Rio Grande em torno de 15h. Seguimos o trajeto que o Darci e o Professor Rogério haviam nos explicado: Rio Grande, Canguçu, Encruzilhada do Sul, Soledade, Passo Fundo e, finalmente, Sertão. A viagem foi tranquila, fizemos duas ou três paradas rápidas para lanchar e descansar um pouco. Eu dormi por um longo trecho, mas pude contemplar a mudança da paisagem do Pampa para a Serra. Os planos verdes foram ganhando volume, reluzindo em brilhos dourados das plantações que eram iluminadas pelo sol. O meu encantamento com a paisagem foi muito intenso.

Chegamos a Sertão por volta de 23h. Fomos muito bem recebidos por Darci e por sua esposa, Íder. A casa situa-se na entrada da cidade, pacata e pequena (cerca de 6 mil habitantes). Chamou a atenção aquela grande casa colorida, de esquina. Fomos recebidos primeiramente pela Bel, a cachorrinha da família. Ao entrarmos, mostraram-nos os aposentos da casa e o local onde ficaríamos. Tratava-se de um sobrado. No primeiro piso, havia a garagem, uma sala de conexão entre o segundo piso e as demais peças, um quarto, o escritório e um banheiro (que tem duas portas, uma para o escritório e outra para o quarto). Lá que nós ficaríamos. No segundo andar havia uma sala de jantar, 3 quartos (sendo um deles, o do casal, suíte), um banheiro (que estava em obra), uma cozinha, uma sala de estar e uma sacada. A casa, bastante colorida, era feita de madeira e alvenaria. Havia uma televisão em cada sala. Na sala de jantar a mesa estava posta. Pão caseiro, queijo colonial, doces de frutas, margarina, café, água quente. Tomamos café, conversamos um pouco sobre a viagem, o planejamento do dia seguinte e fomos dormir.

1.2.2. Segunda-feira, 3 de março de 2014: terra indígena Ventara

Saímos da cidade em torno de 8 horas. Antes disso, paramos em um pequeno mercado e compramos alguns pacotes de erva-mate. Segundo Darci, este era um bom presente para os Kaingang. Darci estava levando também salsichão, para contribuir na refeição, pois

almoçaríamos em Ventara. Comprei alguns tomates, cebolas e um pacote de massa, caso fosse necessário, devido ao fato de ser vegetariana.

Há 38 km, o Sauri, professor kaingang de História, aguardava-nos em sua casa, situada na terra indígena Ventara, no município de Erebango. O trajeto era extremamente agradável de ser percorrido, composto de verdes degradês, emoldurados pelas janelas do veículo que nos transportava. O "índio" (como Darci gosta de ser chamado) nos apontava cada plantação, árvores ou mata pela qual passávamos. O que aparecia com maior frequência era a plantação de milho (*Zea Mays*), soja (*Glycine Max)*, Pinus (*Pinus Taeda*) e Pinheiros (*Araucaria angustifolia*) e também erva-mate (*Ilex paraguariensis*). As paisagens montanhosas brilhavam em um tom dourado que iluminava os verdes campos. Essa experiência estética visual provocava em mim uma sensação bastante otimista em relação ao que o campo nos reservava.

Passamos por um acampamento guarani e Darci nos explicou que eles estavam esperando que aquela terra fosse devolvida para eles. Darci não sabia exatamente onde ficava a casa de Sauri. Fizemos duas paradas para pedir informações, já em Ventara. Chegando lá, vimos um pequeno sítio, com uma casinha no alto da elevação e um homem sorridente que nos aguardava com a camisa do Flamengo, do Rio de Janeiro. Aquele era Sauri. Sentamos ao lado de uma pequena fogueira que Sauri havia montado, com tijolinhos, onde foi colocado o salsichão para assar, mais tarde. Havia alguns cães e dois gatos pelo campo. Abracei-me em um, o Chico, que passou grande parte do tempo recebendo carinho no meu colo. Darci explicou os nossos trabalhos e iniciamos a conversa, primeiramente falando sobre a questão do território indígena referente a Ventara.

Pafej Manoel Antonio, Sauri, tem 50 anos e nasceu em Cacique Doble. Saiu da aldeia com 17 anos e foi para o sul do Paraná, a passeio. Aos 22 anos, em 1998, passou por um processo de formação na Universidade Federal do Paraná – UFPR, no curso de História – Licenciatura. Após a conclusão, ele cursou disciplinas de Psicologia, Sociologia e Filosofia, que, mais tarde, ampliariam sua área de atuação nas escolas indígenas. Na mesma instituição, fez uma especialização em Pedagogia. Trabalhou na Secretaria da Educação durante 2 anos, em Curitiba – PR. Residiu durante 10 anos aproximadamente em Laranjeiras do Sul – PR. Teve seu primeiro casamento com uma mulher "branca", o que foi uma certa decepção para seus pais, que disseram que ele "cruzou a fronteira" entre indígenas e não-indígenas. Depois, morou um ano na terra indígena Rio das Cobras, ainda no mesmo estado, onde conheceu sua atual esposa, *Mareci Pekriny Olíbio*, kaingang da metade kairu (representada pela marca visual redonda). Ele, sendo da metade kamé (representada pela marca visual comprida), podia

fazer o casamento, de acordo com o sistema de metades kaingang – que será apresentado no Capítulo II.

Ele contou que, quando sua mãe conheceu Mareci, ela a abraçava e beijava, como se ela tivesse "resgatado" seu filho da fronteira a qual ele havia ultrapassado. Segundo ele, o sistema de metades kaingang se mantém mais forte na região do Paraná do que no RS. Ele nos passou os nomes de seus 6 filhos (os dois primeiros com a esposa branca e os outros quatro com a atual esposa kaingang).

1) Kamu Marciano Manoel Antonio
2) Kati Tobias Manoel Antonio
3) Muféj Marielli Manoel Antonio
4) Kitój Katuise Manoel Antonio
5) Sóhn Bento Manoel Antonio
6) Sógry Paulina Manoel Antonio

Ele nos explicou que o primeiro nome é indígena, o segundo é não-indígena e os dois últimos são o sobrenome. Como se trata de uma sociedade patrilinear, os filhos recebem a metade do pai, ou seja, nesse caso, são todos kame (pintura comprida). Ele participou da produção de um Dicionário Kaingang bilíngue (Português/Kaingang), ainda no Paraná. Atualmente, Sauri ministra aulas de História na Escola Indígena Kanhrãng Fã Luis de Oliveira "Adquires Conhecimento", em Ventara, e tem interesse em fazer pós-graduação em Antropologia.

De uma forma geral, ele falou no interesse de realizar a pesquisa acerca da questão referente a demanda de terras indígenas. Sobre isso, ele nos explicou que em Ventara residem aproximadamente 260 habitantes kaingang e cerca de 60/70 habitantes guarani. Sua família tem oito hectares de terra (sendo que, antes dele, seu território era de um *fog*[5]. A família tem que ficar um ano morando na área para, então, ganhar hectares de terra. Ele e Darci falaram muito sobre o processo fundiário e a demarcação de uma terra indígena. Entendi que o processo é bastante complexo, devido ao entendimento que a sociedade ocidental e o pensamento indígena têm em relação ao direito a essas terras. Para o *fog*, a terra tem de ser aproveitada para plantação e produção de sementes, gerando lucro, sempre. O índio não pensa

5 Fóg em kaingang refere-se a *homem branco.* Sempre que se referiam ao homem branco, o diziam em Kaingang.

assim (apesar de seu pensamento estar sendo impactado pela lógica capitalista), a terra não necessariamente existe para gerar lucro.

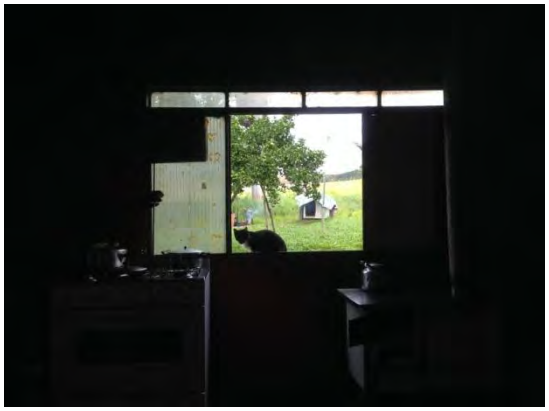
A chuva começou a cair e tivemos que continuar o assunto no alpendre da casa.

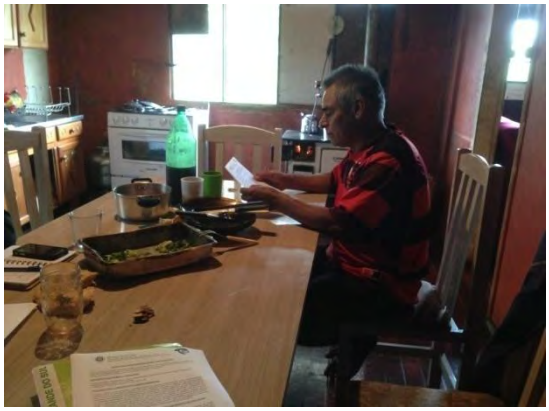
Figuras 3,4 e 5: Visita à Sauri. Terra Indígena Ventara
Fotografias de William Tavares

O almoço feito por Mareci estava pronto e fomos convidados a entrar na residência. A casa, bastante simples, era grande. Estivemos apenas na primeira peça, onde ficava a cozinha e uma larga mesa, para almoçamos e depois olharmos alguns documentos e laudos

antropológicos[6] que Sauri nos mostrou sobre as delimitações de terras indígenas. À esquerda, tinha o fogão a lenha e o fogão a gás, o balão de pia e um armário.

.





Figuras 6 e 7: Interior da casa de Sauri
Fotografias de Roberta Cadaval

Sentamos à mesa eu, William, Darci, Sauri e Bento (um dos filhos menores de Sauri). Mareci e as meninas almoçariam depois. Em cima do fogão a lenha tinha feijão, arroz branco, macarrão, e, na mesa, salada e um bolo típico indígena – que é parecido com uma massinha de pizza. Estava tudo muito gostoso! Nesse momento as crianças ficaram curiosas, vinham à volta da mesa e voltavam para a sala.

Reparei que havia dois cestos bem coloridos, pendurados em um suporte fixo na parede. Perguntei sobre e eles explicaram que o trabalho fora feito por sua esposa e sogra, junto com as meninas.

Durante a conversa Darci aproveitou para perguntar sobre as ervas medicinais e alimentos tradicionais utilizados pelos indígenas. Sauri disse que os pajés[7] deixaram de passar o conhecimento para o povo e que acredita que isso seja devido ao crescimento de igrejas pentecostais nas aldeias (em Ventara há quatro igrejas dessas).

Apesar de pouco recorrer aos *kujà*/pajés, eles ainda utilizam alguns chás para tratamentos diversos de restauro à saúde. Dos chás que ele citou:

---

6 Anotei a referência de um deles, "*Laudo Antropológico sobre o Toldo Ventara (RS) – Juracilda Veiga, 1998*." Olhei rapidamente, na página 108 encontrei uma referência à crença na eficácia da medicina tradicional.

7 Pajé é o nome utilizado pelos indígenas guarani para referirem-se ao xamã da aldeia. Em kaingang, o nome é *kujà.* Sauri referia-se aos pajés, pois segundo ele, em Ventara não existem mais *kujà*, apenas alguns pajés guarani.

Marcela (*Achyrocline satureioides*)*: gripe*
Espinheira Santa (Maytenus ilicifolia Mart): engrossar o sangue
Erva Doce (Foeniculum vulgare): dor de cabeça
Folha de Laranjeira (Citrus aurantium): estresse e cansaço
Gervão (Stachytarpheta cayennensis): dor de barriga
Tansagem (Plantago major): Cicatrização, farpa, espinho. Para tirar infecção.

Além dos chás, ele falou da eficácia de utilizar o carvãozinho da panela de ferro para curar dor de dente; da gema do ovo de galinha cozida, para picada de cobra; da clara do ovo crua para queimaduras (na hora que esta foi feita); do cipó *mrurfá*, para tratamento do cabelo (disse que devido ao uso desse cipó, o cabelo de suas meninas era mais pretinho). Ele ainda contou sobre a utilização de esporas de galo para rituais de marcas para luta, que era feito antigamente e, por fim, falou da utilização das unhas do Tamanduá Bandeira. Segundo ele, os *kujà* matavam o tamanduá e passavam suas unhas em seus filhos, para a proteção.

Enquanto ainda estávamos na cozinha, a Marielle, uma de suas filhas mais velhas, trouxe um computador (notebook) para me mostrar um vídeo caseiro, no qual apareciam eles e a sogra de Sauri no alpendre em frente à casa, todos em volta do Bento, que comia alguma coisa em um potinho. Eles explicaram que era a primeira vez que Bento comia "Fua" (couve do mato), que é uma comida tradicional kaingang.

O Darci não sabia a qual metade (kamé/kairu) pertencia e Sauri, disse que Darci era kairu. Perguntei como ele sabia e ele explicou que através da análise da unha, da parte branquinha, proxima a cutícula. Se essa parte for pequena, a pessoa é kairu, se essa parte for grande, a pessoa é kamé.

Antes de irmos embora, fizemos uma foto com essa família querida que nos recebeu tão bem!

Figura 8. Sauri e família.
Fotografia de William Tavares

Quando estávamos quase chegando ao carro para pegar a erva-mate e presenteá-los antes de irmos embora, a Marielle me chamou, com um cesto na mão, querendo presentear-me! Agradeci e lhe dei um abraço. Eles disseram que o cesto apresenta a Marca da estrela (o brilho) e que pertence a metade kairu.

Figura 9. Cesto com a Marca da estrela.
Fotografia de Roberta Cadaval

Quando saímos de lá, Darci falou que havia uma curandeira por ali, mas não sabia exatamente o seu nome e nem onde ela morava. Fomos até a casa de alguns primos dele, que moravam em uma das casas do Projeto "Minha casa minha vida", dentro da aldeia. Eles nos indicaram dois nomes de curandeiros, Dona Luisa Caetano e Seu Valdomiro Caetano. A mãe deles é quem tinha o conhecimento e os ensinou. Nos indicaram o caminho e seguimos...

Em meio à muita plantação de soja, seguimos passando por várias bifurcações. Levamos cerca de 20 minutos e passamos na casa de outros parentes do Darci. O lugar era incrível, com muita floresta. Um dos lugares mais bonitos pelos quais havíamos passado até então. Estavam um casal, um jovem rapaz que era filho deles e um menino bem pequeno, com uns 3 anos. Eles nos ofereceram cadeiras para sentar, em frente à casa e ficamos ali por 15 minutos. Darci quem conversou mais com eles.

Os meninos (o que ali estava e seu irmão, que não estava presente no momento) ingressaram nesse ano no Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS) de Sertão, o que era motivo de muito orgulho para Darci, que luta para que os indígenas busquem o estudo, nos Institutos Federais e Universidades. Despedimos-nos e seguimos o caminho.

A casa de Seu Valdomiro era a última, literalmente. Ao chegarmos lá, uma mulher nos atendeu e disse que ele estava dormindo. Darci achou melhor não o acordar e demos meia volta. A casa da Dona Luísa era bem perto da entrada. Ela nos recebeu de forma bastante atenciosa e disposta a compartilhar o que fosse possível. Sentamos na varanda da casa. Enquanto conversávamos, havia um grupo de cinco meninos brincando com carrinhos de mão.

Figura 10. Visita a Dona Luísa Caetano I.
Fotografia de William Tavares

Figura 11: Visita a Dona Luísa Caetano II.
Fotografia de William Tavares

Dona Luísa Caetano, com 64 anos, aprendeu sobre as ervas medicinais com a sua mãe. Quando criança, sua mãe colhia as folhas do mato e fazia o chá para curar qualquer enfermidade. Sobre esta concepção de "remédio do mato", o antropólogo Sérgio Baptista nos diz que,

> As ervas – os "remédios" – vêm do mato; o *iangrë* – ser-guia que dá poder ao *kuiã* (xamã) – é do mato, necessita ser selvagem, não podendo ser bicho "inteligente" ou bom, isto é, não pode ter semelhança com o domínio do social; nas orações ou rezas, especialmente as ligadas a rituais de morte, os nomes de animais do mato são inúmeras vezes repetidos, nas "curas", esses nomes aparecem, também. (BAPTISTA: 2014, p. 71)

Dona Luísa nos disse que eles não consultavam médicos brancos. De acordo com seu relato. Hoje em dia, seus netos e filhos não demonstram interesse em preservar o conhecimento dos antigos. Segundo ela, o acesso à medicina ocidental aos poucos foi gerando esse desinteresse por esse sistema ligado à floresta. Sua neta estuda Medicina na FURG. Dona Luísa frequenta a Igreja Assembleia de Deus.

Assim como Sauri, ela informou ao Darci sobre alguns nomes de ervas e os seus efeitos na cura.

Folha de bergamota (Citrus reticulada) com mel: Acalma a criança para dormir

Amora verde do mato (Rubus erythrocladus): Anemia

Xarope de angico vermelho (Anadenanthera macrocarpa): Tosse

Questionada por Darci, que fazia perguntas para levantar dados para sua pesquisa[8] vinculada ao Programa de Pós Graduação em Educação Ambiental da FURG, Dona Luisa disse que antigamente havia menos doenças e não tem ideia do que pode ser feito para retomar os saberes tradicionais.

Ela contou sobre uma bebida que os antigos tomavam, o *kyf*, que era feito com bolo da farinha de milho. Eles tinham que mastigar este bolo para produzir a bebida. Quando criança, achava engraçado fazer isso e contou que produzia, junto com sua mãe, a bebida de seu avô.

Em algum momento, uma das crianças que ali estava falou alguma coisa com ela e saiu. Em seguida, Dona Luísa nos contou que aquele menino fora adotado por ela quando muito pequeno. Sua mãe era índia, seu pai não. Seus pais moravam na cidade e o pai matou a

8 A pesquisa de Darci, intitulada "Alimentos que curam", será apresentada no Capítulo IV dessa dissertação., intitulado "O caso do projeto 'Alimentos que curam': a construção de um diálogo através das experiências de um estudante indígena na pós-graduação".

mãe, gerando um terrível incêndio que tirou a vida da índia. A mãe do menino era uma parenta dela e, desde então, ela cria o menino, que a chama de mãe.

Figura 12: Fotografia da Igreja Assembleia de Deus, a qual Dona Luísa frequenta, situada na Terra Indígena de Ventara
Fotografia de Roberta Cadaval

Quando partimos de volta para a casa do Darci, o cansaço do dia acumulado com o da viagem do dia anterior tomava conta. Era carnaval e Darci ainda queria sair no baile da cidade, em Sertão. Não tínhamos condições de o acompanharmos nessa empreitada, então ficamos em sua casa e aproveitamos para dormir cedo. Tentei escrever o diário desse dia no campo, mas a sonolência não permitia. Escrevi algumas palavras-chave, para ajudar a lembrar quando fosse escrever sobre isso mais tarde.

Li algumas páginas do livro "Caminhos da Identidade" do Roberto Cardoso de Oliveira (sobre o mal-estar da ética na antropologia prática), antes de dormir. Uma colocação do autor, que me chamou a atenção para pensar meu deslocamento no campo em questão foi esta:

> Parece-me que hoje em dia, quando os povos indígenas ganharam voz própria em suas relações com a sociedade nacional, a tarefa ética que nos coube, é claramente a de mediação no âmbito da comunicação interétnica ou, em outras palavras, no âmbito do "agir comunicativo" – esse mesmo agir de que nos fala Habermas -, de tal modo que, sempre que estivermos voltados para a realização do trabalho etnográfico, também estaremos abertos para as questões que a própria prática indígena nos propuser. (OLIVEIRA: 2006, p 226).

Cardoso de Oliveira é um antropólogo que se definia como um etnólogo indigenista, atuante nas causas dos movimentos indígenas. As questões que norteiam essa reflexão são referentes à situação em que a pesquisa vai além da construção de conhecimentos e se vê arraigada em demandas de ação.

Assim, ele narra uma situação específica em que, enquanto fazia sua etnografia, havia sido convidado pela Fundação Nacional do Ìndio – FUNAI, em 1975, para estudar a situação dos Tukuna diante do avanço do "Movimento da Cruz" – e o seu problema ético era de como manter sua independência de pesquisador em relação à agência indigenista que o havia contratado.

Enfim, o que me coube destacar aqui, foi a reflexão acerca do papel do pesquisador nesse contexto em que os próprios indígenas estão atuando nas mais diversas esferas da sociedade ocidental, como nas áreas da Educação, Saúde e Direito, por exemplo. As experiências que eu estava vivenciando demonstravam isso e me faziam pensar: "*qual é o meu papel diante de tudo isso?*"

O Darci é um Kaingang que passa por um processo de formação semelhante ao meu, qual seja: o de uma pós-graduação, logo, o que cabe a mim, enquanto pesquisadora, desenvolver a partir dessa relação?

Entendi que poderia falar sobre este processo, engendrando modos de pensar a interculturalidade necessária que esse tipo de formação deveria apresentar.

1.2.3. Terça-feira, 4 de março de 2014: terra indígena Ligeiro

Hoje o sol não quis mostrar sua face. Saímos um pouquinho mais cedo. Fomos até Charrua, onde fica a terra indígena Ligeiro (onde mora a mãe e o padrasto do Darci). Foi essa a terra indígena que eu conheci em julho de 2013, na viagem do IFRS que o Darci organizou. Eu lembrava que se tratava de uma aldeia em condições mais precárias do que a de Ventara.

Quando lá chegamos, paramos o carro e Darci desceu para falar com uma pessoa em frente a uma residência, perto da escola indígena. Enquanto isso, observei o entorno. Havia algumas pessoas transitando pelas ruas e alguns estavam parados encostados na parede em frente a uma construção verde e branca que estava com as portas e janelas abertas (não sei se tratava-se de uma residência, bar, mercadinho... Perguntei ao Darci depois, se era um bar e ele apenas respondeu-me que não). Tinha um senhor alcoolizado cambaleando no meio da rua, com as roupas rasgadas. Conforme ele foi virando o corpo, pude verificar um corte feio na perna esquerda, onde havia muito sangue. Ele falava sem parar, mas em kaingang, não compreendi. Quando Darci voltou, a mulher com quem ele havia falado se aproximou rindo e disse que já haviam chamado ajuda para aquele homem.

Passamos na casa da mãe do Darci, eles estavam dormindo. Combinamos de dar uma volta na aldeia e retornarmos mais tarde para almoçar com eles. Seguimos barreiro abaixo até

o lugar em que Darci implantou o projeto de Horta Medicinal. Havia chovido bastante (ainda tinha uma neblina) o que dificultava bastante nosso deslocamento de carro pelas ruas.

Figura 13: Eu e Darci na Horta Medicinal, na Terra Indígena de Ligeiro.
Fotografia de William Tavares

Figuras 14 e 15: Horto Medicinal da Terra Indígena de Ligeiro, no Município de Charrua – RS
Fotografias de Roberta Cadaval

Figuras 16 e 17: Horto Medicinal da Terra Indígena de Ligeiro, no Município de Charrua – RS
Fotografias de Roberta Cadaval

Depois de conhecermos a horta, fomos conhecer o cemitério da aldeia. Os túmulos eram apertadinhos um ao lado do outro, onde não dava para passar. Apenas era possível transitar em torno do cemitério, mas dentro dele era difícil. Ao lado, tinha uma torre de água. De acordo com o antropólogo Robert Crépeau, que pesquisa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó (Santa Catarina) acerca dos cemitérios kaingang:

> Localizado a leste da aldeia, o cemitério é dividido entre as seções kamé e kairu por meio de um eixo leste-oeste que vai da entrada desse espaço retangular cercado até uma cruz principal localizada na parte de trás do cemitério. No centro administrativo (sede) da reserva chamada Xapecozinho, kamé e veineky são enterrados na parte sul e o kairu e votôro na parte norte, mesmo que esse ideal na prática não seja hoje inteiramente realizado por vários motivos (CRÉPEAU:2006, p. 12).

Devido às rápidas saídas de campo que fizemos, não foi possível aprofundarmos os dados acerca da divisão e da concepção do espaço do cemitério kaingang na terra indígena Ligeiro.

Figuras 18 e 19: vista aérea do cemitério situado na Terra Indígena de Ligeiro, município de Charrua – RS. Fotografias de William Tavares

Fomos à procura de algum *kujá* que pudesse haver na aldeia. De acordo com referências apresentadas por meu orientador Rogério Rosa, no século XX haviam maiores indicações de presenças de *kujà*:

> Conforme comentários dos velhos kaingang durante meu trabalho de campo entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó (Xapecozinho) e Terra Indígena Nonoai e Terra Indígena (T.I.) Votouro, antigamente, nos *toldos indígenas*, haviam diversos *kujà*, curandores kaingang e curandores caboclos responsáveis pelo bem-estar dessas pessoas. Como disse o falecido Ernesto de Paula, na T.I. Votouro: "*antigamente tinha bastante kujà, agora tem bem pouquinho, alguns; antigamente tinha bastante*" (ROSA:2005, p. 7).

No mesmo artigo em que Rosa discorre sobre essa questão, ele nos apresenta uma lista de noventa e três nomes de *kujà* /curandores kaingang. Em nossa saída de campo, carregamos conosco essa lista, com o objetivo de identificar possíveis descendentes dentre esses nomes. Porém, as pessoas com quem conversamos desconheciam a maioria e quando identificavam alguém demonstravam um conhecimento distanciado, afirmando que haviam "ouvido falar" e que essa pessoa já havia falecido.

Chegamos à casa de Danilo Braga, situada bem atrás da escola. Danilo, 39 anos, tem formação acadêmica, atualmente está cursando o Mestrado em História, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS.

Sentamos em frente a sua casa e Darci explicou nossos trabalhos. Ele autorizou que gravássemos a conversa. Segundo ele, ainda existem alguns *kujà*, a maioria mulheres, mas elas não falam nada porque são evangélicas e "*Deus não permite*". Ou seja, atualmente, a maioria dos Kaingang são pentecostais.

De acordo com a pesquisa feita pelo antropólogo Ledson Kurtz de Almeida, na terra indígena de Xapecozinho, no ano de 1998:

> A configuração das Igrejas não-católicas de forma geral no Posto Indígena não se dá em um grupo homogêneo. Em muitos casos a Batista e a Quadrangular, por exemplo, não estão incluídas entre as Igrejas "crentes" por não se identificarem completamente com elas. Portanto, a delimitação dos grupos de "crentes" e católicos não acontece em dois extremos fixos, pois a presença de várias Igrejas diferentes permite perceber uma multiplicidade de escolhas, havendo uma variação constante dos participantes nas diferentes denominações (ALMEIDA:1998, p. 70-71).

Sobre a descrença e abandono das ervas medicinais, Danilo disse que os remédios do mato nem sempre respondem às doenças que foram surgindo e que a igreja trabalhou bastante no sentido de não valorizar os *kujà*. Nas palavras desse Kaingang: "*o índio quer o reconhecimento do branco e através da igreja eles se sentem mais reconhecidos. Na igreja são todos irmãos*". Ele disse que já pensou em desenvolver um trabalho sobre essa questão do resgate dos saberes, mas como toda a sua família é evangélica, torna-se difícil conversar/trabalhar sobre isso.

Figura 20: Visita à Danilo Braga.
Fotografia de William Tavares

Danilo falou sobre o mesmo ritual do tamanduá que Sauri havia comentado no dia anterior, dizendo que esse deixou de ser público, sendo feito em casa, por causa da repressão da Igreja.

Ele compartilhou conosco duas experiências que teve com *kujà* em sua vida. Na primeira delas ele era criança. Com um ano de idade ele quebrou a perna e começou a vomitar, passou muito mal. Sua mãe o levou no *kujà* Inocêncio. Segue o relato dele, onde ele fala também dos espíritos auxiliares:

> Sauri: Eu tinha um ano, daí ela [referindo-se a mãe dele] me levou no Inocêncio, daí. Quando eu fui, eles sempre falavam 'eu vou falar com eles, né?'. Claro que a gente não sabia muito sobre o assunto e ficávamos imaginando quem eram esses eles, né? Mas, na verdade, nós todos temos espíritos guia.
> Autora: Mesmo os que não são kujà?
> Sauri: Sim, todos nós temos, eles indicam pra nós. Mas a partir do momento que o kujá vai trabalhar, antigamente trabalhavam mais com as crianças, fazendo ritual, percebendo aquela criança que consegue ficar com a mente mais forte, então eles acabavam ensinando mais pra ir pro lado do kujá. E daí ali que a manifestação fica mais clara, do espírito da floresta, pra guiar essas pessoas. Então eu fico imaginando que quando ele falava eles com certeza ele tava falando dos espíritos guias dele, que nós chamamos de jagrẽ. Eu melhorei no outro dia. Daí uma vez aconteceu com o meu mais velho também. Tava dormindo na sombra, no verão ali e a tia dele pegou e levou ele pra dentro e daí de noite ele já teve também febre. Daí levemos ele no Inocêncio também. A mesma coisa. Chegamos lá e ele disse 'olha, pode deixar, eu vou falar com eles. Daí amanhã eu já falo alguma coisa pra vocês'. Daí ele pegou o corpo dele e levou pra dentro de casa e o espírito dele ficou dormindo lá na sombra. E a pessoa acaba falecendo se não recupera o espírito. E daí tem a tia da mulher agora. Ela é evangélica, mas ela faz todo um ritual com ervas. Ela faz diferente do Inocêncio já.(Gravação em áudio pessoal da pesquisadora)

O *kujà* Inocêncio de Oliveira é muito reconhecido no Ligeiro. Ele já foi pesquisado por Iraci *Greja* Antônio, Rogério Antônio *Kagỹn* e Ledson Kurtz de Almeida. Ele pertence à metade kamé, tendo um grande número de *jagrẽ* (espírito guia): gavião branco e gavião preto; e, *jagrẽ* associados: cachorro, jaguatirica, tigre, cobra, pomba grande do mato, gaviões, garça, sabiá, bem-te-vi, periquito e abelha. O dom dele foi transmitido por um *kujá* mais velho e pelo gavião (*apud* ROSA, 2005, p. 151).

Ainda de acordo com Rogério Rosa, fazendo referência a seu interlocutor, o *kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia, em tempos passados, a presença e autoridade do *kujà* tinha mais força. Atualmente quem manda na aldeia é o Chefe Político Cacique.

> Seguindo a linha de pensamento de seu Jorge, todo o *kujà*, outrora, formava as crianças em um bom caçador, melador e pescador. Para cada profissão um remédio do mato específico era passado no corpo dos novatos. Mas, o saber das propriedades do remédio a ser utilizado para esse fim vem dos *jagrẽ*. Isto é, o poder vem do *matão* para os *kujà* distribuírem no espaço limpo e na casa; ou seja, são os espíritos animais e vegetais da floresta que repassam esse poder aos super-humanos kaingang, os xamãs (ROSA: 2014, p. 117).

Prosseguindo com a narrativa de Danilo Braga, no relato que ele fez sobre a cura de sua filha, ele referia-se à Dona Olinda. Segundo ele, as mulheres grávidas a procuram para que ela as ajude durante a gravidez, para que ocorra tudo bem. E continuou:

> E o terceiro nós levemos nela, daí. Foi com a minha menina. Faleceu uma tia delas e daí nós fomos pro cemitério e daí criança não pode ir pro cemitério. Até uns 7 anos porque daí tem um segundo ritual e criança não pode tá indo muito no cemitério. E aí cheguei em casa, a gente comeu uma comidinha leve ali, uma galinhada, de noite, uma comida leve, não é pesado e daí a criança começa a ter febre e vomitar. Daí a mulher queria ir pro hospital e eu disse não adianta... Aí que ela foi lá na tia dela e a tia dela fez um banho de ervas lá e a menina ficou boa. Porque daí ela disse que a tia dela gostava dela e segurou o espírito lá no cemitério com ela. A gente vai percebendo isso daí, que tá presente, mas a gente não consegue enxergar. .(Gravação em áudio pessoal da pesquisadora)

Sobre o sistema de metades, kamé e kairu, ele contou o mito de origem e disse que o kamé saiu em um lugar "duro" e que recebe o nome mais forte, de "fera", um animal feroz, enquanto que kairu saiu em um lugar bom, recebendo nomes de vegetais. Esse sistema está sendo resgatado nas escolas. Essa fala nos ajuda a entender porque os Kaingang dizem em outras terras indígenas e, em especial, na realização do Ritual do Kiki, que o kamé é "mais forte" que o kairu (ROSA: 2005).

Quando saímos dali fomos até a casa da senhora que Danilo falava, a Dona Olinda. A chegada lá correspondeu àquele ideal estético romântico da pesquisa de campo. Ela estava sentadinha à frente da casa, vestida de azul, em estado meditativo. Em completo silêncio,

observando sabe-se lá o que. Darci desceu à frente, conversou em Kaingang com ela e em seguida nos chamou.

Figura 21: Detalhe de Dona Olinda segurando uma flor
Fotografia de Roberta Cadaval

Ela tinha um olhar tão doce. Mas falava pouco, contendo-se.

Quando começamos a conversa eu perguntei como era o seu trabalho para a cura e para o tratamento das pessoas. Ela respondeu: "*com remédio do mato e oração*". Tivemos que perguntar muito para que ela desenvolvesse suas respostas. Assim como em outras visitas que fizemos, Darci aproveitou para perguntar sobre as ervas medicinais, suas utilidades e eficácias e conseguiu bastantes referências com dona Olinda.

Ela contou que já curou muita gente que foi buscar ajuda depois de estarem desenganados pelos médicos, inclusive curou o câncer de um índio. Enquanto conversávamos, meninos jogavam bolinha de gude e meninas, quietinhas, nos observavam atentas. Comentei sobre a cura da filha do Danilo e ela falou que tinha o "óleo da igreja" (uma espécie de azeite de oliva ungido pela igreja). Em seguida, explicou como ela trabalha:

> Elas vão pro hospital, ficam lá e voltam. Vem tudo pra cá. Daí quando tem a... como é que diz... que ela começa a vomitar bastante, daí ela tem a diarreia, daí é só orar por ela, porque eu sou crente, né. Daí se vem uma pessoa e diz 'eu tô com dor de

> cabeça, me dói isso aqui, o estômago, eu não tô conseguindo dormir, me dói os braços, dói as pernas', daí eu faço aquela oração pra ela. Daí no outro dia eu digo, 'amanhã você vem me contar' e daí, no outro dia, ela chega ali e diz: 'Êêêê, eu dormi bem'! Daí eu faço aqueles chás... (Gravação em áudio pessoal da pesquisadora)

O Darci perguntou sobre as ervas e ela começou a explicar alguns preparos, mas falava muito em kaingang, misturando os dois idiomas.

Perguntei a dona Olinda como ela aprendeu todo esse conhecimento (esperando ouvir a história de como sua mãe lhe ensinou) e sua resposta foi:

> É... quando eu orava. Eu dobrava meu joelho, chorava, pedindo misericórdia pro meu Pai que tá lá em cima e Deus, que me mostrasse tudo o que eu tenho que curar, muitas enfermidade... E daí fui orando, fui orando, quando vi tinha todo esses galhinhos em cima da minha mesa. Daí eu comecei. (Gravação em áudio pessoal da pesquisadora)

Ela frequenta a Igreja Mundial, que fica em Água Santa.

Eu sentia que dona Olinda tinha muito cuidado em responder nossas perguntas, para que não falasse nada que pudesse ser contrário à Igreja. Quando Darci a indagou sobre o que era bom para a dor de cabeça, ela ficou muito tempo pensando e respondeu: "*pra dor de cabeça eu faço oração*".

A primeira impressão que tivemos foi a de que as Igrejas Evangélicas estão influenciando tanto os modos de vida daqueles indígenas que eles estão abandonando a sua cultura tradicional. Porém, o que acontece através do contato com as igrejas é a reinvenção de um saber, que está sendo agregado àquela cosmologia. Eles não estão "abandonando" suas tradições, mas incorporando-as naquela concepção de mundo que lhes foi apresentada, qual seja a concepção da igreja.

Em cada local que estivemos, eles compartilharam conhecimentos acerca das ervas tradicionais, demonstraram que seguem sendo guiados por essa lógica, sem deixar de manter sua crença nas concepções pentecostais.

Quando fomos embora, Darci ofereceu-lhe algumas ervas que ela não tinha em sua horta, as quais tinham lá na Horta Medicinal. Fomos lá colher as ervas Cavalinha (*Equisetum*) e Hortelã (*mentha sp*) e trouxemos para Dona Olinda. Darci plantou para ela, que ficou com um sorriso largo no rosto.

Em artigo publicado recentemente, Rogério Rosa discorre, dentre outras importantes questões, sobre as relações entre xamanismo e pentecostalismo. Nesse sentido, ele menciona um caso específico, no qual o antropólogo Robert Crépeau dialoga com o pastor indígena

Lúcio Fernandes do Posto Indígena Xapecó. Esse pastor é filho de um kaingang que organizava o Ritual do Kiki e, quando questionado sobre as diferenças do trabalho do pastor e do *kujà* ele apresenta essa distinção defendendo que o *kujà* tem o seu poder por ser conhecedor das ervas medicinais enquanto que o pastor tem o seu poder através de Deus. Segundo Rosa (2014, p.122), embora não seja mais a prática dominante nas terras indígenas e cidades onde vivem os Kaingang, o xamanismo constitui uma dimensão importante, sendo internamente um ponto de vista concorrente a outras visões de mundo ligadas ao evangelismo e ao pentecostalismo.

Figuras 22 e 23: Fragmentos da Visita à Dona Olinda
Fotografia de William Tavares

Figuras 24 e 25: Fragmentos da visita à Dona Olinda
Fotografias de Roberta Cadaval

Ao nos despedirmos de Dona Olinda, logo deslocamo-nos até a casa da família do Darci. Eles ficaram tão felizes em me ver que a gratidão que senti foi muito, mas muito, grande! O guarani, padrasto dele, recebeu-nos com tanto cuidado e carinho, oferecendo-nos os pratos, dizendo que ficássemos à vontade. Tinha feijão, arroz, o bolinho tradicional indígena e uma Coca-Cola! Nesse dia eu estranhei o sabor do feijão, pois eles utilizam gordura de porco para fazer a comida. E eu, vegetariana há sete anos, senti bastante. Não falei nada sobre isso e

comi, com muito respeito, a comida que me foi oferecida com tanto amor. A mesa era pequena e eles não sentaram para comer conosco. Após a refeição, pedi para ver os gatinhos (os quais eu já havia visto em julho de 2013 – em saída de campo que será apresentada no capítulo III).

Figura 26: Visita à mãe de Darci. Com dona Maria e seu Viturino.
Fotografia de William Tavares

Depois voltamos lá para dentro, Seu Viturino leu algumas passagens bíblicas pra gente. Ele dizia: "*eu não acredito no homem da terra, só no Deus!*". Depois nos mostraram colares que fizeram com a sementinha do rosário e pediram para que escolhêssemos um. Enquanto olhávamos, chamou a atenção dela o meu colar que eu usava no pulso, feito pelos Kaingang com sementinhas de uva. Ela ficou encantada e eu disse pra ela ficar. Ela agradeceu e disse que era para se lembrar de mim sempre.

Senti muita gratidão por conhecer todas essas pessoas e aprender tanto com elas. A tradição da cultura se mantém nas entrelinhas de seus discursos, aparecem em alguns comportamentos, mas os mais velhos demonstram conformismo diante do aparente desinteresse dos jovens acerca de seus saberes. São alguns jovens adultos os que estão batalhando pela revitalização deste conhecimento (como Darci Emiliano, por exemplo). E este é o processo.

Como mencionei acima, o desafio nesse campo foi identificar em quais pontos a cultura está sendo reinventada. Lembrei-me de Roberto Cardoso de Oliveira (2006) mais uma

vez, quando ele colocou seu dilema do campo, em 1975, de ser um "antropólogo" ou um "indigenista" entre os Tikuna. É muito difícil compreender esse universo e não lamentar a perda da identidade cultural que esse povo vem sofrendo devido ao contato com os não-indígenas. Enquanto uma estudante de antropologia, tento compreender essa "perda identitária" como reinvenção e repetição da cultura.

Assisti, há uns meses, um material audiovisual referente a uma palestra do Eduardo Viveiros de Castro. Ele foi convidado para falar na Filosofia, para falar sobre a morte como um acontecimento. Começou justificando-se por ser antropólogo e não filósofo. Disse que o filósofo fala "de dentro", enquanto que o antropólogo fala "de fora", por falar da concepção *do outro*. Sendo assim, ele falaria da concepção de morte do grupo o qual ele tem trabalhado há anos por haver estranhamento suficiente para que ele escolhesse esse grupo.

Acredito que diversos são os motivos os quais levam os antropólogos a escolher os grupos que irão pesquisar – seja por estranhamento (o que é "clássico" na disciplina), familiaridade (Gilberto Velho fala sobre observar o familiar), ou o que for. Assim, comecei a pensar que fui sendo conduzida a esse grupo, sendo guiada tanto por estranhamento quanto por familiaridades. Eu queria entender esse universo o qual eu via de longe e me encantava.

Como mencionei antes, o desafio nesse campo foi identificar em quais pontos a cultura está sendo reinventada. Roy Wagner (2010) escreveu que experimentar o mundo é inventá-lo. Logo, somos o resultado daquilo que vivemos e inventamos em constante movimento. Atualmente, no Brasil, estamos no ápice desse movimento, que é a própria vida, em um contexto onde diferentes grupos culturais interagem e constroem-se em espaços comuns, como nas Universidades, por exemplo.

1.2.4. Quarta-feira, 5 de março de 2014: terras indígenas Votouro e Nonoai

No trajeto para Nonoai, paramos para comprar uvas para consumo e para presentear os indígenas. No caminho, passaríamos por Votouro, segundo Darci, onde reside a tia do Ismael - que é *kujà,* a qual ele não recorda o nome, e o tratou quando criança. Sendo assim, ele telefonou para o Ismael. Coincidentemente, ele estava a caminho de Votouro, com seus irmãos, para visitar o túmulo de sua mãe no cemitério, falecida em dezembro de 2013. Combinamos de encontrá-los por lá.

Chegando lá, paramos em frente a uma escola. Sem descer do carro, Darci perguntou, em kaingang, a um senhor que estava sentado ali à frente se havia algum *kujà* por ali. Ele respondeu que havia apenas uma *kujà* e indicou o caminho. Ele falava da Dona Luísa

Marcolina. Perto da casa onde ela vive, paramos para conversar com alguns Kaingang's que estavam parados em um galpão. Um deles era o Cacique. Tinham duas crianças brincando descalças pela volta e alguns meninos cortando algumas gramas mais altas com um machado bem grande. (Lembrei de algumas palestras que assisti há alguns anos, quando falavam sobre criação e cuidados com as crianças. Que estas vivem livres e que são cuidadas por todos da comunidade. Naquele contexto, aquilo se materializou a minha frente.)

Em seguida, chegou Ismael com dois de seus irmãos. Um deles é pastor e cantor e nos deu exemplares de seu CD. Conversamos um pouco, o Ismael ficou quieto e falou pouco (semanas depois, conversamos pelo bate-papo de uma rede social e ele me pediu desculpas por estar tão calado aquele dia. Disse que estava muito triste porque aquele era o primeiro dia que estava indo ao cemitério visitar o túmulo de sua mãe). Assim que eles partiram, atravessamos a rua e procuramos a Dona Marcolina. Sua casinha ficava nos fundos de uma outra casa. A casa da frente era de uma prima dela, que é quem a cuida, a Lucidia Pinto. Como nas ocasiões anteriores, Darci foi na frente e depois, fomos nós.

Figura 27: Dona Marcolina
Fotografia de William Tavares

Ela falava apenas na língua kaingang, então gravamos toda a entrevista e fizemos a tradução posteriormente. Sua casinha era apenas uma peça com uma cama de solteiro, um fogão a lenha, algumas cadeiras e poucos objetos.

Hojor vem
para nós cantarmos e nos comunicarmos com os antigos
Hojor, vem
para nós cantarmos e nos comunicarmos com os antigos e cantar com os antigos
Eu estou aqui, meu nome é Luisa Pedroso
Ela se encontra dentro desse galpão
E as autoridades ainda não providenciaram outra residência ainda
Mas mesmo assim continuo falando dos antigos/antepassados
E contando o que os antigos falavam
Hojor vem...
Ai ai aiai...

O parágrafo acima é a tradução da canção que ela entoou ao nos receber. Ela se comunica apenas no idioma kaingang, assim, não compreendi no momento da conversa, o que ela dizia. Porém, gravamos em áudio a conversa e, posteriormente, eu e Darci trabalhamos juntos na tradução para o português.

Ela contou como é o seu trabalho como *kujà*. Disse que foi preparada quando tinha mais de 40 anos de idade. Contou sobre o tratamento que recomendou para um menino que havia saído dali antes de chegarmos. Em dado momento da conversa ela narra algumas práticas que acontecem nos encontros de *kujà*:

> Marcolina: Aqui na frente da casa da minha comadre a gente fez vários encontros. Queimamos ervas e fazemos cantigas, nesse encontro vem o companheiro Jorge Garcia e sua esposa, eles também participam. Além deles vem também o velho Tiago.
> Darci: Onde é que vocês fazem?
> Marcolina: Na frente da casa da minha comadre.
> Darci: A gente pode assistir quando acontece esse evento?
> Marcolina: Enquanto a gente tá mexendo com as ervas, tem outras pessoas que cuidam da alimentação. Uns cortam, outros assam, para que no meio dia possamos nos alimentar. Depois do almoço a gente retorna os trabalhos. É assim que acontece. Nós não paramos. Quem sabe tomar, toma. São pegos ervas/remédios moídos e colocado dentro de um coxo e esparramado um garrafão de pinga, tem que colocar junto com o remédio. Aqueles que sabem beber, tomam após o banho, lavados. É assim que funciona. Os Kaingang antigos faziam isso, mas lá na minha terra de nascimento [Bananeira, em Nonoai] meu vovô me lavou com ervas para que eu pudesse trabalhar com ervas e com doenças. Daí eu aprendi tudo. Eu sei tudo tudo.
> Darci: E nesses coxos o que vocês colocam?
> Marcolina: Cachaça, ervas, mel, água.
> Darci: Qual o tipo de erva?
> Marcolina: Bassorim, batinga, bem moído, mistura tudo e deixa tapado. Depois que as pessoas se alimentam, elas bebem. Mas já também estão lavadas. .(Gravação em áudio pessoal da pesquisadora)

Antes de irmos embora, Darci pediu que ela visse como nós estávamos de saúde. Ela segurou a mão do Darci (Figura 28), apertou o pulso e disse que ele estava bem. Depois fui eu

(figura 29), ela ficou mais tempo analisando. Segurou na mão. Segurou no pulso. E falou um monte de coisa que eu não compreendi. Depois fez o mesmo com o William, foi mais breve, indicando que estava tudo bem (figura 30). Darci traduziu ali na hora, que ela dizia que não corria sangue dentro de mim e que eu estava doente. Ele insistiu para que ela nominasse a doença e ele entendeu que ela se referia ao Amarelão. Dona Marcolina me deu um cipó e um pedaço de casca de árvore e disse para o William fazer um chá pra mim com aquilo, frisou que não poderia ser eu, pois não faria efeito.

Figura 28: Dona Marcolina verificando estado de saúde de Darci
Fotografia de Roberta Cadaval

Figura 29: Dona Marcolina verificando meu estado de saúde
Fotografia de William Tavares

Figura 30: Dona Marcolina verificando estado de saúde de William
Fotografia de Roberta Cadaval

Logo que cheguei da viagem, fiz o tratamento conforme indicação de Dona Marcolina sobre o "amarelão", inclusive pesquisei informações na internet. Descobri que se trata de uma doença parasitária causada pelos vermes *Ancylostoma duodenale* ou *Necatur americanus*.

Nesse período havia feito uma consulta médica, em minha cidade, por outros motivos e mencionei o fato ocorrido durante a pesquisa de campo. Além disso, eu estava administrando uma segunda dose de vermífugo aos meus dois gatos. Dessa forma, o médico solicitou-me alguns exames, dentre eles exame de fezes que detectassem esses vermes. De acordo com os resultados eu não estava doente. O que não posso comprovar é se eu realmente não estava com essa doença ou se o tratamento recomendado por Dona Marcolina fez efeito antes que eu fizesse os exames laboratoriais.

Dona Marcolina, como prefere ser chamada, é identificada na tese de Rogério Rosa como a *kujá* Luisa *Jagnigri* Pedroso (nome que ela menciona na canção que entoou ao nos receber!). Rosa apresenta uma festa de Santo Antônio organizada por ela, na qual ele apresenta essa velha *kujà*:

> Ainda nessa época, Luisa *Jagnigri*, essa *kujà* de aproximadamente 70 anos de idade, morava em uma peça de cor marrom, de madeira serrada, mas com abertura entre as tábuas, piso também de madeira irregular, porta aberta, a oeste, situada nos fundos da casa do professor bilíngue. No interior desse espaço a *kujá* possuía uma cama de solteiro, um fogão a lenha, uma prateleira pregada na parede, e uma mesa de madeira onde ela colocava o seu *altarzinho*. Os Kaingang costumavam usar os adjetivos "geniosa", "rabugenta" quando se referem a essa velha *kujà*. De fato, Luisa Jagnigri é uma mulher de personalidade forte, franca em suas posições, ácida nas suas acusações, antipática no primeiro instante de uma conversa, divertida quando confia em seu interlocutor. Com relação a certos hábitos pessoais, Luisa *Jagnigri* é uma inveterada fumante, também uma grande apreciadora da aguardente de alambique (ROSA: 2005, p. 265-267).

A descrição de sua moradia é bastante semelhante à de sua residência atual. Porém, como citei anteriormente, sua casinha fica atrás da casa de uma prima, que é quem a cuida. A descrição do ambiente interno também se preserva, porém, não havia a presença do *altarzinho*. Quanto às características descritas com base nos relatos kaingang, pude verificá-las em suas colocações quando interrogada sobre as religiões, por exemplo. Durante todo o tempo em que ali estivemos, notei sua personalidade forte, mas achei essa senhora bastante divertida. Atribuo sua receptividade à presença de Darci.

Após sairmos de lá, fomos para Nonoai, à procura do *kujà* Jorge Garcia, mencionado antes por Marcolina. As paisagens que vislumbramos nesse trajeto foram extasiantes. Um lugar mais lindo que o outro, de encantamento natural, parecíamos percorrer um lugar muito

longe, a estrada cortava os verdes, as rochas e os rios. Através da janela do carro, era essa a paisagem:

Figuras 31 e 32: Trajeto para Nonoai
Fotografias de Roberta Cadaval

Depois desse vislumbre, chegamos à casa de seu Jorge *Kagnãg* Garcia. Mais uma vez fomos bem recebidos. Lá estavam ele, sua esposa Maria Garcia, uma das filhas e dois netos, uma menina e um menino. Conversamos um pouco, mas a maior parte do tempo ele falou com Darci no idioma kaingang.

Ao perguntar sobre seu trabalho como *kujà* ele discorreu acerca da relação com os seres da floresta. Segundo ele, "*a água e os pássaros proseiam, mas eles falam a língua deles e só um kujà consegue conversar com eles*".

Ele ainda falou que a religião dos índios está na floresta e que esta apresenta o mestre do sol, da lua, das estrelas e da terra. Isto que demonstra o quanto os Kaingang seguem sendo Kaingang, pensando uníssonos em torno do mato. Atualmente ele está preparando o seu filho, Pedro Garcia, para ser um *kujà*.

Esse assunto apresentado por Jorge Garcia é de extrema importância para compreender o pensamento kaingang e, em apenas uma tarde, não tivemos tempo de aprofundá-lo. Porém, Rosa (2014) apresenta uma análise sobre essa questão, a qual merece ser compartilhada nesse espaço. Ele apresenta uma conversa que teve com seu Jorge Garcia, no ano de 2012, que se desenvolveu a partir de sua pergunta "O que é Deus?", a qual destaco um trecho da resposta desse *kujà*:

> [...] kanhkã tóg seria Deus. Kanhkã tóg pra nós é o que segura o ar. Kanhkã é o céu; tóg o que segura, o espírito. Antigamente os índios acreditavam no kanhkã tóg dele. Topé foi depois que eles mudaram, veio caindo, veio caindo, vem mudando, mudando também. Dizem assim nas histórias antigas que os avós contavam 'os Guarani que diziam Tupã e o índio pra mudar aquele kanhkã tóg dizia Topé'. Primeiro era kanhkã tóg. O rã tóg é o que comanda o sol, kysã tóg é o que comanda

> a lua, goj tóg é o que comanda a água, nga tóg é o que comanda a terra. Tudo tem tóg. (ROSA, 2014, p 119)

Segundo Rosa (2014, p.119), no sistema kujà, *tóg* é "*Deus*", o "*espírito*", o que "*comanda*" o sol, a lua, a água e todos os seres que habitam na terra, determinando tanto uma diversidade quanto uma unidade, afinal, nas palavras de seu Jorge, "*tudo tem tóg"*.

Figura 33: Darci junto aos netos do *kujà* Jorge Garcia.
Fotografia de William Tavares

Desconhecendo a metade kaingang a qual pertence, Darci indagou Seu Jorge sobre disso, assim como o fez com o Sauri. Seu Jorge confirmou o que Sauri já havia comentado acerca da forma arredondada dos dedos e da parte branca das unhas. Logo, definiu-se que Darci pertence à metade kairu. A fotografia a seguir demonstra esse momento. À esquerda aparece a mão do Darci e à direita a mão da filha de Seu Jorge, que pertence à metade kamé.

Figura 34: verificando as metades *kamé* e *kairu*
Fotografia de Roberta Cadaval

1.3 Desenvolvendo a minha compreensão acerca do povo kaingang

Como apontei durante a narrativa do trabalho de campo, por muitos momentos a concepção em relação a esse povo foi a de crescente perda da identidade cultural. Porém, isso se apresenta devido ao complexo momento de transição em que nos encontramos no momento atual. Uma transição entre décadas em que os indígenas defendiam seus direitos, sendo representados por não-indígenas através de órgãos como o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) ou a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) para uma fase em que eles próprios passam a representar-se em diferentes âmbitos da sociedade ocidental brasileira.

Isso reflete de inúmeras maneiras nessas populações e, em uma primeira instância, a tendência de pensamento é de que estas populações estão deixando de agir como seus antepassados. Esse discurso do abandono foi constante nas falas dos Kaingang, em especial, dos mais velhos. Porém, em comum trata-se de uma cultura que dialoga com a natureza, que preserva esse principio na base do comportamento e no modo de vida dessas pessoas.

No capítulo que segue, buscarei aprofundar alguns elementos da cultura kaingang mencionados acima, a partir dos estudos realizados pela etnologia contemporânea.

CAPÍTULO II
KAINGANG: O CONTEXTO DA CULTURA

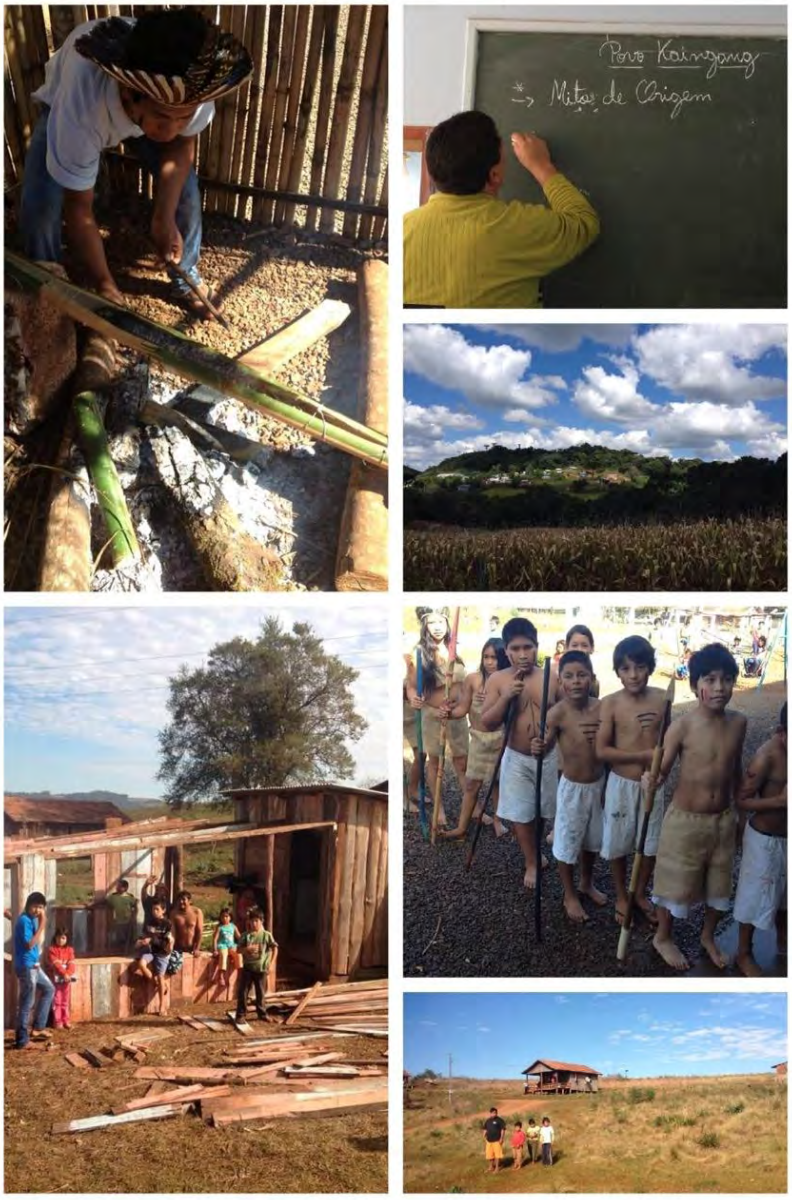


Figura 2: Composição de imagens das visitas às Terras Indígenas situadas no norte do Rio Grande do Sul. Fotografias de Roberta Cadaval

> Entendemos cultura como algo ligado à capacidade humana de interrogar e tentar alterar a tradição legada pelos nossos ancestrais, criando uma "nova" tradição. Cultura é, entre outras coisas, esse processo de transformações contínuas, de adaptação e especulação sobre novas condições de vida em novos tempos.
>
> André Toral

Devido à situação da pesquisa de campo desta dissertação de mestrado, discorrida no capítulo anterior, os dados etnográficos relacionados à cultura kaingang foram escassos, havendo a necessidade de aprofundar minha análise. Nesse sentido, o capítulo que aqui se inicia visa apresentar elementos importantes dessa cultura – elucidando, inclusive, alguns conceitos que já apareceram durante o trabalho de campo – através das narrativas e das análises de pesquisadores que se dedicam aos estudos sobre os Kaingang.

2.1 Quem são os kaingang?

Os indígenas da etnia kaingang habitam mais de trinta terras indígenas distribuídas no sul do Brasil, conforme o mapa apresentado na Figura 36 – nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul –, com aproximadamente trinta e quatro mil pessoas[9].

Segundo Rogério Reus Gonçalves da Rosa (2014), considerando que são pequenas as terras indígenas demarcadas aos Kaingang, muitas dessas pessoas, nas últimas décadas, passaram a habitar em acampamentos e aldeias situados na beira de rodovias, em áreas de preservação ambiental e nas rodoviárias das cidades.

Com relação à denominação Kaingang, de acordo com Moacir Haverroth, ela "foi introduzida na bibliografia em 1882 por Telêmaco Borba, como denominação genérica de um grande número de grupos indígenas falantes de dialetos de uma mesma língua, filiados ao tronco Jê" (HAVERROTH:1997, p. 4).

Nas palavras de Rogério Rosa,

> Em aspectos fundamentais da cosmologia kaingang, a floresta e os seres que nela habitam aparecem enquanto um ponto nodal desse coletivo: no próprio vocábulo *Kanhgág* que significa "gente do mato", nas marcas (metades) presentes nos animais e nas plantas, na etapa principal da formação do *kujà* neófito, nos espíritos animais e vegetais que cedem seus poderes e saberes aos *kujà*, no remédio do mato que gera o bem-estar aos humanos, nos ensinamentos dos cantos e das danças dos "*bichinhos*" (o lagarto kamẽ e o mico kanhru) para a realização do Ritual do Kiki e nas narrativas mitológicas (macaco esperto e tigre tolo, dois sóis e origem da lua) (ROSA: 2014, p. 118-119).

[9] Dado disponível no site http://www.portalkaingang.org/index_povo_1default.htm. Acessado em 10 de agosto de 2014.

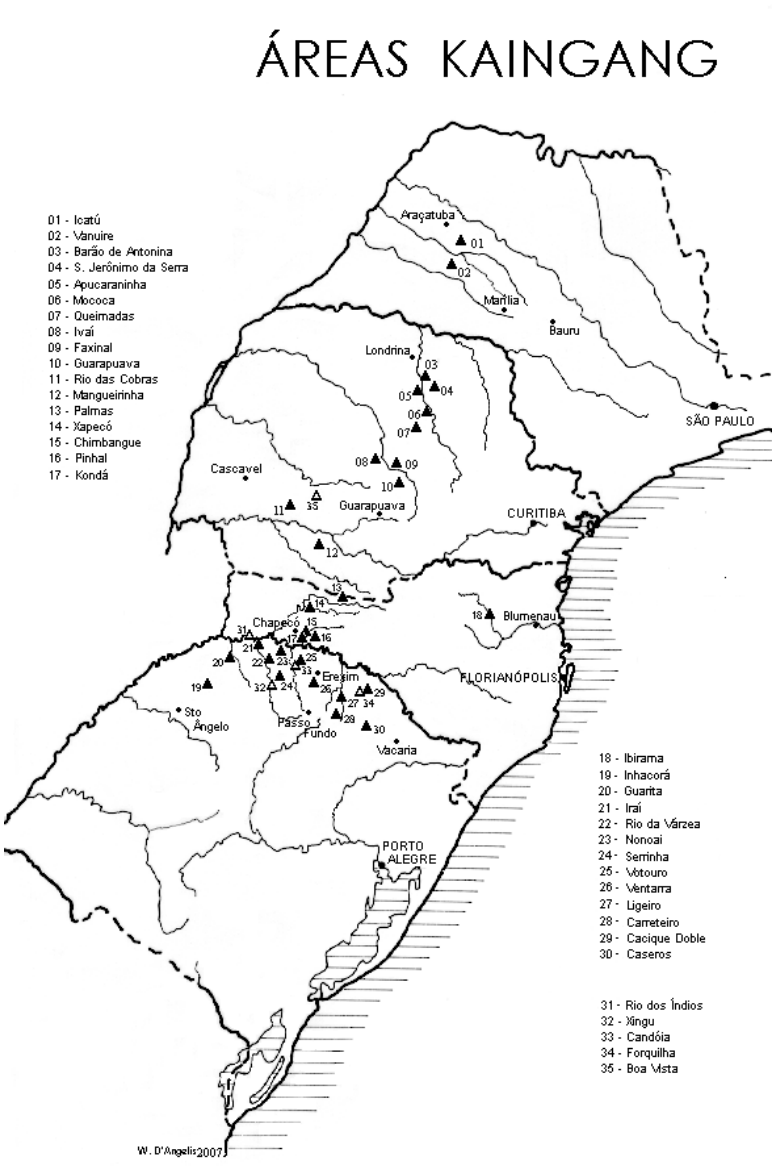


Figura 36. Fonte: http://www.portalkaingang.org/index_aldeia_mapa_geral_g.htm

O historiador Lúcio Tadeu Mota apresenta a denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e linguística no livro "Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang", publicado em 2004. O autor nos mostra que esses indígenas já foram chamados através de outros nomes e demonstra que isso é mais do que uma questão linguística.

Dentre alguns nomes apresentados nos relatos de observadores do século XIX, o nome que mais aparece é descrito por missionários e viajantes, que chamavam esses povos de "coroados", devido ao corte de cabelo que faziam, à maneira dos frades franciscanos. Porém, os indígenas insistiam em ser chamados de Kaingang. Mota aponta essa postura indígena

como uma forma de preservar sua identidade, que vinha sofrendo desgaste devido aos contatos com o homem branco. Segundo esse autor,

> A questão da designação Coroados, ao invés de Kaingang, ultrapassa os marcos dos estudos linguísticos e etimológicos, devendo ser pensada dentro de um contexto mais amplo: o do embate de um povo para continuar existindo e não ser extinto. E um dos marcos dessa luta foi sua autodenominação (MOTA: 2004, p. 14).

No mesmo livro mencionado acima, a antropóloga Kimiye Tommasino apresenta uma contextualização dos estudos kaingang na Antropologia. Até os anos 1980, foram estudados alguns aspectos culturais e sociológicos através de relatos de observadores, o que contribuiu para a construção da imagem dos índios como "aculturados", "integrados" ou "assimilados".

A partir de 1940, alguns pesquisadores começaram a se interessar pelas dimensões etnológicas, como organização social, xamanismo, mitos, rituais e cosmologias kaingang. Desse grupo de pesquisadores, Tommasino apresenta Gioconda Mussolini, que estudou o povo Xokleng, Curt Nimuendajú, Herbert Baldus, Egon Shaden e Dalvair Montagner Melatti (1976), que enfocaram aspectos referentes ao dualismo, aos mitos e aos rituais dos mortos entre os Kaingang. A autora salienta que esses autores enfatizavam a teoria da aculturação, quando diz que "consideraram que os Kaingang (assim como os Guarani) estariam em processo de rápida assimilação dos valores nacionais e que seus sistemas tradicionais estavam praticamente destruídos" (TOMMASINO: 2004, p. 148).

Nos anos 1970 e 1980, os pesquisadores estudaram a perda das terras e as políticas oficiais assimilacionistas, as políticas indigenistas e as relações subordinadas dos índios. Destes temas destacam-se os antropólogos Sílvio Coelho dos Santos, Cecília Maria Vieira Helm, Ligia Simonian e Aneliese Nacke.

Somente a partir de 1990 é que começam a surgir pesquisas que apresentaram aspectos êmicos da cultura kaingang, segundo a perspectiva dos nativos, sem desconsiderar os aspectos externos, "que certamente são constitutivos da vida de todos os povos indígenas nos dias atuais" (TOMMASINO: 2004, p. 148). Os pesquisadores que contribuíram para esse avanço de conhecimento nos termos da cultura kaingang foram, entre outros, Juracilda Veiga, Robert Crépeau, Kimiye Tommasino, Maria Conceição de Oliveira, Moacir Haverroth, Ledson Kurtz de Almeida, Rogério Réus Gonçalves da Rosa e Ricardo Cid Fernandes – e, acrescento, o antropólogo Sérgio Baptista da Silva.

A partir de então apresentaremos alguns aspectos etnológicos da cultura kaingang, com o objetivo de complementar os dados levantados no campo pesquisado, os quais foram apresentados no Capítulo I dessa dissertação. Conectando a área da Saúde e o universo de

cura, transitamos por entre conceitos como "xamanismo", "espiritualidade", "pentecostalismo" e "remédio do mato", por exemplo.

Nesse sentido, apresentaremos as discussões de antropólogos que têm dedicado seus estudos a essas questões, desde os anos 1990, quais sejam, Crepéau, Kurtz de Almeida, Rosa e Silva, além de alguns autores Kaingang.

2.2 Uma sociedade dualista: as metades Kamé e Kairu

A sociedade kaingang apresenta uma cosmologia dualista, a qual subdivide o mundo em uma metade kamé e outra metade kairu. É importante compreender este sistema, pois é o que permeia o modo de pensamento kaingang até os dias atuais, embora alguns desses indígenas afirmem que isso seja parte do passado.

De acordo com o material etnográfico que dispomos, o primeiro registro em texto do mito de origem desse povo foi coletado por Telêmaco Borba e publicado em 1882.

> Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra *Crinjijimbé* emergia das águas. Os Caingangues, Cayrucrés e Camés nadavam em direção a ela levando na boca achas de lenha incendiadas. Os Cayrucrés e os Camés cansados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. [...] Depois que as águas secaram, os Caingangues se estabeleceram nas imediações de *Crinjijimbé*. [...] Os Cayrucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas" (BORBA: 1908,20-21)[10].

Apesar da coleta do mito, o primeiro antropólogo a reconhecer um sistema de metades dessa sociedade foi Curt Nimuendajú, em 1913. De acordo com ele:

> A tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles têm a cor da terra. Numa serra no sertão de Guarapuava, não sei bem onde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram. Uma parte deles ficou em baixo da terra onde eles permanecem até agora, e os que cá em cima morrem vão se juntar outra vez com aqueles. Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome *Kañerú* e *Kamé*, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que *Kañerú* e a sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. *Kamé* e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com os seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de *Kanẽrú* ou ao de *Kamé*. [...] O que pertence ao clã *Kanẽrú* é malhado, o que pertence ao clã *Kamé* é riscado. O Kaingang reconhece estas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas, ou na madeira das plantas. [...] Para os efeitos religiosos e feiticeiros cada clã só tira o

[10] Disponível em: http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang/289. Acesso em 2 de julho de 2014.

> material dos animais e vegetais da sua pinta. [...] onça acanguçu foi feita por kanẽrú, um membro deste clã não pode amarrar a carniça [...] No assalto como na dança, o *Kañerú*, por ser mais disposto e resoluto, há de romper na frente, mas imediatamente atrás tem de seguir *Kamé*, porque o *Kañerú* não sustentaria o que ele iniciou. Vimos o *Kanẽrú Rerygn* fazer este papel do iniciador por duas ocasiões importantes. No dia 19 de março de 1912 quando ele, como primeiro, deu a mão a um índio manso, e no dia 06 de fevereiro de 1913, quando ele, como primeiro, levantou as armas para matar o engenheiro Segna. A exogamia dos dois clãs foi estabelecida como lei fundamental logo no princípio [...]. Se Telêmaco Borba não compreendeu bem esta divisão em dois clãs [...] ele errou, considerando esta tribo dividida em três clãs: caingangues, cayrukrés e camés. A divisão em *Kañerú* e *Kamé* é o fio vermelho que passa por toda a vida social e religiosa desta nação (NIMUENDAJÚ: 1994, p. 57-59).

Esse sistema dualista apresenta um princípio de classificação abrangente, no qual humanos e não-humanos possuem a marca das metades, carregando valores associados a cada uma delas (tais como forte/fraco, masculino/feminino, comprido/redondo, etc).

A narrativa mitológica oferece diversos elementos para a interpretação de determinadas culturas. Segundo Rosa, "diferente da história, o mito tem como característica narrar acontecimentos que não são subordinados a uma exigência de conservação exata". (ROSA:2011, p. 102) Uma sequência de análise do mito da origem dessa sociedade é apresentada por esse antropólogo, na qual o autor relaciona o xamanismo Kaingang com o Inuit.

> A partir desses acontecimentos de ordem mitológica, apreendem-se algumas características da visão de mundo dessas duas sociedades ameríndias. [...] Considerando o mito do sol e da lua kaingang – e a devida correspondência do sol à metade *kamé* e da lua à metade *kanhru* – fica demonstrado, primeiro, que *kamé* corresponde ao grau zero de aliança dessa sociedade; segundo, que todo *kamé* é *kamé* (kamé-kamé) na exata correspondência que todo *kanhru* é também *kamé-kanhru*. Esse conjunto de mitos revela, no caso nos Inuit, a desiguldade entre os sexos; e, nos kaingang, a assimetria no sistema de metades (ROSA: 2011, p. 106).

Rosa nos apresenta outra análise do mito da origem kaingang, ao nos falar do Ritual do Kiki – um importante evento que será apresentado na sequência:

> [...] o Ritual do Kiki está conectado com o mito de origem da lua kaingang. De acordo com esta narrativa, no início havia dois sóis, não existia a lua, a vida estava inviabilizada porque o calor era excessivo, não havia nem umidade suficiente e nem a floresta. Então, os Kaingang provocaram uma briga entre os dois sóis, um vazou os olhos do outro, que se tornou uma lua, frágil, ligada à água e à fertilidade. Deste modo, o sol que venceu é kamẽ e, por isto, as pessoas desta metade são "*mais fortes*" para lidar com os espíritos dos mortos e no Ritual do Kiki sempre vão à frente; já o sol perdedor, que se transformou em lua, é kanhru, sendo as pessoas desta metade "*mais frágeis*", por isso sempre caminham atrás dos kamẽ nesse ritual (ROSA, 1998; ROSA, NUNES, 2013).

A organização social kaingang se dá através do estabelecimento de regras de descendência patrilinear, na qual a constituição das famílias baseia-se nesse sistema dualista.

Para que haja um casamento, precisa haver uma relação entre um kamé e um kairu e os filhos do casal receberão então a marca da metade do pai. Corroborando, segundo Robert Crépeau,

> A organização dual kaingang consiste de metades chamadas kamé e kairu, que são concebidas como assimétricas e complementares. O kamé é primeiro e associado ao mais forte, masculino, sol, leste, poder político e xamanismo, enquanto o kairu é concebido como segundo, mais fraco, feminino, associado à lua, ao oeste e à organização do rito de segundo funeral (CRÉPEAU: 2005, p.12).

Outro importante aspecto é a divisão e a organização do espaço kaingang, onde ocorrem as relações e interações entre humanos e não-humanos. Segundo Robert Crépeau (2005), a partir do modelo etnológico, sabe-se que entre os Kaingang – diferente da condição dos Kayapó e dos Bororo que moram em aldeias circulares e semicirculares – as pessoas pertencentes às metades kamé e kairu não vivem espacialmente separadas nas terras indígenas.

Enquanto o antropólogo Rogério Rosa identifica essa organização do espaço através do pensamento mítico desse povo, Robert Crépeau apresenta análises em termos do dualismo, em relação às metades, para caracterizar a sociedade Kaingang em relação às demais. Segundo estes antropólogos, as relações sociais acontecem em três níveis, encaixados, na verticalidade: o nível embaixo da terra ou nível subsolo (que designa o mundo dos mortos), o nível da terra (compreendendo a "casa", o espaço limpo" e a "floresta") e o nível mundo do alto (que compreende o "céu").

É importante a compreensão dessas organizações espaciais para seguirmos a discussão, incluindo o universo de cura Kaingang, através do complexo xamânico dessa sociedade. As relações sociais ocorrem em todos os níveis, porém no nível "embaixo da terra" e no "mundo do alto", apenas os *kujà* têm acesso.

2.3 Universo de cura e o complexo xamânico kaingang

Compreendendo a base do pensamento dualista kaingang, a partir de agora podemos avançar para a discussão do complexo xamânico desse povo. Entre os Kaingang o "xamã" é chamado de *kujà.* De acordo com Rosa,

> [...] o xamã é a pessoa que se preocupa com o equilíbrio das forças do universo, as atividades marcadas pelo êxtase, as relações entre o mundo dos humanos e dos não-humanos, e com o bem-estar das pessoas que de algum modo estão ligadas à sua rede de sociabilidade (ROSA: 2014, p.105).

O *kujà* é aquele que vai atuar nos processos de cura de doenças físicas e espirituais, bem como na proteção contra males que possam atingir os indivíduos. Segundo o antropólogo Sérgio Baptista da Silva,

> O *kujà* apresenta-se, então, como o ser da série intra-humana que intervém diretamente sobre estas alteridades e suas potências, usadas por ele como poder para prevenir, proteger, curar e prever. Seu poder vem do "matão" (e tudo o que nele está contido – "remédios", "venenos", *iangrë*, nomes); o domínio da floresta representa uma boa parte dos recursos das alteridades não humanas com as quais ele interage e se relaciona. O *kuiã*, portanto, como especialista, detém uma potência oriunda de outros seres provenientes de outros domínios do cosmos, como o domínio dos *fog* (brancos). Daí vem seu prestígio e poder social (SILVA: 2014, p. 73).

Esse etnólogo também apresenta-nos a concepção êmica acerca do conceito de "cura" para os Kaingang:

> "Curar" é expressão portuguesa usada pelos Kaingang para designar prática ritual para a predação de propriedades imaterias, potências e poderes especiais de alteridades provenientes da série extra-humana. Esta relação acontece, por exemplo, através da ação de ervas empregadas pelo kuiã, através de um banho ritual em cuja água o "remédio" foi fervido, ou por intermédio da fumaça proveniente da queima da erva (fumigação), ou, ainda, de seu pó, após a queima (SILVA: 2014, p. 71).

Corroborando essa compreensão acerca do entendimento do conceito de "cura", e de quem se encarrega dessa ação entre os kaingang, Rosa nos diz que,

> Entre os Kaingang, o xamã recebe o nome de *kujà*, sendo o mesmo traduzido para o português como "curandor" e até mesmo "pajé" (palavra de origem tupi-guarani). Esse profissional tem como seu parceiro o *jagrẽ*, nome que designa espíritos animais e vegetais da floresta, além dos santos do panteão do catolicismo popular. Trata-se dos espíritos-auxiliares ou guias desse profissional (ROSA: 2014, p. 107).

As práticas de cura realizadas pelos *kujà* são desenvolvidas a partir de experiências empíricas e oníricas, por meio de um aprendizado que é passado de geração para geração, através de um minucioso processo de formação que se dá por meio de rituais – sempre evocando o mundo espiritual e a ordem invisível.

Rosa nos fala sobre esse processo dizendo que essa lógica é marcada por dois momentos: "na primeira fase, trata-se da relação de um experiente *kujà* com um neófito no domínio 'espaço limpo' e 'casa'; na segunda fase, trata-se do encontro desse aprendiz com seu *jagrẽ* no domínio 'floresta virgem'" (ROSA: 2005, p. 84).

Retomando meu trabalho de campo, seu Jorge Garcia nos revelou que para efetuar o diagnóstico de alguma doença para um ser humano ele precisa, após conversar com essa pessoa, ter um sonho durante a noite, além da consulta a seu espírito auxiliar. Outro fato corroborado no trabalho de Rosa (2014),

> A condição básica do xamanismo kaingang é o *kujà* trabalhar associado a seu *jagrẽ*, acessando o conhecimento dele através de sonhos noturnos tanto na floresta quanto em casa. A *kujà* acima me narrou que ao chegar uma pessoa doente para uma consulta, ela rapidamente avisa aos *jagrẽ*. Ela se deita na terra, embaixo de uma árvore, e conversa com seus guias. Embora a experiência onírica seja valorizada por todos kaingang, o *kujà* é o único que tem acesso a tais visões e diálogos na língua kaingang por livre escolha. Em outras palavras, através do sonho, o trabalho do *kujà* recebe uma forte influência do *jagrẽ*, por exemplo, na seleção de remédios do mato às pessoas vitimadas por algum malfeito (ROSA: 2014 p, 117).

Um evento importante para os kaingang, que precisa ser explicitado no contexto desse tópico é o ritual do Kiki, que rememora a criação dos povos kaingang, bem como dedica-se aos espíritos dos mortos. De acordo com Rosa, baseado no trabalho de Herbert Baldus, trata-se de uma festa realizada pelos kamẽ e kanhru para expulsarem os espíritos dos recém-mortos do cemitério para o *nũgme*. Situado a oeste das aldeias, o *nũgme* é traduzido pelos Kaingang como o "mundo dos mortos" (ROSA: 2014).

De acordo com a antropóloga Juracilda Veiga (2004), o ritual do Kiki foi retomado pelos kaingang a partir do ano de 1993, na Terra Indígena de Xapecó, em Santa Catarina, com o objetivo de revitalização dos conhecimentos sobre a cosmologia desse povo, contribuindo para o aprendizado e reconhecimento de crianças, jovens e adultos acerca da cultura kaingang. Acontece no início do inverno, época de abundância de alimentos como pinhão, milho, e mel (alimento de fundamental importância para a fabricação do kiki, que é a bebida servida durante o ritual).

Para a realização dessa festa é necessária a presença de rezadores que são *kujà* especializados, para dirigirem toda a organização do ritual. A preparação da bebida é feita com água, mel e, às vezes, milho, fazendo uma espécie de hidromel. Cada etapa da preparação é acompanhada pelas orações dos rezadores. Uma vez desencadeado o processo da realização do ritual ele não pode ser interrompido até o seu término. Segundo Veiga, as etapas consistem em: coletar os alimentos necessários, derrubar o pinheiro, colocar a bebida para fermentar, chamar os convidados e realizar a festa (VEIGA: 2004, p.11).

Rosa descreve as etapas deste ritual de forma objetiva, a qual cito a seguir:

> Enquanto um movimento da ordem da "descontinuidade" para a "continuidade" que caracteriza o ritual, tratando-se do Ritual do Kiki, nas etapas intituladas "Primeiro Fogo", "Segundo Fogo", "Derrubada do Pinheiro", "Terceiro Fogo", "Busca das Cruzes" e "Cemitério", os Kaingang ficam apartados o tempo todo de acordo com a divisão kamẽ e kanhru, porém em posições espaciais invertidas: a oeste, nos "pés" da árvore derrubada, pintados com riscos nas faces e na testa, colocam-se os kamẽ; a leste, na "cabeça" do vegetal, com círculos desenhados nas mesmas partes do rosto, situam-se os kanhru. A fase seguinte chamada "Praça da Dança" é o momento ápice do Ritual do Kiki, a etapa onde acontece o consumo integral da bebida kiki, feita da

> mistura de mel com água, fermentada em um recipiente aberto no tronco do pinheiro (*Araucaria angustifólia*) derrubado, instante que homens e mulheres adultos consomem o hidromel até o êxtase, passando a brincar e a dançar juntos, suspendendo por instantes o rígido sistema de metades, alcançando a ordem da "continuidade", o ponto de origem deste coletivo. Após esta etapa, com o término do kiki, as metades voltam a se separar, restabelece-se o sistema sociológico, agora kamẽ e kanhru retomam seus lugares invertidos no ritual, ocorrendo a etapa "Expulsão do Espírito do Pinheiro" para a floresta, encerrando-se mais um "culto aos mortos", este fortemente ligado à floresta (ROSA: 2014, p. 102).

Segundo Veiga (2010), se este ritual não for realizado com a perfeição requerida desencadeia um processo de morte nas comunidades. De acordo com Rosa,

> Nos anos 1993, 1994, 1995, 1998 e 2000, o Ritual do Kiki foi organizado no P.I. Xapecó, pelo casal Vicente Fernandes *Fokanh* e Rivaldina Luiz *Niwẽ*. Em 2012, na Aldeia Kondá, no município de Chapecó, pelo professor bilíngüe Jocemar Garcia e pelo seu avô e *kujá* Jorge *Kagnãg* Garcia, que reside no setor Capão Alto da Terra Indígena (T.I.) Nonoai. Em 2013, o mesmo foi realizado na Aldeia *Foxá*, situada na cidade de Lajeado, organizado pelo cacique Francisco dos Santos *Rokàg*, contando com a presença do professor bilíngüe Dorvalino *Refej* Cardoso, da aldeia *Por fi*, entre outros. (ROSA: 2014, p. 101)

Por fim, concluirei esse Capítulo com o próximo tópico, contextualizando etnologicamente o pentecostalismo entre os Kaingang. Os adeptos da religião evangélica têm aumentado dentro dessa sociedade. Dentre os três interlocutores estudantes que contribuíram com esta pesquisa, dois apresentam-se como "crentes". A experiência pessoal e familiar de um deles, o Ismael Cardoso, demonstra essa questão, através da doença de sua mãe e dos tratamentos indicados por uma tia *kujà* – que será apresentada no Capítulo seguinte, intitulado "Educação Indígena: a construção de um saber".

2.4 Xamanismo e Pentecostalismo

A etnologia indígena Kaingang tem discorrido acerca das relações entre o xamanismo e o pentecostalismo, fato que apareceu com bastante força em nossa visita às terras indígenas, no mês de março de 2014. São estas as relações que apresentarei a seguir.

Ao conversarmos com alguns Kaingang, tanto dentro quanto fora das terras indígenas, é evidente o discurso das igrejas pentecostais em suas narrativas. A primeira hipótese que levantei diante dessa questão – a qual apresentei no Capítulo I – foi que o crescente aumento das igrejas evangélicas é um fator que interfere direto na cultura e na tradição desse povo. O que, em um primeiro momento, parecia-me estar contribuindo para o esquecimento e o abandono de suas tradições (como, inclusive, a procura pelo trabalho do *kujà*).

Segundo o antropólogo André Toral, houve um impacto cultural quando as igrejas de crentes começaram a surgir nas aldeias indígenas, o qual tem sido amenizado nas últimas décadas.

> Cerimônias como o Kiki, a festa dos mortos, foram proibidas e seu exercício tornou-se sinônimo de "atraso", quando não de "satanás", e portanto inadequadas à nova realidade de contato, onde eram e são valorizadas práticas econômicas visando ao progresso material individual. Nos últimos anos a intolerância religiosa tem diminuído, possibilitando a convivência das comunidades de crentes, católicos e tradicionalistas (TORAL: 1997, p.13).

O que os dados etnográficos têm nos mostrado é que a atualidade do pensamento religioso tradicional dos kaingang está sendo reiventada, através das articulações com as "igrejas crentes". Segundo o antropólogo Ledson Kurtz de Almeida: "A religião foi tomada como uma entre outras formas de dominação associadas à destruição da cultura autóctone. Entretanto o contato engendra o reordenamento de estruturas básicas das culturas de ambos os povos envolvidos." (ALMEIDA: 2001, p. 2).

Por exemplo, quando conversamos com Dona Olinda, na Terra Indígena de Charrua, durante nossa saída de campo em março de 2014, ela nos relatou que além da utilização das ervas medicinais, em alguns casos, ela trabalha apenas através das orações. Quando Darci Emiliano a indagou sobre o que ela indica para tratamento de dor de cabeça, ela respondeu: "*eu faço oração e funciona!*".

Podemos pensar que assim como as igrejas católicas instauraram seus espaços dentro do contexto das aldeias indígenas, por exemplo, quando pensamos no ingresso de altarzinhos, capelinhas, mastros de bandeiras e igrejinhas de tabuinhas via o sistema caboclo no xamanismo kaingang (ROSA:2005, página?), as igrejas evangélicas também estão obtendo espaço junto a essas comunidades.

A religião foi vista como uma das formas de dominação associadas à destruição da cultura indígena. Porém, Almeida (2001) demonstra-nos que o contato engendra o reordenamento de estruturas básicas das culturas de ambos os povos envolvidos. Segundo esse autor, "A adoção do cristianismo por grupos indígenas pode expressar a ocupação de espaço na cosmologia e vida ritual destes povos por símbolos cristãos, não significando necessariamente a destruição completa da cultura indígena." (ALMEIDA: 2001, p. 2).

Inicialmente, a cultura kaingang foi transformada devido à dominação colonial e o catolicismo oficial e popular contribuiu para esse processo. Posteriormente, essa religião se misturou com a própria religião autóctone. Rosa confirma essa questão, quando demonstra-nos as articulações do xamanismo kaingang com os caboclos e o catolicismo popular, nos

quais os *jagre* (espíritos auxiliares) dos *kujà* constituem-se de espíritos da floresta (vegetais, animais e água), bem como de santos do panteão do catolicismo popular (Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio e São João Maria).

Desse modo, aproximando à prática de cura do xamanismo com as igrejas evangélicas, Almeida revela que o Espírito Santo serve como guia para os crentes.

> Entre estes, como uma resposta à oração individual, as revelações abrem espaço à manifestação presente de Deus através de certas pessoas. A revelação acontece para *cura*: "Deus usa uma pessoa, um *irmão* ou uma *irmã*, e revela a elas". Acredita-se que isto aconteça para as pessoas com o dom da revelação, pois nem todos os participantes dos cultos são dotados com este poder. Em casos de problemas de saúde, Deus usa a pessoa no momento da revelação e autoriza ela para realizar a cura. (ALMEIDA: 2001, p.8)

A sabedoria do *kujà* reside na sua relação com o espírito-auxiliar. É da floresta que vem o seu poder. Rosa (2014), a partir do interlocutor Jorge *Kagnãg* Garcia, nos esclarece que os xamãs kaingang explicam que a relação com os *jagrẽ* é com os espíritos animais e vegetais da floresta, e não com os próprios animais ou vegetais. Independentemente da forma como se dará esse "encontro", são esses espíritos que indicarão ao *kujà,* o caminho para a cura.

Podemos relacionar esse processo com o descrito por Almeida, através da relação de Deus com os irmãos pastores. Em ambos os casos, o poder desliza dos primeiros, que se encontram em um nível invisível, para os segundos, estando esses em um nível visível. Ou ainda, relacionando com a divisão do espaço kaingang, ambas as relações se dão através do contato de dois níveis, quais sejam, "o mundo do alto" com o "nível da terra".

Ainda em resposta ao argumento de que "os crentes" ameaçam a autodeterminação dos Kaingang, Almeida diz que se pode alegar que o ingresso de igrejas protestantes em terras indígenas coincidiu com um momento de reorganização de vários aspectos da sociedade após uma longa fase de autoritarismo e imposições de políticas desenvolvimentistas (2001, p. 3).

Para finalizar, citarei parte de uma narrativa apresentada pelo autor indígena Sebastião Luiz Camargo, da Comunidade de Inhacorá, no livro *Eg jamen ky um – textos kanhgág*, publicado no ano de 1997. Camargo discorre acerca do processo de formação do *kujà* Antônio Miguel, que nasceu no ano de 1918 em Coroados – hoje distrito do município de São Valério do Sul que, naquela época, era outra terra indígena.

> Segundo Antônio, nada lhe atrapalha. Nem as religiões, nem as igrejas, pois sempre ajudou a curar as pessoas muito doentes. Mesmo aquelas que mudaram de religião vêm até ele para se curar. Eles sabem que quem as ajudou no passado foi ele, e que, sem a ajuda do kujà, não se sabe o que seria delas. Quando não havia igreja, o kujà fazia rezas em suas caminhadas; quando a igreja e as outras religiões chegaram, começou a rezar em casa, pois sua igreja é o céu. Ele adora e faz rezas para São João, São Pedro e Nossa Senhora. Quanto a proliferação da religião Assembleia de

> Deus na área, o kujà disse que atrapalha, pois a religião quer acabar com seu trabalho, apesar dele achar que só quem pode fazer isso é seu Pai do Céu, Deus. Antigamente cada kujà tinha seu jagre, pássaros, animais e até anjos. Os jagre de Antônio são os santos, pois quem lhe ensinou seu nome era santo e é para os santos que ele reza. Para curar um doente, ele pede a Deus por intermédio dos santos. E para que Deus atenda seus pedidos ele tem que amar mais do que nunca, amar de dentro do seu coração e rezar com amor. Antônio reza bem baixinho, pois Deus já sabe seus pensamentos (CAMARGO: 1997, p. 90-91).

Pode-se verificar nesse relato do *kujà* Antônio a força do pensamento religioso kaingang em constante relação com as igrejas presentes nas terras indígenas, sendo essas católicas ou pentecostais.

A partir dessas concepções que norteiam o modo de viver Kaingang, avançamos nossa reflexão para a discussão em relação aos saberes tradicionais e dos saberes científicos. Para tanto, no capítulo seguinte, situarei essa discussão entre pesquisadores da área da Antropologia e da Educação, bem como, apresentarei o conceito de interculturalidade. Além disso, apresentarei a trajetória de três estudantes indígenas Kaingang, que passam por um período de formação acadêmica na Universidade Federal do Rio Grande (FURG) e, por fim, buscarei apresentar questões para um efetivo diálogo intercultural conectando a área da Saúde a outras.

Figura 37: Composição de imagens das visitas às Terras Indígenas situadas no norte do Rio Grande do Sul. Fotografias de Roberta Cadaval e William Tavares

Somos um país pluriétnico, plurilinguístico e pluricultural. Os povos indígenas estavam aqui quando os portugueses aportaram nesse continente. Querem e devem fazer parte dos projetos de futuro do país. Mas, para isso, impõe-se a interculturalidade.

Antônio Brand

3.1 Os interlocutores e suas trajetórias

Antes de iniciar a discussão sobre os saberes tradicionais e dos saberes científicos, apresentaremos as trajetórias daqueles que participaram de forma efetiva na construção dessa dissertação de mestrado e na minha construção acerca do povo kaingang.

Dentre os diversos indivíduos que encontrei nos ambientes acadêmicos da FURG (Casa do Estudante, Campus Carreiros, Campus Saúde e IFRS), três foram os que mantiveram um maior contato comigo e que, à sua maneira, contribuíram com o processo de pesquisa.

Ao escolher a "etnobiografia", ou seja, a etnografia de uma pessoa, como um caminho metodológico, compreendo que uma história de vida é um modo de se ter acesso a um panorama da história e da sociedade. Segundo Marco Antônio Gonçalves,

> A noção de etnobiográfico problematiza, por assim dizer, a etnografia e o biográfico, as experiências individuais e as percepções culturais, refletindo sobre como é possível estruturar uma narrativa que dê conta desses dois aspectos na simultaneidade, ou seja, propõe, a um só momento, repensar a tensa relação entre subjetividade e objetividade, pessoa e cultura (GONÇALVES: 2012, p. 20).

E esta noção dá conta das formas as quais abordamos a etnografia, qual seja, a do encontro entre o pesquisador e os interlocutores da pesquisa. Gonçalves nos diz que "é no sentido de partilha que a biografia se encontra com a etnografia" e que "a possibilidade de etnografar uma vida acentua a relação entre etnógrafo e nativo" (2012, p. 23).

Para expor esses discursos sobre si, os quais os interlocutores construíram para contribuir com essa pesquisa, apresento primeiramente a concepção que "inventei" em relação a esses indivíduos, como resultado dos contatos que estabeleci com os mesmos. Para isso, seguirei a ordem dos encontros (já contextualizados no capítulo I), guiando o leitor pelo percurso trilhado por mim até conhecer melhor esses Kaingang.

Ismael Cardoso, 25 anos, estudante do curso de Enfermagem. Um jovem tímido e reservado, aprendendo com as adversidades de uma vida na cidade. Saiu da aldeia apenas para desenvolver seus estudos na Universidade. É um rapaz moreno, com traços bem marcados, os quais correspondem à concepção que fazemos da "imagem do índio". Fala pausadamente, com um jeito um tanto peculiar, que revela ser de uma outra cultura.

Cleisson Ferreira, 28 anos, estudante de Medicina. Jovem bastante comunicativo e, aparentemente familiarizado com os modos de vida na cidade. Fala sem pressa e baixinho, mas não demonstra na sua fala, como o Ismael, vir de outra cultura. Bem como, seus traços físicos, com a pele mais clara, a primeira impressão não transmite a ideia que corresponde ao estereótipo de "ser índio".

Darci Emiliano, 44 Anos, estudante da Pós-Graduação em Educação Ambiental. Bastante familiarizado com os modos de vida na cidade, assim como o Cleisson, porém, tem sua fala e seus traços bastante característicos.

Porém, o campo foi me revelando matizes mais profundas nessas superficiais constatações. Todos eles transitam bem entre os diferentes espaços que ocupam, quer seja a cidade, quer seja a aldeia. Eis suas narrativas...

3.1.1 Ismael Cardoso

É interessante apontar os caminhos que levaram ao nosso encontro. No início, tivemos algumas conversas e alguns desencontros. Ismael tinha alguns receios em estar contribuindo com a pesquisa, tais como a utilização de imagens sem sua autorização, bem como as informações referentes a sua cultura. Em um estágio inicial da pesquisa, ele somente aceitava participar mediante o aceite dos demais estudantes indígenas, pois, segundo ele, os indígenas são "*um coletivo e tomam as decisões juntos*". Dessa forma, diante dos acontecimentos que ocorreram no período de articulação com os jovens, já explicitados no capítulo I, Ismael não havia autorizado a participação na pesquisa.

Porém, um triste incidente acabou nos aproximando mais uma vez. Em dezembro de 2013, sua mãe veio a falecer. Fiquei sabendo desse fato através do Darci Emiliano e logo lembrei de uma conversa que havia tido com o Ismael no primeiro semestre do mesmo ano. Ele compartilhou comigo alguns fatos sobre sua vida.

Ele se define como "evangélico" e revela que a Igreja tem salvado os indígenas dos problemas com o álcool. Quando criança foi curado por uma prima de sua mãe, que é considerada uma *kujà* (perguntei o seu nome, mas ele não recordou). De acordo com as concepções indígenas, sobre das doenças, quando uma pessoa proxima morre e logo alguém da família adoece, é porque o espírito da pessoa voltou para buscar o ente querido. Dessa forma, quando criança ele perdeu uma tia e esta veio buscar seu espírito. Ele adoeceu e foi curado pela prima *kujà*. Segundo Sergio Baptista da Silva,

> Com relação à doença e à morte, é comum ouvir dos *Kaingang* que as enfermidades e sua consequência derradeira provêm do mundo que existe depois da morte: o *numbê*, a aldeia dos mortos. As doenças, e sua consequência última – a morte –, têm por causa básica os *vein kuprin* ou *keinbég* (espíritos, almas, dos mortos). O *vein kuprin* de um parente próximo – pai, esposo, avô – apega-se, por exemplo, ao filho, ou esposa, ou neto, causando enfermidades ao vivo e podendo, no limite, levá-lo à morte. Se o doente não for tratado a tempo pelo *kuiã* e seu *iangrë*, que vai combater o *vein kuprin* e levá-lo para o *numbê*, a morte é certa. Se o *kuiã* constatar que o *vein kuprin* é proveniente do oeste, local onde está situado o *numbê*, não há cura possível para o doente. Ao contrário, se vier do leste, há possibilidade de cura (SILVA: 2014, p. 83).

Quando tivemos essa conversa, fazia um mês que ele havia perdido um irmão em detrimento da bebida. Segundo o relato de Ismael, as Igrejas Evangélicas fazem um eficiente trabalho de conscientização em relação aos problemas gerados pelo consumo de bebidas alcoólicas, mas esse ainda é um mal que aflige a comunidade.

Cerca de nove meses depois, sua mãe, Maria, veio a falecer. Fiquei bastante sensibilizada com suas perdas, pois, além de saber o quão difícil era para ele se manter longe da família, identifiquei-me com essa situação. Em setembro de 2009, perdi minha cunhada, que teve uma morte súbita aos 28 anos de idade. Ela era esposa do meu irmão, mas alguém que representava na minha vida uma tríplice figura, qual seja, referências de amiga, irmã e mãe. Ainda sofrida por essa ausência, dez meses depois perdi o meu pai, outra figura de extrema importância para mim.

Nesse sentido, procurei o Ismael para manifestar os meus sentimentos e para compartilhar com ele as minhas perdas. Essas tristes partidas nos aproximaram e, assim, voltamos a ter contato.

Sua mãe foi sua principal motivação para que buscasse o conhecimento acadêmico na Enfermagem. Ele era o único filho que ainda morava com ela, além de um sobrinho que ela criava. Ela já estava doente há certo tempo e era ele quem cuidava dela. Nesse sentido, ele queria preparar-se para melhor atendê-la. Porém, sua partida foi um tanto inesperada. Segundo ele, houve negligência no atendimento, pois, quando ela se sentiu mal, o posto indígena da aldeia estava fechado e o hospital situado à cidade mais proxima levava certo tempo. Ela foi atendida, mas já era tarde para qualquer tratamento. Uma semana antes de falecer, ela contou para ele uma experiência que teve, na qual, de forma serena, ela sabia que iria partir e pedia para que ele tomasse conta do sobrinho que vivia com eles.

Todo esse processo causou, além da dor, certa ira no jovem estudante. Ele acredita que se o sistema de saúde nas aldeias tivesse melhores condições e mais especialistas, isto não teria acontecido – ao menos não dessa forma. Perguntei para ele se não cogitaram levá-la a

sua prima *kujà* e ele me respondeu que ela já curou sua mãe outras vezes, mas que, em função da crença de sua família (no pentecostalismo), eles se afastaram dela.

Devido às dificuldades, muitas vezes ele pensou em desistir de todo o processo de formação acadêmica. Mas recebe muito apoio da família que vive na aldeia e dos colegas não-indígenas na FURG. Ele disse que, se não fosse essa força, ele não conseguiria se manter firme nessa caminhada. Além disso, apesar de não poder mais cuidar da sua mãe, ele a mantém como referência para prosseguir sua formação, com o objetivo de, no futuro, ser um profissional indígena que vai devolver esse conhecimento ao seu povo e contribuir para um melhor quadro dos sistemas de saúde nas terras indígenas.

3.1.2. Cleisson Ferreira

Fruto de uma relação de um branco com uma índia, ambos de Cacique Doble – RS, ele nasceu em 1985, na Terra Indígena Cacique Doble. Morou com sua mãe, Cleonice, sua avó materna, Regina e três tios: Zeferino, Vilmar e Valdir (esse último é o atual cacique da aldeia de Cacique Doble) até os 10 anos de idade. Quando tinha dois anos, seus pais se desentenderam e se afastaram. Seu pai, José, não reconhecia, no papel, a sua paternidade. Aos 6 anos, sua mãe foi morar na cidade e ele continuou na aldeia, sendo criado então por sua avó. Segundo seu relato, desde os 4 anos de idade já sabia que queria estudar para ser médico, pois era bisneto de uma *kujà* (dona Malvina) e sua mãe e sua avó, que o instigavam, tinham muito conhecimento sobre as ervas medicinais. Essa *kujà* aparece na lista de 93 nomes pesquisados por Rogério Rosa (2005). Consta na mesma que ela pertencia à metade kairu.

Dona Malvina dizia que o pai dele morreria jovem, pois era muito injusto o que fazia com seu filho, além de o menino ser "a cara dele". Com 10 anos de idade, ele foi morar na cidade, com sua mãe, e foi então que ele começou a estudar em escola de "*brancos*". Ele contou que sofreu discriminação, por ser índio, mais pelos professores do que pelos colegas e que as maiores dificuldades foram com a língua e com o tempo – pois, dominava melhor o idioma kaingang ao invés do português e era "lento" em relação aos meninos da cidade. Uma professora o chamava de "fora do tempo". Sua avó acreditava muito nele e sempre o disse que era muito "especial" e que teria um lindo futuro pela frente.

Quando completou 12 anos, foi a Porto Alegre fazer o teste de paternidade com seu pai, pois sua mãe exigia pensão e o pai só aceitava diante do resultado desse exame (segundo Cleisson, mais por causa da sua esposa naquela época, do que por ele realmente ter dúvidas).

Resultado positivo, paternidade assumida e registrada. Seu pai tinha outros dois filhos, Mathias e Matheus, respectivamente com 4 e 9 anos.

Três anos depois de reconhecida a paternidade, em setembro de 2000, seu pai teve um infarto fulminante. Nessa época, ele residia perto da casa da madrinha do jovem (onde ele passava as férias de verão). Seu irmão mais novo, Mathias (com 7 anos, no momento), estudava e brincava com a sua priminha e, às vezes, ele os levava para a escola juntos. Três meses após o falecimento de seu pai, quando chegava ao fim das aulas no colégio, ele contou "nas entrelinhas" ao menino que era seu irmão. Assim ele começou a ter contato com os irmãos e comentou: "*Eu não digo que perdi um pai, mas que ganhei dois irmãos*". Vejamos a continuidade dessa narrativa gravada em abril de 2014:

> Estávamos a caminho da escola (eu estava levando ele e a minha prima), e conversávamos sobre nossos pais. As coisas que eu falava sobre o meu pai, ele repetia sobre o dele. Até que mostrei a minha carteira de identidade e ele leu o nome do pai dele ali. Porém, ele não havia percebido que, apesar das semelhanças e do nome em comum, tínhamos o mesmo pai! Ao chegar em casa, ele contou pra mãe dele que tinha conhecido um menino com o nome igual ao do pai dele. Daí ela chamou o outro filho e contou, chorando, aos dois que tinham um irmão. Depois disso, ela me ligou e me convidou para ir jantar com eles no outro dia. Ela se arrependeu muito de não ter contado pra eles antes. (Gravação em áudio pessoal da pesquisadora)

Ele me revelou ainda que, por total influência da morte de seu pai, a área que lhe interessa na Medicina é justamente a Cardiologia. Mas ele disse que pretende trabalhar com Clínica Geral / Saúde da Família para também atender aos povos indígenas.

Depois que concluiu os estudos, com dificuldade (até hoje ele disse que precisa se esforçar muito, porque tem limite de aprendizado), ele fez curso preparatório para o vestibular. Tentou entrar pelo sistema de cotas na UFRGS e na UFSM. Na primeira tentativa na FURG foi que ele conseguiu a sua aprovação.

Quando perguntei sobre as lembranças da sua bisavó Malvina, acerca do trabalho como *kujà*, ele respondeu que lembrava de muita gente a procurando, mas que ele não sabia o que ela fazia exatamente porque as crianças não tinham acesso – apenas que pediam a ela chás e ervas para as suas doenças.

Sobre as relações dos saberes de medicina com o saber tradicional, ele disse:

> Algumas coisas a gente associa, sabe, mas é diferente. É um meio diferente de tratamento, de cura. Talvez as questões psicológicas, né? Mas tem muita coisa que é diferente. As ervas tradicionais que eram utilizadas, elas são utilizadas em medicamentos, então têm uma ligação não direta, mas... Eu acho que se tu conseguir associar uma coisa a outra, por exemplo, o tratamento com uma erva medicinal ou com um medicamento industrializado, é diferente. O efeito colateral que tu vai ter com um químico é muito maior do que se fosse trabalhar com uma erva medicinal.

> Talvez o tratamento, a eficiência, vamos dizer, o tempo de tratamento pode ser maior com a erva medicinal, ela é natural, por exemplo. O químico pode ter um tratamento mais rápido, mas talvez, futuramente, a eficácia não seja tão interessante. [...] Algumas coisas são bem comuns, a gente usa, por exemplo, se está resfriado, com o nariz escorrendo, ferve uma folha de eucalipto; se está mal do estômago toma chá de Marcela, por exemplo... São coisas que os médicos sabem também e, dependendo do caso, podem recomendar ao paciente. (Gravação em áudio pessoal da pesquisadora)

Sobre alguns Kaingang nunca não terem consultado um médico, como o caso do *kujá* Jorge *Kagnãg* Garcia:

> Eu acredito que seja pela imunidade. As pessoas de tanto não precisarem de medicamento, criam uma certa imunidade e ficam resistentes. Acho que essas coisas estão associadas. E também tem os fatores psicológicos, os fatores ambientais, né? Isso soma tudo. (Gravação em áudio pessoal da pesquisadora)

Cleisson comentou sobre um evento que aconteceria em Chapecó, Santa Catarina, na segunda semana de maio do ano de 2014, o II Seminário Internacional Culturas e Desenvolvimento (SICDES). Segundo ele, nesse evento eles discutiriam as relações entre os saberes tradicionais e os saberes da academia. Ele não irá apresentar trabalho, mas comparecerá ao evento com o objetivo de participar dessas apresentações.

Saí de lá um tanto surpreendida. Esperava um indivíduo menos ligado ao seu povo, por morar na cidade a tanto tempo e "parecer" estar tão familiarizado com os nossos códigos culturais. Encontrei um indivíduo que, de fato, vive nessa linha de fronteira entre o que nós, não-índios, consideramos e categorizamos como ser ou não ser índio. Mas um sujeito bastante preocupado com o seu povo, que carrega consigo, diversos elementos da cultura em que nasceu – como a relação que estabelece com o tempo, por exemplo.

3.1.3. Darci Emiliano

Darci nasceu em 23 de janeiro de 1970, na Reserva Indígena de Cacique Doble – RS. Seus pais biológicos (Florindo da Silva e Lurdes Emiliano) são Kaingang, mas ele chama de pai e mãe seus avós maternos (Timóteo Emiliano e Maria Ribeiro Emiliano), por quem foi criado devido a um problema de saúde de sua mãe. Segundo ele, na cultura kaingang, pai ou mãe é quem cria a criança.

A partir de 1978, começou seus estudos na Escola Federal Faustino Ferreira Doble, dentro da Terra Indígena. Nestas séries, enfatizavam o estudo da língua kaingang onde ensinavam a ler, a escrever e a falar no idioma – fato que, segundo Darci, marcou um vínculo indissolúvel com a cultura de seu povo.

Como essa escola oferecia apenas estudos até a 4ª Série, a 5ª Série foi concluída na Escola Municipal Ricardo Zeni, localizada na comunidade de São Pedro, município de Cacique Doble. Entre os anos de 1984 e 1986, concluiu o ensino fundamental na Escola Estadual Silvio Dal Moro, localizada na própria cidade de Cacique Doble. Essa escola situava-se a cerca de 7 km de distância da casa de Darci e todos os dias ele fazia esse percurso a pé, levando em torno de uma hora para ir e uma hora para voltar. Ele contou que, muitas vezes, comia frutas de árvores que encontrava pelo caminho.

De 1987 a 1989 ele fez sua formação na Escola Agrotécnica Federal de Sertão – RS, em regime de internato (situada na vila Engenheiro Luiz Englert, município de Sertão) tornando-se Técnico em Agropecuária. Após concluir essa etapa de estudos, retornou à Terra Indígena onde trabalhou por 2 anos com atividades agrícolas, junto a sua comunidade.

Em fevereiro de 1991, nasceu sua primeira filha, Daiana Emiliano, na própria Terra Indígena Cacique Doble. Pela necessidade de trabalho e interesse em adquirir mais conhecimentos, Darci foi morar no município de Sertão. Ainda em 1991, passou em um concurso público estadual e ingressou na Companhia Riograndense de Laticínio e Correlatos – COORLAC, em Sertão, trabalhando na coleta, análise e resfriamento de leite durante 4 anos. Também, em 1991, casou com sua atual esposa, Ider Maria Emiliano, com a qual teve dois filhos (gêmeos), que nasceram em fevereiro de 1994: Massay Nenkanh Emiliano e Taynan Minkã Emiliano. Em 1995, passou em outro concurso, desta vez na Escola Agrotécnica Federal de Sertão, como Técnico Administrativo, na função de Vigilante, cargo que exerce até os dias de hoje.

De 1996 a 2000, aprofundou seus estudos na Universidade de Passo Fundo – UPF, onde cursou Licenciatura em Técnicas Agropecuária. Depois, entre os anos de 2000 e 2002, concluiu o curso de Pós-Graduação “Lato-Sensu” em Solos e Meio Ambiente pela Universidade Federal de Lavras – MG (UFLA).

Como funcionário da Escola Agrotécnica Federal de Sertão teve a oportunidade de colaborar como Professor Substituto na disciplina de Fruticultura durante um bimestre, também trabalhou no convênio das Escolas Agrotécnicas Federais - EAFS, com as prefeituras de Coxilha e Sertão, como Professor de Técnicas Agropecuária nas séries finais do ensino fundamental em Projetos de implantação de hortas e pomares comunitários e escolares.

Mesmo saindo da terra indígena, em 1991, sempre manteve vínculo com sua cultura materna, utilizando os conhecimentos adquiridos na academia para melhorar a qualidade de vida dos seus irmãos (*regre*). Ele manteve contato com familiares e lideranças indígenas

regionais, em busca de promover parcerias, convênios, projetos, visitas e acessos de alunos indígenas nos Institutos Federais de Ensino.

3.2 Saberes Tradicionais e Saberes Científicos: definições e contextos na construção de conhecimentos

Quando iniciei minha pesquisa relacionada às concepções e métodos alternativos de cura diferentes da medicina ocidental – ou seja, os saberes tradicionais indígenas – percebia a aproximação dos livros e materiais que meu pai estudava de forma autodidata. Organizando algumas papeladas suas, em 2012, encontrei um esboço de um texto dele que revelava uma reflexão muito proxima daquilo que eu vinha estudando e produzindo naquele momento. Eu havia concluído a escrita de um texto para fins de uma disciplina do mestrado em Antropologia, que falava sobre saber tradicional e saber científico. Destaco um trecho da reflexão realizada por meu pai, Eroci Cadaval:

> A visão cartesiana mecanicista do mundo tem exercido uma influência poderosa sobre todas as nossas ciências e, em geral, sobre todo o pensamento ocidental. O método de reduzir esses fenômenos complexos a seus componentes básicos e de procurar os mecanismos através dos quais esses componentes interagem tornou-se tão profundamente enraizado em nossa cultura que tem sido, amiúde, identificado com o método científico. Pontos de vista, conceitos ou ideias que não se ajustavam à estrutura da ciência clássica não foram levados a sério e, de um modo geral, foram desprezados, quando não ridicularizados. (Arquivo pessoal da pesquisadora)

Situações como essa, faziam-me ter a sensação de que o diálogo com o meu pai, o qual eu tanto desejava, estava sendo tecido. Pois bem, quando ele expressou que "pontos de vista, conceitos ou ideias que não se ajustavam à estrutura da ciência clássica não foram levados a sério", posso inferir que se trata do saber tradicional dos indígenas. Mas, afinal, pergunto eu nesse instante, o que faz com que um saber ou conhecimento seja considerado científico ou tradicional?

De acordo com definição do dicionário Aurélio (1977), "ciência" significa:

1. Conhecimento, informação. 2. Saber que se adquire pela leitura e meditação, instrução. 3. Conjunto organizado de conhecimentos sobre determinado objeto, em especial os obtidos mediante a observação dos fatos e um método próprio. (FERREIRA: 1977, P.105)Enquanto que "tradição" refere-se a: 1. Ato de transmitir ou entregar. 2. Transmissão oral de lendas, fatos, etc, de idade em idade, geração em geração. 3. Conhecimento ou prática resultante de transmissão oral ou de hábitos inveterados.(FERREIRA: 1977, P.105)

Desde a definição apresentada pelo Dicionário Aurélio, já podemos destacar duas palavras que permeiam o que compreendemos acerca desses conceitos, quais sejam: escrita e oralidade.

O conhecimento científico é construído através da escolha de um objeto de pesquisa, do levantamento de hipóteses sobre uma problemática referente a este objeto e de um ou mais métodos de pesquisa que serão utilizados para abordar tal questão. Esse processo é vinculado às instituições de pesquisa, financiado por editais de agências financeiras, que é sistematizado de forma escrita e publicado nos meios acadêmicos, de forma a dialogar com outros pesquisadores que atuam na mesma área.

Já o conhecimento tradicional, é transmitido através da oralidade, não responde a uma Instituição Acadêmica, mas passa por processos semelhantes aos do saber científico. A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha nos diz que, para Lévi-Strauss, "o saber tradicional e conhecimento científico repousam ambos sobre as mesmas operações lógicas e, mais, respondem ao mesmo apetite de saber" (CUNHA: 2009, p. 303).

Essas operações lógicas passam por processos de ordenação e sistematização dos dados que colhemos sobre o mundo que nos cerca e o que ocorre, é que essas informações relacionam-se a nossa percepção do meio e como o significamos.

O líder indígena Ailton Krenak, em seu livro "O lugar onde a terra descansa"(2000), ao falar de um festival ocorrido na Serra do Cipó, em Minas Gerais, apresenta-nos um ritual de cura, a partir do entendimento êmico do conceito para os povos krenak. Aqui, cura aproxima-se dos conceitos de purificação, benção, força e prosperidade. Em suas palavras:

> No ritmo do festival, a cada dia, o terreiro vai mudando, como o caminho que o sol faz no céu. Você é surpreendido, de uma hora para a outra, com todo mundo se ajuntando no terreiro, botando alguém no meio da roda e fazendo um ritual de purificação, de cura, de benção; dando força e prosperidade. É uma disposição permanente de dar presente uns aos outros; de trocar. É o bem mais precioso que nós trocamos uns com os outros; é a nossa herança cultural (KRENAK: 2000, p. 40).

A partir da fala de Krenak, reportarmo-nos à teoria da reciprocidade, de Marcel Mauss. Para os Krenak, a troca assume um caráter espiritual. Esse terreiro, situado na Serra do Cipó, é o lugar sagrado onde seus antepassados viviam. Esse local é a estação mais proxima do mundo dos espíritos e do lugar dos sonhos e, por isso, esses ameríndios oferecem presentes e agradecem aos espíritos pela herança deixada, qual seja: a própria cultura, a vida! A dádiva é a herança cultural que é retribuída através dos rituais e da troca de presentes. Essa produz uma aliança e, nesse caso, uma aliança com os antepassados.

Com relação ao mundo kaingang, os processos de formação de um *kujà* desenvolvem-se das relações na terra, entre as pessoas, e das relações no céu ou embaixo da terra, com o mundo espiritual e o mundo dos mortos, como já foi apresentado no capítulo anterior.

As práticas de cura realizadas pelos *kujà* são desenvolvidas a partir de experiências empíricas e oníricas, através de um aprendizado que é passado de geração para geração, através de um minucioso processo de formação que se dá por meio de rituais – sempre evocando o mundo espiritual e a ordem invisível.

Rogério Rosa fala sobre esse processo dizendo que essa lógica é marcada por dois momentos, "na primeira fase, trata-se da relação de um experiente com um neófito no domínio 'espaço limpo' e 'casa'; na segunda fase, trata-se do encontro desse novo com seu no domínio 'floresta virgem'" (ROSA: 2005, p. 84). No primeiro momento, o processo acontece na terra, entre um xamã experiente e o jovem aprendiz. E o segundo momento é o encontro entre esse aprendiz e seu espírito auxiliar na floresta. Quando estivemos visitando as terras indígenas, em março de 2014, o *kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia nos revelou que está preparando o seu filho Pedro Garcia para dar continuidade a esse conhecimento. De acordo com Rogério Rosa,

> Com relação à responsabilidade deste cargo de chefia, o xamã é a pessoa que se preocupa com o equilíbrio das forças do universo, com as atividades marcadas pelo êxtase, as relações entre o mundo dos humanos e dos não-humanos, e com o bem-estar das pessoas que de algum modo estão ligadas à sua rede de sociabilidade (ROSA: 2014, p. 105).

Tratando-se da visão de mundo ocidental, a Medicina (e também a Enfermagem e a Psicologia) incide nas relações entre os profissionais da área, os estudantes e os pacientes. O conhecimento médico também é aprendido através de um processo de formação, mas em uma sala de aula e através de estágios supervisionados em hospitais, postos de saúde e clínicas médicas.

Assim, podemos dizer que, no primeiro caso, esse saber está diretamente relacionado às percepções que os indígenas têm daquilo que lhes é apresentado, um saber pautado em conceitos e termos aprendidos e "institucionalizados" pela floresta; enquanto que, no segundo caso, esse saber está pautado em unidades conceituais e termos específicos aprendidos na academia e institucionalizados pelas universidades. Ambos os saberes são constantemente atualizados, devido às relações sociais (no primeiro caso, incluindo a espiritualidade) e científicas que se desenvolvem dentro e fora dessas "instituições" (a floresta e/ou a

universidade), bem como através das tecnologias que existem disponíveis no ambiente e/ou mercado.

Ainda nesse sentido de percepções sensíveis relacionadas ao mundo que nos cerca, Lévi-Strauss (1970) demonstra-nos através de relatos de pesquisadores (botânicos, biólogos e médicos) que alguns povos nativos apresentavam conhecimentos exacerbadamente extensos sobre Botânica e Zoologia, por exemplo. Até mesmo as crianças sabem reconhecer as diferentes fases de crescimento de uma planta, o comportamento de alguns animais, o nome de alguns espécimes botânicos, etc. Sobre isso, o autor cita Smith, que escreveu a respeito desse aspecto sobre uma população nativa das ilhas Ryu Kyu:

> Mesmo uma criança pode, muitas vezes, identificar a espécie de uma árvore a partir de um mínimo fragmento de madeira e, mais ainda, o sexo dessa árvore, segundo as idéias que os indígenas mantêm a respeito do sexo dos vegetais, e isso observando a aparência da madeira e da casca, o cheiro, a dureza e outras características do mesmo tipo (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 20).

Nesses coletivos aprende-se a "pensar cientificamente" através do contato e da interação com o seu contexto social e ambiental. Enquanto que, na nossa sociedade ocidental e colonizada, apreendemos o mundo de forma fragmentada, a começar pelo ensino básico, que divide o mundo em disciplinas: Matemática, Geografia, Ciências, Línguas, Estudos Sociais, Literatura, Artes, Física, Química, Educação Física e História. Segundo Boaventura de Souza Santos: "Sabemos hoje que a ciência moderna nos ensina pouco sobre a nossa maneira de estar no mundo e que esse pouco, por mais que se amplie, será sempre exíguo porque a exiguidade está inscrita na forma de conhecimento que ele constitui." (2008, p. 88). Formamos especialistas de distintas áreas, profissionais que costumam se ater as especificidades do seu campo, fragmentamos o mundo, e essa fragmentação reflete-se no âmbito social. Com essa perspectiva fragmentária de compreender a vida, afastamo-nos do entendimento do mundo a nossa volta, e do qual fazemos parte, de forma relacionada. Lévi-Strauss corrobora tal ideia, quando diz o seguinte:

> Creio que há algumas coisas que perdemos e que devíamos fazer um esforço para as conquistar de novo, porque não estou certo de que, no tipo de mundo em que vivemos e com o tipo de pensamento científico a que estamos sujeitos, possamos reconquistar tais coisas como se nunca as tivéssemos perdido; mas podemos tentar tornar-nos conscientes da sua existência e da sua importância (LÉVI-STRAUSS: 1970, p. 17).

A cosmologia kaingang (e arriscaria dizer as cosmologias ameríndias, de uma forma geral) compreende o mundo de uma forma holística. O processo de formação de cada indivíduo nestas sociedades se dá através da observação e interação com seu contexto,

relacionando esse com as narrativas do seu povo – geralmente, narradas pelas pessoas mais velhas, que possuem maior domínio da cosmologia – bem como com as suas práticas rituais e cotidianas. No livro "O Pensamento Selvagem", Lévi-Strauss cita um pensador indígena, que sublinha a fala de seu informante "[...] fomos ensinados a prestar atenção a tudo o que vemos" (FLETCHER *apud* Lévi-Strauss, 1970, p. 26).

Tal consideração me remete ao relato da "monitora"[11] de uma estudante indígena da Enfermagem, da FURG, no Fórum Nacional de Educação Superior Indígena (2012). A monitora compartilhava uma situação em que ela acompanhava a estudante kaingang a um setor de Enfermagem do Hospital Universitário, devido a um acidente que havia causado um corte profundo em sua mão. Durante a espera para a realização do procedimento, para limpar e fechar o corte, as duas estavam no corredor e observavam o que acontecia no interior daquele hospital. A menina indígena fez uma análise acerca do distanciamento e da frieza com que os enfermeiros atendiam os pacientes. Eles aproximavam-se, sem conversar, sem olhar no olho, sem uma demonstração de cuidado e, assim, faziam o procedimento necessário (retirada de sonda, aplicação de remédios, trocas de curativos, etc). Logo partiam da mesma forma como haviam chegado. A estudante fez a observação incomodada com aquele aspecto, tão diferente do tipo de tratamento que ela conhece e aprendeu na terra indígena em que cresceu. Por mais simples que possa parecer essa situação, tal reflexão transformou o modo como a monitora da estudante indígena pensava sua relação com os pacientes.

Isso demonstra que aprendemos a prestar atenção a tudo o que vemos, mas de forma objetiva e focada a determinados aspectos. O que faz com que, de forma inconsciente, talvez, não atentemos a aspectos importantes que compõem elementos mais gerais do mundo a nossa volta. Assim, falamos de percepção e podemos retomar a discussão acerca dos saberes, sejam esses tradicionais ou científicos. Segundo Manuela Carneiro da Cunha:

> O conhecimento tradicional opera com unidades perceptuais [...] Opera com as assim chamadas qualidades segundas, coisas como cheiros, cores, sabores. No conhecimento científico, em contraste, acabaram por imperar definitivamente unidades conceituais. A ciência moderna hegemônica usa conceitos, a ciência tradicional usa percepções. É a lógica do conceito em contraste com a lógica das qualidades sensíveis. Enquanto a primeira levou a grandes conquistas tecnológicas e científicas, a lógica das percepções, do sensível, também levou, afirma Lévi-Strauss,

[11] Cada estudante indígena tem um "monitor", que é alguém que está em processo de formação no mesmo curso que o indígena, porém em uma turma mais avançada. Esse monitor acompanha o desenvolvimento do estudante indígena, ajudando-o a compreender os conteúdos que este apresentar maiores dificuldades. Infelizmente, não registrei o nome da jovem que realizava tal tipo de trabalho.

> a descobertas e invenções notáveis e a associações cujo fundamento ainda talvez não entendamos completamente (CUNHA: 2009, p. 303).

Assim, podemos dizer que ambos os conhecimentos buscam a solução de problemas, sejam eles de ordem sensível ou teórica.

No livro "Mito e Significado", Lévi-Strauss nos conduz a um entendimento da importância da mitologia para uma melhor compreensão do mundo. Não são os conceitos de verdade ou realidade que estão em questão, mas de que maneira as narrativas mitológicas podem revelar-nos o mundo, compreendendo as relações sociais entre humanos e não-humanos que compõem determinadas sociedades, suas escolhas e seus comportamentos, por vezes, tão "exóticos". O autor ainda nos diz que:

> [...] em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (pois, desse ponto de vista, é verdade que a ciência se sai melhor que a magia, no sentido de que algumas vezes ela também tem êxito), mas não devido à espécie de operações mentais que ambas supõem e que diferem menos na natureza que na função dos tipos de fenômenos aos quais são aplicadas (Lévi-Strauss: 1970, p. 29).

Neste sentido, já faz algumas décadas que indígenas estão deslocando-se das aldeias para as cidades em busca de conhecimentos científicos ocidentais – principalmente, nas áreas da Saúde, Direito, História, Educação, Sociologia e Antropologia. A seguir, apresentaremos algumas concepções sobre esse contexto apresentadas por autores indígenas e não-indígenas.

3.3 Saberes Tradicionais e Saberes Científicos: discussão acerca da interculturalidade

A autora indígena Ximena Levil Chicahual apresenta-nos este contexto entre os Mapuche, um povo indígena da região centro-sul do Chile e sudoeste da Argentina, falando sobre as implicações de ser um "intelectual" mapuche. Quando ela se refere ao conceito de intelectualidade, salienta: Referimo-nos especificamente aos que geram uma produção escrita mediante a utilização de categorias de análise provenientes do método científico (voltado para as ciências sociais, sobretudo) e também a cultura Mapuche (2012, p. 160)

Segundo essa autora indígena, os Mapuche buscaram formações acadêmicas, nos cursos vinculados às Ciências Sociais, a partir do ano de 1990, com o objetivo de reivindicar e valorizar suas raízes culturais, preparando-se para dialogar em termos igualitários com os representantes do governo e da sociedade civil chilena.

Em 2012, no Fórum Nacional de Educação Superior Indígena da FURG, Davi Kopenawa[12] fez algumas colocações a respeito do ingresso dos estudantes no ensino superior. Sobre essas experiências, Davi Kopenawa referiu-se aos estudantes indígenas da seguinte maneira, conforme registro em vídeo pelo Laboratório Audiovisual de Pesquisa em Educação Ambiental (LAPEA) da FURG:

> Vocês são os aluno-pajé, vocês são antropólogo da cidade. Eu sou antropólogo da floresta, que eu estudo. Vocês são antropólogo da casa, fica aqui escondido, ar condicionado, frio. Lá, não. Lá fora tem que olhar as montanha, tem que olhar as árvores. Aqui você não pode olhar, tudo tá tapado aqui, fica tudo escondido. (Trecho do registro da apresentação de Davi Kopenawa, no Fórum Nacional de Educação Superior Indígena da FURG produzido pelo LAPEA no ano de 2012)

Se pensarmos que o antropólogo é aquele que busca compreender uma cosmologia específica com seus códigos e elementos próprios, podemos pensar nesses estudantes indígenas enquanto "antropólogos da cidade", como nos diz Kopenawa. Da floresta à cidade, eles precisam apropriar-se do modo ocidental de viver, de um tempo *outro* e de diferentes formas de se relacionar com o mundo.

Além da vida na cidade, o dia a dia na academia apresenta inúmeros desafios para esses jovens, que precisam apreender conceitos, línguas, tempos, prazos e escritas acadêmicas. Essa "adaptação" pode ser compreendida como uma inversão das experiências de campo dos antropólogos clássicos em aldeias distantes. Para sobreviver a esse novo que se apresenta como condição de vida, faz-se necessário inventar novas realidades. O antropólogo Roy Wagner nos diz que "o antropólogo usa sua própria cultura para estudar outras, e para estudar a cultura em geral" (2010, p. 28).

Ou seja, compreendemos o mundo de acordo com os referenciais propostos nos termos da cultura em que nascemos e da qual fazemos parte. Quando buscamos compreender outras formas de viver, primeiro tentamos relacionar com os modos os quais conhecemos e tentamos, assim, fazer uma espécie de "tradução" desses elementos nos termos da nossa própria cultura. Segundo Roy Wagner: Como sugere a repetição da raiz "relativo", a compreensão de uma outra cultura envolve a relação entre duas variedades do fenômeno

[12] Davi Kopenawa Yanomami é um Xamã e é considerado como a mais respeitada liderança indígena no Brasil. Ele tem um livro publicado em 2010 na França, pela coleção Terre Humaine da editora Plon. Com o título *A queda do céu – palavras de um xamã Yanomami*, o livro apresenta 800 páginas contendo dois cadernos com 16 fotos CAD. Foi escrito a partir de relatos de Davi Kopenawa em língua yanomami, recolhidos pelo etnólogo e amigo do xamã, Bruce Albert. Fonte: http://cinep.org.br/news/show/id/26

humano; ela visa a criação de uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua ambas (2010, p. 29).

Quando estes estudantes indígenas vêm para o universo do mundo ocidental eles significam esse mundo com base nos seus referenciais e, assim, passam dificuldades adaptativas quanto aos modos de viver em novas cidades.

Entre esses mundos, há elementos que não apresentam tradução alguma nos termos de uma cultura para a outra. Por exemplo, podemos fazer um esforço para compreender os modos de atuação dos agentes da saúde em ambos os sistemas culturais. Como apresentado no capítulo II, intitulado "Kaingang: o contexto da cultura", os cuidadores da saúde indígena são os chamados *kujá*. Esses agentes têm como princípio manter o bem-estar da comunidade e atuam através de uma ordem espiritual, que os guia.

Nos termos da cultura ocidental, compreendemos os cuidadores da saúde enquanto profissionais chamados de "médicos" e "enfermeiros" (abarcando nesse grupo, especialistas de diferentes áreas). São esses quem tratam as enfermidades das pessoas. Mas, vejamos bem, o trabalho desses profissionais geralmente está relacionado ao tratamento de doenças e poucas vezes à promoção de saúde e bem-estar de indivíduos – o que dirá, coletivos. Esse sistema insere-se na lógica ocidental e capitalista de um mundo que produz doenças, remédios e tratamentos médicos.

Ou seja, vemos a lógica do espírito em relação com a lógica do mercado. Sobre os sistemas de cura, Davi Kopenawa nos apresenta essas lógicas de acordo com o seu entendimento de um mundo yanomami.

> O pajé é que cura uma pessoa. Quando a pessoa tá doente, dor de cabeça, dor de barriga, dor de osso, nós, curandeiros, curamos. É assim que nossos antigos usavam. Antigamente não tinha remédio, não tinha vacina, não tinha aquela faca que corta barriga do gente, barriga do pessoa. Isso não existe. Nós usamos a força da natureza, curamos a pessoa para ficar bom. Branco não, branco corta, machuca o corpo para ganhar mais dinheiro. Nós podemos ganhar dinheiro, tá, não podemos ganhar. Quando cura uma pessoa, quando cura um parente eu não precisa dinheiro dele, eu precisa ele viver bem, como indígena. Indígena precisa de saúde, para trabalhar. É assim que é nosso mundo yanomami, é assim que nosso mundo indígena funciona. (Trecho do registro da apresentação de Davi Kopenawa, no Fórum Nacional de Educação Superior Indígena da FURG produzido pelo LAPEA no ano de 2012)

Dessa forma, lanço as seguintes questões: *como* esses jovens estudantes indígenas, os "*antropólogos da cidade*", tendo um saber da ordem espiritual, vinculado à floresta apreendem os conhecimentos que vêm sendo adquiridos nas universidades, na área da Saúde?

Como compreender um modo de vida guiado pelas forças da natureza traduzindo-a nos termos de uma lógica do capital?

Entendo que estes contatos culturais têm uma triste, dura e longa história. Do colonialismo à dominação de terras e o extermínio de muitos povos indígenas. É uma história do "triunfo" do não-índio sobre o índio. A suposta vitória do europeu sob os primeiros "donos" das terras brasileiras. Essa memória da dor ainda é viva nos corações dos indígenas. Guerreiros da paz, eles não mais lutam com arco e flecha, armas frágeis e insuficientes diante de nosso poder bélico. Como explicar a um indígena o que é uma delimitação de terra? Uma marca física invisível no solo que demarca o território de um e de outro. Os ocidentais querem a terra para construir empresas ou indústrias que gerem lucro. É a lógica do sistema capitalista, do sistema global. Os indígenas querem manter a floresta para manter viva a memória de seus antepassados. Mais do que isso, porque, como Davi Kopenawa ressaltou, é através das forças da natureza que eles promovem a cura das doenças. Sem floresta, os espíritos que guiam os cuidadores da saúde indígena não podem se manifestar às pessoas.

Como integrar dois sistemas aparentemente tão distintos que coexistem e compartilham espaços? Uma sociedade que não prevê uma organização estatal e uma sociedade organizada através do Estado. Nas palavras de Davi Kopenawa:

> O branco estuda muito, mas aprende só um pouquinho, só um pedacinho. Mas ele não consegue olhar longe. Ele não consegue olhar ética, o futuro adiante. O governo, não-índio, ele não pensa. Ele não pensa no futuro, ele não pensa outro geração que vai precisar de floresta vivo, vai precisar dos índios vivos. Eles não precisam. Eles querem acabar com a floresta. Querem acabar com a nossa terra, destruindo. (Trecho do registro da apresentação de Davi Kopenawa, no Fórum Nacional de Educação Superior Indígena da FURG produzido pelo LAPEA no ano de 2012)

Para defender seus modos de vida, os indígenas precisam compreender nossos modos de vida que se apresentam globalmente, de forma dominadora. Para lutar pelos seus direitos, eles precisam compreender a política ocidental e a criação das leis. Pierre Clastres nos diz que a lei materializa-se com a escrita. Está no registro. Nas palavras residem a dureza e a efetividade de uma lei. Para esse antropólogo: "A escrita existe em função da lei, a lei habita a escrita; e conhecer uma é não poder mais desconhecer a outra. Toda lei é, portanto, escrita, toda escrita é índice de lei" (Clastres: 2012 , p. 190).

Vemos então uma cultura que não prioriza a escrita, que passa seus ensinamentos e conhecimentos através da oralidade tendo que compreender o que é uma lei e como ela determina os modos de viver de um grupo – que passa a afetar os seus próprios modos de

vida. Nesse sentido, essas comunidades precisam instrumentalizar-se dos modos ocidentais e suas leis, para defenderem seus ideais, sua cultura e seu direito à terra. Precisam saber curar as "doenças de branco", já espalhadas entre os indígenas em função desse contato secular. Ou seja, ouso dizer que eles são, então, os antropólogos da interculturalidade contemporânea.

Figura 38: Frame do vídeo da apresentação de Davi Kopenawa no Fórum Nacional de Educação Superior Indígena da FURG. Registro feito pelo LAPEA.

Resignificando conceitos e apropriando-se dos nossos modos de vida, eles reinventam sua própria existência e transformam sua cultura. Diante de tantas tecnologias que o mundo ocidental dispõe, Davi Kopenawa (Figura 38) revela a tecnologia mais eficaz que eles se apropriaram para defender o que lhes é próprio. Para os diferentes profissionais e professores das universidades que irão trabalhar com estudantes indígenas, ele diz:

> Vocês que vão ensinar os meus parentes a guerrear. Vocês também que guerreiam junto com eles. Tendo índio, vocês têm força. Sem índios, vocês são fracos. A caneta [ele levanta uma caneta com a mão direita] agora está aqui a nossa arma de fogo, hoje. Não pode matar com revólver, não pode jogar bomba, não pode índio ir pra cadeia. Agora nós resolvemos isso aqui. Índio vai aprender a flechar escrevendo no papel. [...] É assim que o mundo grande funciona. (Trecho do registro da apresentação de Davi Kopenawa, no Fórum Nacional de Educação Superior Indígena da FURG produzido pelo LAPEA no ano de 2012)

É através da apropriação da cultura ocidental que eles conseguem manter viva a memória da sua cultura, prática que também ocorre no xamanismo. O que vemos é um mundo

em constante transformação, no qual os direitos apresentam-se iguais para culturas diferentes. Como pensar as leis e os direitos para culturas em processo de hibridização? São culturas sendo reinventadas pelas intersecções uma da outra.

3.4 Saberes Tradicionais e Saberes Científicos: concepções acerca do diálogo entre saberes

Vimos até aqui que os indígenas buscam uma formação acadêmica para buscar instrumentalizar-se gerando uma autonomia em relação à sociedade ocidental. Porém, não falamos sobre como esses conhecimentos são construídos/apreendidos por esses estudantes.

De acordo com as pessoas que conversei (professores e estudantes indígenas e não indígenas da FURG), não há nenhum tipo de alteração no currículo das disciplinas dos cursos em função da chegada dessas pessoas. A lógica é a de que eles se adaptem aos conteúdos e aos modos de trabalho do seu curso. Como eles vêm de lógicas educativas marcadas pela transmissão oral, com abordagens distintas dos nossos sistemas convencionais, além de passarem por uma educação escolar básica eurocêntrica de baixa qualidade, eles apresentam dificuldades de apreensão dos conteúdos ministrados pelos docentes universitários.

Em função disso, a FURG criou um sistema de "tutorias", no qual, cada estudante indígena pode ter um tutor docente e outro discente. Em 2012, o Conselho de Pesquisa, Extensão e Administração – COPEA, junto com a Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis - PRAE, reuniu-se para discutir a necessidade de organizar um processo para que os estudantes indígenas dispusessem desse tipo de auxílio para acompanhá-los durante sua formação. Esse processo atualmente se chama "Apoio Pedagógico Indígena" e as seleções são feitas pelos docentes. Os alunos interessados em trabalhar como tutores precisam fazer uma inscrição no período do processo e são escolhidos pelos professores através de entrevistas (onde é levado em consideração o grau de afinidade e o interesse do discente para com a questão indígena) e maiores coeficientes de rendimento na Universidade. Esse tutor recebe uma bolsa de assistente, através da PRAE. Quanto ao acompanhamento, os tutores auxiliam o estudante indígena à medida que eles apresentam dúvidas ou dificuldades relativas aos conteúdos discutidos na aula. Dessa forma, cada tutor desenvolve o seu método próprio de trabalho junto com seu colega indígena.

Nos cursos de Medicina e Enfermagem, indaguei se havia alguma tentativa de relacionar os conteúdos com os saberes tradicionais, tanto por parte dos alunos, quanto por

parte dos professores. De ambos os lados, a resposta foi a mesma: infelizmente, não há um diálogo entre esses saberes.

Porém, o que caracterizaria um efetivo diálogo entre tais saberes? O professor mexicano Mariano Báez Landa (2014) defende que esse diálogo somente poderá se estabelecer entre as culturas realmente existentes, que produzem componentes novos e que se apropriam de outros, que se transformam e adaptam-se permanentemente para não desaparecer ou ser assimiladas. No que se refere ao conceito de interculturalidade, ele nos diz o seguinte:

> A interculturalidade, no meu parecer, constitui um espaço interfásico que relaciona diversas culturas, o qual se encontra estruturado por muitas determinações da vida social que não está restringida aos povos chamados originários. A interculturalidade realmente existente se compõe de ações iniciadas desde diversas óticas culturalmente diferençadas, para construir pontes entre populações e indivíduos de culturas diferentes. Surge de um conceito dinâmico e diacrônico da cultura, a qual se monta em cenários de relações sociais assimétricas e delimitadas por estruturas de poder. Antes que nada é uma interface comunicativa que pretende criar competências suficientes que façam possível um diálogo verdadeiro entre culturas (Landa: 2014, p. 6).

Para que esses diálogos ocorram, é necessário que os profissionais (docentes e técnicos) que trabalham no contexto de formação dessas se dediquem a compreender as diferentes realidades que compõem uma sala de aula, o que se estende para além dos povos ameríndios, mas para aquele grupo complexo de indivíduos com o qual ele estará trabalhando.

Em seu trabalho apresentado na 26º Reunião Brasileira de Antropologia (XXVI RBA), em 2008, em Porto Seguro – BA, Gersem Baniwa apresenta algumas ponderações relativas à relação entre os dois sistemas de organização e a produção do conhecimento, quais sejam, do povo baniwa e da sociedade brasileira, tomando como referência as principais características da ciência ocidental. Nessa lista, ele sistematiza os modos de fazer que se apresentam como práticos, de um lado, e teóricos, de outro. As sugestões salientadas por ele apontam para que os indígenas busquem formações em nível superior, gerando então uma autonomia indígena nas esferas da Educação, Política, Saúde, etc.

Essas questões remetem ao paradigma emergente nas ciências proposto pelo sociólogo Boaventura de Souza Santos, desde 1987. No livro “Um discurso sobre as ciências”, o autor apresenta um histórico dos caminhos da ciência até a atualidade, ou seja, do paradigma dominante das ciências da natureza até a sua crise, a partir do século XIX, quando o modelo de racionalidade se estendeu às Ciências Sociais. Em sua proposta de paradigma científico, ele defende uma articulação das ciências com o conhecimento do senso comum. Segundo esse

autor, dentre as diversas formas de conhecimento, a mais importante é a do senso comum, o conhecimento vulgar e prático com que no quotidiano orientamos as nossas ações e damos sentido a nossa vida. Porém, ele salienta:

> É certo que o conhecimento do senso comum tende a ser um conhecimento mistificado e mistificador mas, apesar disso e apesar de ser conservador, tem uma dimensão utópica e libertadora que pode ser ampliada através do diálogo com o conhecimento científico (SANTOS: 2008, p 89).

Dessa forma, ainda estamos engatinhando no que se refere a esse efetivo diálogo, mas demos o passo inicial, qual seja: a abertura dos espaços institucionais para os povos ameríndios. No contexto da Saúde, tratando-se da Graduação em Medicina e Enfermagem, especificamente, constatamos que esse diálogo não acontece. Conforme apresentado no Capítulo I, entrei em contato com professores e alunos de ambos os cursos e a qualidade do "mal-entendido" prevaleceu em nossa relação.

Porém, na Pós-Graduação em Educação Ambiental, onde Darci Emiliano está desenvolvendo a sua pesquisa, orientado pelo Prof. Dr. Alfredo Martin, a resposta foi diferente. Segundo Darci, na disciplina "As três Ecologias de Félix Guattari" (ministrada por seu professor orientador), existe a abertura para esse diálogo.

Além dele, que é indígena, há três estudantes que são de outros países, como Peru, Colômbia e Nicarágua. Dessa forma, as atividades desenvolvidas nessa disciplina propiciam um espaço para que cada indivíduo contribua com a construção do conhecimento a partir das suas perspectivas do mundo, envolvendo aspectos sociais e culturais de sua formação pessoal e profissional.

No livro que fundamenta tal disciplina, Félix Guattari (1990) analisa a crise que o nosso planeta se encontra e que afeta diretamente o que o autor define como os três registros ecológicos: a subjetividade humana ou ecologia mental, as relações sociais ou ecologia social e o meio ambiente ou ecologia ambiental.

Ao analisar tal crise, Guattari apresenta diferentes fatos como as lutas de classes, a defesa do meio ambiente, entre outros conflitos, demonstrando que essa crise ocorre nas mais diversas esferas planetárias e, assim, ele propõe uma maneira de compreender e sanar a mesma. Ele acredita que não há uma forma de entender esses fatos através de análises que se intitulam como donas de uma verdade pronta e acabada, criticando, inclusive, as análises científicas. Em suas palavras: Mais do que nunca, a natureza não pode ser separada da cultura e precisamos aprender a pensar "transversalmente" as interações entre ecossistemas, mecanosfera e Universos de referência sociais e individuais (GUATTARI: 1990, p.25).

Assim, ele defende uma maneira de compreender a complexidade dessa crise através de uma articulação ético-política, a qual ele chama de ecosofia e que contempla os três registros ecológicos.

A ecologia social consiste em desenvolver práticas específicas que reinventem e modifiquem as maneiras de viver em diferentes contextos, seja no trabalho, na família, em ambientes de estudo, etc. Nesse caso, não adianta repetir as mesmas práticas, mas experimentar novas formas de estar, agindo localmente e pensando globalmente, através de microintervenções. Um exemplo de atuação assim, na academia, pode ser a pesquisa-ação-participativa, a qual caracteriza a pesquisa do estudante kaingang Darci, trazida no capítulo I. Com o objetivo de revitalizar os saberes tradicionais acerca das ervas e dos alimentos tradicionais utilizados pelo seu povo, ele trabalhou na confecção de uma horta medicinal dentro de Terra Indígena Ligeiro, no município de Charrua.

Já a ecologia mental sugere uma reinvenção da relação do sujeito com o inconsciente, com o corpo e com aspectos da vida e da morte. Assim, ele acredita que está ocorrendo uma mudança naquilo que chamamos de conhecimento. Processo que somente está ocorrendo devido a uma apropriação crítica do paradigma científico, de maneira que, na contemporaneidade, temos espaço para as discussões e as interpretações dos fenômenos, contribuindo para a construção do sujeito de forma subjetiva, através da construção democrática do conhecimento. Ele afirma: "sua maneira de operar aproximar-se-á mais daquela do artista do que a de profissionais 'psi', sempre assombrados por um ideal caduco de cientificidade" (GUATTARI: 1990, p.16).

Essa reinvenção de si ocorreu de forma bastante significativa no percurso do Darci. Em suas narrativas, ele defende a importância da formação em ensino superior pelos indígenas – sob a mesma perspectiva defendida por Gersem Baniwa, apresentada anteriormente – com o objetivo de gerar uma autonomia indígena diante da sociedade nacional. Ao mesmo tempo, ele busca coletar e registrar as falas dos mais velhos, acerca das tradições, e, nesse processo, tem aprendido muito sobre si mesmo. Um fato interessante, no qual ele passou por esse processo de reinvenção, é a sua relação com o sistema de metades kaingang (também apresentado no capítulo I). Foi através de seu ingresso na FURG, estimulado por professores e colegas, que ele passou a questionar-se "qual era a sua metade?". Além disso, ao longo do processo, ele buscou se autoafirmar enquanto um Kaingang, assinando e-mails e trabalhos como "índio" e caracterizando-se enquanto tal (Figura 39),

utilizando cocar, colares e pintura corporal, em apresentações de trabalhos, bem como em palestras.

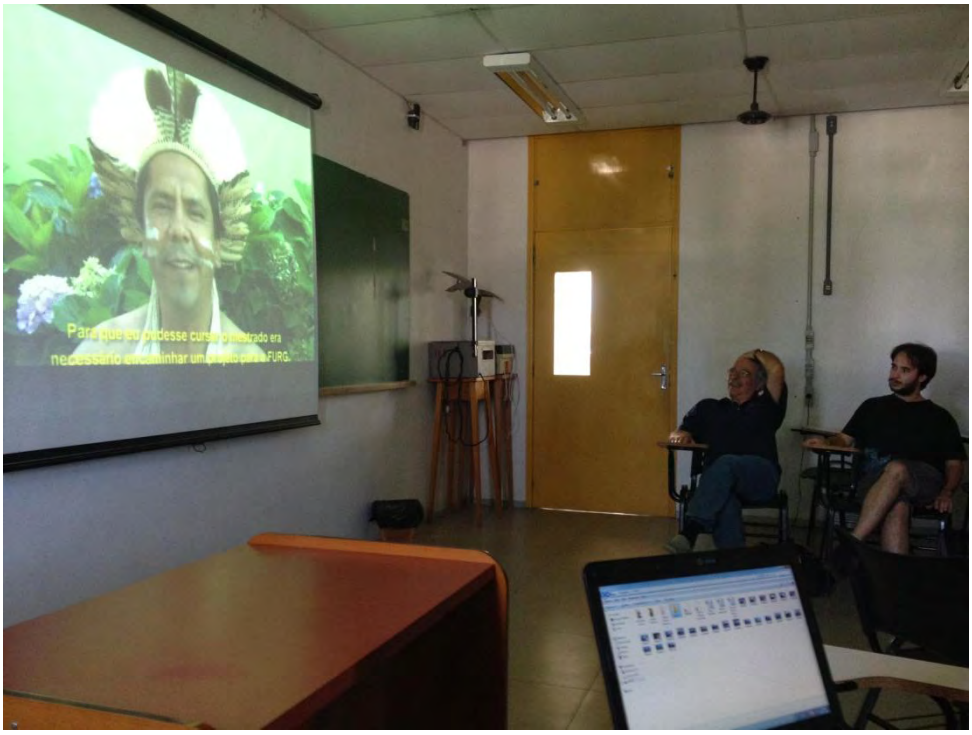
Figura 39. Registro durante a gravação do vídeo desenvolvido para disciplina ministrada pelo Prof. Dr. Alfredo Martín no primeiro semestre do ano de 2014. Fotografia de Roberta Cadaval

Por fim, a ecologia ambiental apresenta um princípio particular de que "tudo é possível tanto as piores catástrofes quanto as evoluções flexíveis. Cada vez mais, os equilíbrios naturais dependerão das intervenções humanas" (GUATTARI: 1990, p.52).

Dessa forma, Guattari propõe um trabalho que aponta para uma pesquisa-ação que preconize a re-singularização do sujeito através de uma pertinência consciente que faça o ser humano, junto com outros seres humanos, inseridos no ambiente do qual é indissociável, pensar sua ação na realidade e no mundo.

Segundo a experiência do Darci na FURG, na disciplina ministrada pelo Prof. Dr. Alfredo Martin no Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, esse processo de pensar sua ação na realidade e no mundo, junto com seus colegas, efetivou um verdadeiro diálogo entre saberes, onde ele aprendeu com seus pares que eram advindos de diferentes contextos (estrangeiros, não-indígenas, outras áreas, como Pedagogia ou História, por exemplo) e pôde contribuir com sua maneira de "ser" e "estar" no mundo.

Além das discussões na sala de aula, cada aluno produziu um vídeo que foi compartilhado com os colegas. Nesse trabalho, Darci pôde apresentar sua visão da cosmologia indígena, construindo um discurso que, mesmo apresentando a colegas não indígenas, ele destinou aos indígenas, como um incentivo para que seus parentes busquem uma formação acadêmica para contribuir com a melhoria da qualidade de vida destas comunidades (Figuras 40 e 41).



Figuras 40 e 41. Apresentação dos trabalhos audiovisuais realizados na disciplina "As três Ecologias de Félix Guattari", ministrada pelo Prof. Dr. Alfredo Martin juntamente com o Prof. Dr. Cláudio Azevedo. Fotografias de Roberta Cadaval

Esse foi um momento muito importante para Darci, que fez questão de caracterizar-se como um Kaingang no vídeo, para representar a si mesmo, diante da turma. Ao falar da sua cultura para outros, geralmente, ele se emociona – devido a todas as dificuldades que passou para chegar onde ele está – e, muitas vezes, fala sobre sua emoção, buscando formas de contê-la (Figura 42).

Em entrevista realizada com uma colega de Darci Emiliano, Desirée Fripp (ela tem 28 anos, possui Bacharelado em Administração, Especialização em Gerenciamento de Projetos e, atualmente, é mestranda do PPGEA na FURG), no final do primeiro semestre de 2014, ela

revelou-nos sua percepção em relação ao seu colega kaingang: "*Achava curioso vê-lo posicionar-se, por vezes defendendo a cultura indígena, por outras defendendo a cultura 'branca'. Me parece que ele encontra-se em uma cultura híbrida, interessante de perceber, entende?"*

Além disso, ela falou também sobre a sua experiência nessa disciplina, apresentando uma perspectiva que corrobora as questões que temos discorrido até então:

> A princípio iria trancar a disciplina das três ecologias, devido a muitas demandas, mas depois de assistir uma aula e perceber a riqueza das reflexões que rolavam em aula, resolvi seguir os estudos. [...] Compreender a lógica de relações sociais através de outro olhar foi importante para poder analisar o trabalho que venho desenvolvendo no programa de Educação Ambiental. O vídeo final, apesar de não ter ficado muito bom em termos técnicos, me motivou a seguir no programa, pois percebi o quanto nossas microintervenções faziam a diferença no cotidiano dos participantes do círculo de diálogos (que consiste num encontro mensal com trabalhadores portuários para conversar sobre o cotidiano, as demandas e as exigências legais que o porto tem que cumprir)".

Figura 42. Após a apresentação do vídeo do Darci,
momento afetuoso entre professor e aluno.
Fotografia de Roberta Cadaval

Dessa forma, entendo a Antropologia como uma ciência que pode contribuir com o cumprimento dessa proposta, no sentido da busca pela revitalização e sistematização dos saberes tradicionais das comunidades que estão sendo estudadas pelos etnólogos.

E é nesse sentido que trabalhos como esses têm muito a contribuir com questões referentes à construção de saberes de forma intercultural, para que sejam constantemente

pensados e repensados os métodos científicos para que esses diálogos possam ser feitos. Gersem Baniwa chama a atenção para essa questão quando salienta o seguinte:

> O fato de que os instrumentos analíticos cumulativos da antropologia ainda poderiam contribuir muito mais para o maior equilíbrio nas co-relações de forças, mas para isso seria necessário colocar nas mãos dos índios toda essa riqueza acumulada, que os permitiriam em melhores condições de entrarem no ambiente de diálogo qualificado. Sem isso, os povos indígenas continuarão fortes objetos de conhecimento e instrumentos e moedas de troca para os interesses das elites políticas e econômicas da sociedade dominante (BANIWA: 2008, p. 11).

Darci Emiliano enfatiza em seu discurso essa apropriação dos povos indígenas dos espaços oferecidos nas Universidades e Instituições Federais. Quando visitamos as terras indígenas, em março de 2014, nos diversos encontros que tivemos com diferentes pessoas, o estímulo por essas apropriações esteve constantemente presente em sua fala. Como já foi referenciado, ele compartilha do pensamento de Baniwa, acreditando na necessidade de melhoria da qualidade de vida dessas populações, através de ações efetivas que os próprios indígenas possam estar buscando junto à sociedade ocidental, mas sendo representados por eles mesmos.

Por fim, retomando o conceito de interculturalidade, Mariano Báez Landa (2014) acredita que a educação intercultural só poderá ser viável superando a crise da escola e da universidade no mundo contemporâneo, admitindo sua participação na integração de projetos sociais novos, os quais suscitem o reconhecimento, o respeito e a convivência da diversidade humana.

No capítulo seguinte, o qual finaliza essa dissertação de mestrado, apresentaremos a pesquisa que Darci Emiliano vem desenvolvendo junto ao PPGEA na FURG, bem como os diálogos e as relações que tecemos ao longo desse processo – no qual, a retroalimentação e a reciprocidade foram fundamentais para a execução de ambos projetos, pesquisas e escritas.

CAPÍTULO IV:
O CASO DO PROJETO "ALIMENTOS QUE CURAM":
A CONSTRUÇÃO DE UM DIÁLOGO ATRAVÉS DAS EXPERIÊNCIAS DE UM ESTUDANTE INDÍGENA NA PÓS-GRADUAÇÃO

Figura 43: Composição de imagens feitas com Darci.
Fotografias de Roberta Cadaval

> Se eu quiser aprender *com* meus parceiros e parceiras indígenas ou afro-descendentes, e não *sobre* (sentado sobre) eles, na ética de respeito e acolhimento mútuo que caracteriza a interculturalidade de crítica, tenho obrigação de suspender meu julgamento sobre as bases últimas do conhecimento, materialistas (conforme a ciência eurodescendente) ou espiritualistas (conforme a ciência dos povos que a Europa colonizou e que os Estados Unidos neocolonizaram).
>
> Jacques Gauthier

Até então, apresentei a trajetória dos três principais interlocutores de minha dissertação de mestrado, Ismael Cardoso, Cleisson Ferreira e Darci Emiliano, bem como uma discussão sobre a construção de saberes, sejam estes tradicionais ou científicos. Porém, a relação pesquisador/pesquisado foi mais forte com um desses interlocutores: o Darci Emiliano. A partir dessa relação, muitos elementos foram suscitados e colocados em questão. Dessa forma, apresentarei um relato reflexivo e crítico do trabalho construído junto ao Darci.

Fundamento essa relação através da conceituação de dois pesquisadores, quais sejam: Jean Rouch, com o cinema participativo na Antropologia Visual, e Marcel Mauss, através da teoria da reciprocidade.

Como apresentado no capítulo I dessa dissertação de mestrado, conheci Darci Emiliano no Evento de Etnologia Ameríndia e Saberes Sensíveis – diálogos com Robert Crepeau, no ano de 2012. Mas, foi somente em 2013 que nos aproximamos efetivamente. Diante da necessidade de uma saída de campo para conhecer algumas terras indígenas, no mês de julho houve uma viagem organizada pelo Darci (do IFRS de Rio Grande para o IFRS de Sertão), na qual eu participei, sendo indicada pelo Professor Alfredo Martin.

Nessa situação, visitamos a Terra Indígena Ligeiro onde residem alguns parentes do Darci e espaço onde ele desenvolve sua pesquisa junto ao PPGEA (acerca da revitalização do saber tradicional kaingang sobre o uso de ervas e alimentos). Essa viagem tinha o objetivo de levar estudantes do IFRS para conhecer a realidade de uma comunidade indígena, bem como, o Instituto Federal no qual Darci trabalha[13].

Tive a oportunidade de auxiliar o Darci em seu trabalho de campo. Ele registraria em vídeo o relato de dois indígenas, sua mãe kaingang Lurdes Emiliano e seu padrasto guarani Viturino da Silva.

---

[13] Atualmente ele está trabalhando no IFRS Campus Rio Grande devido a seu afastamento para o Mestrado em Educação Ambiental na FURG, mas após a conclusão desta etapa de estudos, deverá retornar para o Instituto Federal de origem, no Campus Sertão.

Darci salientou a questão relacionada ao casamento entre uma kaingang e um guarani, aliança que, segundo ele, é rara, mas acontece. O que Darci pretendia registrar consistia no conhecimento desses indígenas sobre os alimentos tradicionais que ainda são cultivados por essas pessoas. Enquanto os jovens estudantes interagiam com a comunidade, acompanhei o Darci até a residência em que seria feita a entrevista. Quando lá chegamos, um casal de gentis senhores nos recebeu. Ela, Lurdes Emiliano, estava com o pé machucado, havia feito um corte na escadinha de madeira que leva à porta de entrada da casa (Figura 44). Ele, seu Viturino, fez uma mistura de ervas e lavou o pé dela com aquele líquido, para limpar o ferimento.

Figura 44: Casa dos pais de Darci
Fotografia de Roberta Cadaval

Em seguida, Darci me pediu que filmasse, enquanto ele faria as perguntas. Eu aceitei e fui conduzida por ele, que me solicitou que enquadrasse apenas Dona Lurdes e Seu Viturino. E, assim, ele iniciou perguntando sobre os alimentos tradicionais que eles utilizavam, sendo-nos apresentando o milho (*Zea mays*), a batata (*Solanum tuberosum*), a mandioca (*Manihot esculenta)* e o feijão (*Phaseolus vulgaris*). Eles falaram também sobre o uso de alguns chás para algumas doenças, como a carqueja (*Baccharis trimera*) e a macela (*Achyrocline satureioides*) para dor de barriga.

Naquele momento, sem que houvesse um planejamento prévio de roteiro para vídeo, aquela ação no campo de pesquisa se deu no devir. Para Jean Rouch, o cinema é o devir. O filme etnográfico é uma construção que segue o fluxo de um real, da inconstância dos

acontecimentos cotidianos, e é resultado de um encontro – entre pesquisador/cineasta e grupo pesquisado/personagens. Em seus filmes, Rouch transforma o objeto em sujeito, protagonista e autor. Os personagens (atores) são reais e atuam nos papéis de si mesmos, transpondo a representação de seu cotidiano em realidade fílmica.

Não trabalhamos com essa perspectiva de vídeo a qual Rouch apresenta em seus filmes etnográficos, mas citamos esse pesquisador devido à relação que estabelece com os protagonistas da pesquisa. Estes trabalham na criação das narrativas de suas vidas e cultura, junto ao etnógrafo. Foi dessa forma que se delineou minha relação com o Darci. Esse foi o começo de um trabalho que passou a ser construído através do diálogo entre pesquisador e pesquisado, no caso, eu e Darci, onde o pesquisado passou a ser pesquisador também, de forma que dois pesquisadores atuaram juntos, em diferentes áreas – a Antropologia e a Educação Ambiental.

Após essa experiência, conversamos sobre a possibilidade de eu ajudá-lo no seu trabalho, em questões técnicas como organizações e formatações dos trabalhos no computador. E assim foi.

No mês seguinte, ele precisava entregar o seu projeto para a Reitoria da FURG. Então, nos encontramos na Biblioteca Central da FURG para fazer os ajustes necessários no trabalho. Quando fomos inserir algumas fotografias da comunidade, as quais eu havia feito na viagem em questão, fui instigada pelo Darci. Em uma imagem específica (Figura 45), na qual aparecem crianças e adultos em volta de uma casa de madeira em processo de construção, ele me perguntou: "*Por que esta foto está aqui? O que ela diz sobre os povos indígenas? E por quê ela tem a ver com o meu trabalho?*". Eis que uma pausa se fez. Fiquei um tanto pensativa naquele momento. De fato, por que havíamos escolhido aquela imagem? Do tanto que ela poderia nos falar, eu só conseguia pensar na potencialidade narrativa de uma imagem e do quanto eu estava sendo provocada por aquele Kaingang a pensar sobre aquilo.

Como já explicitado na introdução dessa escrita, minha formação na Graduação se deu em um curso de Artes Visuais, onde foquei meus estudos exatamente no estudo da fotografia e do vídeo, como recursos para a criação de narrativas em primeira pessoa. Em minha trajetória, devido a maior familiaridade com essas ferramentas, apresentava maior facilidade nos trabalhos relacionados à imagem (como minha experiência na Pós-Graduação em Antropologia, na qual obtive maior êxito na disciplina de Antropologia e Imagem). Porém, devido à falta de familiaridade e grande interesse pela temática indígena, acabei deixando de lado aquelas reflexões que já estavam intrínsecas a minha pessoa, para dedicar-me aquele

novo universo que se apresentava diante de mim. Fui surpreendida ao retomar todas essas questões, através de uma pequena observação e interrogação feita pelo Darci.

Na fotografia, temos o aspecto *indicial*, que devido ao processo fotográfico em si, da fotografia como uma escrita da luz (a palavra fotografia é de origem grega, *photos* = luz; e, *grafia* = escrita), temos um indício do que foi, de um instante efêmero. Sylvia Caiubi Novaes cita alguns especialistas que discutem essa questão da "verossimilhança ao índice" na fotografia. Segundo essa antropóloga:

> Como diz Dubois (1992), há uma pregnância do real na fotografia. A tal ponto o real se apresenta na foto, a tal ponto ela é o *analogon* perfeito do real que Barthes (1990) chega a definir a fotografia como uma imagem sem código. Para este autor, é a analogia mecânica entre a fotografia e o real que ela expõe que impede a descrição da foto. Em outra de suas obras dedicadas à fotografia (Barthes 1984), ele afirma que a aderência do referente à fotografia caracteriza-a e distingue-a de todas as outras imagens (NOVAES: 2008, p. 462).

Ou seja, a fotografia tem uma relação com o seu referente, ela se apresenta como uma representação do real e apresenta algo que está ausente. Mas não podemos perder de vista o fato de que a fotografia é uma "construção" e, assim, pode ser lida e/ou interpretada de diversas maneiras.

Ou seja, tanto as palavras e as frases que lemos em um texto, quanto as formas e as cores que vemos na imagem expressam algo sobre o mundo (NOVAES: 2008, p. 455). E o objeto de estudo da Antropologia consiste nas diferentes expressões humanas no (e do!) mundo. Portanto, utilizamos as palavras para comunicar os diferentes mundos que podemos estudar, mas da mesma forma, podemos utilizar imagens sobre esses mundos para comunicá-los e expressá-los.

Novaes nos diz ainda que de modo cada vez mais frequente, as imagens vêm sendo estudadas como forma de linguagem. Entretanto, na relação imagem/palavra, a tendência foi por muito tempo associar a imagem à natureza e a palavra à convenção (NOVAES: 2008, p. 457). E é isto que precisamos entender e de certa forma *desassociar* para que possamos enriquecer as possibilidades e, assim, pensar os desafios da Antropologia, bem como da Antropologia da Imagem na contemporaneidade.

No contato com o leitor/espectador, tanto o texto quanto a imagem podem remeter às mais variadas interpretações. Segundo Novaes, "uma palavra é a imagem de uma ideia e uma ideia é a imagem de uma coisa, como numa cadeia de representações". (2008, p. 459) E isso significa que, dependendo do receptor, o conjunto da obra em si (texto e imagem) pode ser

interpretado, percebido e sentido de acordo com os referenciais (o universo de experiências pessoais) daquele leitor/espectador acerca das coisas do mundo.

Voltemos à imagem que provocou toda esse percurso reflexivo. Eu estava dentro do ônibus quando a imagem foi feita. Estávamos chegando à Terra Indígena Ligeiro e o Darci havia dito no interior do ônibus: "*enquanto estiverem aqui dentro, fotografem a vontade!*". Assim o fiz, tantos clickes, quase sequências narrativas do trajeto.

Figura 45. Indígenas Kaingang reunidos construindo uma casa.
Terra Indígena de Ligeiro, Município de Charrua – RS
Fotografia de Roberta Cadaval

Logo, o quê vemos? Um grupo de pessoas de diferentes faixas etárias, olhando atentamente. Estavam estranhando aquele objeto móvel no qual eu me encontrava. Não é todo dia que passa por ali um ônibus de viagem. O estranhamento se fez presente quando visitamos as aldeias, em março de 2014 (como já explicitei no capítulo I), quando passávamos de carro, sendo assim, com um ônibus, esse estranhamento somente poderia ser intensificado.

Além desse olhar, que devolve a imagem ao espectador[14], podemos verificar a distribuição de algumas casas em torno da imagem, o que demonstra como acontece a configuração do espaço kaingang, já citados no capítulo II dessa dissertação de mestrado. Porém, antes que eu respondesse qualquer coisa, Darci respondeu a própria pergunta: "*Essa*

[14] Remetendo a pintura de Diego Velázquez (Las meninas, 1656. Óleo Sobre tela. 310 cm X 276. Museu do Prado, Madrid), analisada por Michel Foucault, no capítulo I do livro "As palavras e as coisas". O quadro nos mostra o olhar que olha, transformando-nos da condição de espectadores para a condição de observados. Convida-nos a entrar e ao mesmo tempo, coloca-nos como meros espectadores, mais uma vez.

imagem é importante porque mostra a coletividade dos povos indígenas, trabalhando juntos para construir uma casa, é assim que vive o nosso povo".

Os meus referencias acerca do mundo individualista em que vivemos não me fez cogitar essa possibilidade logo de imediato. Já para o Darci, que cresceu dentro dessa lógica de pensamento holística, essa foi a primeira questão que tal imagem o suscitou. Essa é a perspectiva alimentada pelo maior número de indígenas que conheci durante o processo de pesquisa, eles decidem juntos, trabalham juntos e o que buscam fazer é para o seu povo. O trabalho do Darci é um exemplo disso.

Seu projeto de pesquisa, intitulado "Alimentos que curam: Sustentabilidade e Educação ambiental na Reserva Indígena de Ligeiro – Município de Charrua – RS", tem como objetivo central a revitalização dos saberes tradicionais indígenas referente às ervas medicinais e alimentos utilizados pelos povos indígenas que estão em constante desuso. Para isso, Darci propõe uma microintervenção nesta terra indígena, com a construção de um horto medicinal, que é caracterizada como uma pesquisa-ação.

No período que estivemos visitando a comunidade, Darci fez os contatos com as lideranças para que o projeto fosse desenvolvido lá. Dessa forma, em setembro do mesmo ano, foi cedida uma área de 600m² aproximadamente para o desenvolvimento de um horto. O trabalho foi feito pelo Darci, juntamente com alunos indígenas do IFRS – Sertão e crianças da Escola Estadual de Ensino fundamental *Fag Mag*, situada na Terra Indígena Ligeiro.

O trabalho prático durou quatro dias, onde foram construídos canteiros, colocação de mudas do seguinte: ervas medicinais – Carqueja (*Baccharis trimera*), boldo (*Plectranthus barbatus*), mil ramas (*Achillea millefolium* L), confrei (*Symphytum officinale*), hortelã (*Mentha piperita*), cidreira (*Melissa officinalis*), cavalinha (*Equisetum giganteum*); plantação de sementes – pepino (*Cucumis sativus*), girassol (*Helianthus annuus*), abobrinha (*Cucurbita pepo*), abóbora (*Cucurbita moschata*), moranga (*Cucurbita maxima*); rama de mandioca, tubérculo de batata doce e canteiros de hortaliças – alface (*Lactuta sativa*) e cenoura (Daucus carota).

Atualmente, já foram realizadas colheitas dessa horta e distribuídas entre alguns moradores da comunidade. Além disso, foram implantadas em torno de 200 mudas de plantas frutíferas nativas, como: sete capote (*Campomanesia guazumifolia*), uvaia (*Eugenia pyriformis*), pitanga (*Eugenia pitanga*), guamirim (*Eugênia florida*), guavirova (*Campomanesia xanthocarpa*), guabiju (*myrcianthes pungeng*), ariticum (*annona cacans*), entre outras.

A partir de então, passamos a nos encontrar mais frequentemente. Quando Darci precisava desenvolver um trabalho para alguma disciplina, ou então acessar a plataforma Moodle[15], entrava em contato comigo e nos encontrávamos na Biblioteca Central da Instituição, no Instituto Federal – IFRS, ou na minha casa.

As dificuldades que o Darci me apresentava eram basicamente referentes ao acesso do computador. Porém, ao longo dos nossos encontros, fui encontrando outros desafios que dificultavam seu diálogo no Mestrado e trancavam a interculturalidade.

Além de ser indígena, o que significa que apresenta uma lógica de mundo um pouco diferente da lógica ocidental, ele vem de uma área de formação diferente da área das Ciências Humanas e Sociais, na qual a Educação Ambiental está inserida. Com formação em Técnicas Agropecuárias, na área das Ciências da Natureza, ele carrega consigo um repertório de conceitos que se diferenciam daqueles os quais ele estebelece contato atualmente. Por mais que as discussões entre as ciências tenham avançado e estejamos caminhando para o rompimento de dicotomias entre perspectivas de natureza e cultura, os modelos de ciência que produzimos ainda são dicotômicos.

Porém, a Educação Ambiental abrange um vasto conjunto de áreas, onde dialogam pesquisadores das mais diversificadas áreas, como História, Artes, Biologia, Geografia, Educação Física, Enfermagem, Pedagogia, Antropologia, etc. Dessa forma, o próprio programa proporciona disciplinas que vão efetivar esses diálogos como oportunidade de potencializar as características de cada trabalho – como, por exemplo, a disciplina ministrada pelo Prof. Dr. Alfredo, que foi explicitada anteriormente.

De qualquer forma, a linguagem formal que a academia apresenta como condição para obtenção de título de mestre ou doutor, não era em nada familiar ao universo de pesquisa que o Darci estava acostumado a trabalhar. Ele sabe lidar com a terra e com as plantas, mas não estava familiarizado com as discussões acerca do ser humano, dotado de complexidades.

Apesar disso, em função das discussões políticas em relação à demanda por terras indígenas, Darci apresenta certo domínio no que se refere ao discurso oral, seja para falar do

---

[15] MOODLE é o acrónimo de "Modular Object-Oriented Dynamic Learning Environment", um software livre, de apoio à aprendizagem, executado num ambiente virtual. A expressão designa ainda o *Learning Management System* (Sistema de gestão da aprendizagem) em trabalho colaborativo baseado nesse programa, acessível através da Internet ou de rede local. (Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Moodle) Este sotfware é utilizado por grande parte dos professores vinculados à Universidade Federal do Rio Grande – FURG para envio de materiais e trabalhos referentes às disciplinas.

seu povo, do seu trabalho ou de questões mais específicas referentes à cultura indígena – mas, há limites epistemológicos, quando compara com o saber dos velhos.

Nesse sentido, foi difícil trabalhar com ele a questão referente à construção escrita dos trabalhos acadêmicos. Ele efetuava as leituras indicadas pelos professores e, na hora de desenvolver os trabalhos, apresentava dificuldade em fazer as referências, copiando longos parágrafos dos autores sem fazer as referências de acordo com os moldes indicados pelas normas da ABNT (e exigidos na Universidade). Falei para ele que era necessário escrever por ele mesmo, do jeito dele, e expliquei, mais uma vez como fazer as citações, quando havia uma concordância com as ideias expressas pelos autores que ele estava estudando.

Funcionou por um tempo. Ele começou a apresentar-me bloquinhos com muitas anotações, escritas por ele, todas elas referentes à questão política dos territórios indígenas. A demanda de trabalho começava a ficar muito grande para mim que, durante esse processo, estava focada em um aspecto do campo de pesquisa, qual seja, no contexto acadêmico dos cursos de Medicina e Enfermagem, onde Cleisson e Ismael estudam. As dificuldades de adentrar nesses cursos e desenvolver a pesquisa como havia previsto cegaram-me para o fato de que estava ao meu lado o objeto de pesquisa. As relações que estabeleci com o Darci foram essenciais para o desenvolvimento de minha dissertação, mas demorei a perceber isso.

De qualquer forma, segui auxiliando ele à medida do que me era possível fazer. Além do trabalho em si, compartilhávamos nossos desejos e frustrações em relação às nossas pesquisas e as próprias aulas, bem como, as questões de âmbito pessoal. Antes de nos conhecermos, uma das primeiras disciplinas que ele fez na Pós-Graduação exigia o diálogo virtual, entre professor e aluno, através da Plataforma Moodle. Por ter dificuldade em utilizar o computador (principalmente com o Programa Word, onde os trabalhos são criados e formatados), ele conversou com a professora, solicitando que ela aceitasse seus trabalhos escritos à mão. Ela não consentiu e essa foi a única disciplina que ele ficou com conceito C (nas demais, seu conceito foi A).

Ele revelou-me que, no primeiro semestre em que cursou as disciplinas, ele se escondia atrás da figura do índio, acreditando que os professores facilitariam as coisas para ele, sentindo "pena" (utilizando a palavra dita por ele a respeito disso). Porém, quando ele viu que isto não funcionaria, pois recebia o mesmo tratamento que os demais estudantes, ele passou a acreditar que não seria capaz de cursar o mestrado e iniciou-se então um processo de "depressão" e silenciamento. No final do 2º semestre de 2013, sua frustração passou a aumentar e, consequentemente, o desestímulo a seguir em frente.

Lembro que, naquele período, eu também passei por problemas pessoais e problemas no campo (relacionados à dificuldade de inserção no campo) e senti vontade de desistir algumas vezes dessa pesquisa. Compartilhamos esse sentimento um com o outro e Darci me dizia: "*se tu desistir eu vou desistir também*". De certa forma, essa frase me manteve firme, diante de todas as dificuldades que precisei enfrentar nessa caminhada.

Apesar disso, foi através de uma colega de aula, uma jovem da Nicarágua, Joselline Elena Raudez, que ele passou a pensar diferente acerca de sua experiência no Mestrado. Em uma aula em que compartilhavam aspectos individuais, ela revelou aos colegas as suas dificuldades adaptativas no país, com a língua e com a cultura. Identificando-se com a realidade em que a jovem se encontrava, ele percebeu o quanto precisava esforçar-se, pois estava tendo uma oportunidade preciosa de aprendizado e que geraria retorno para a sua comunidade.

Através das dificuldades explicitadas pela colega, Darci buscou dedicar-se mais a essa oportunidade de estudo em um Pós-Graduação. Utilizou Boaventura de Souza Santos como epígrafe de seu projeto de qualificação, através do parágrafo que diz:

> Temos o direito a ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades. (SANTOS: 2003, p. 56)

A partir disso, Darci passou a acreditar em si e no seu trabalho, defendendo aquele espaço para que os indígenas possam construir seus discursos diante da academia. Ultrapassando os desafios apresentados nas disciplinas, surgiu uma possibilidade de saída de campo, no período em que ele estaria de férias tanto das aulas, quanto do IFRS.

Sendo assim, no período de 2 a 6 de março de 2014, estivemos visitando algumas terras indígenas juntos, como foi apresentado no capítulo I. Nesse período, estivemos visitando as terras indígena de Ventara, Charrua, Ligeiro, Cacique Doble, Votouro e Nonoai, conversando e entrevistando pessoas sobre seus conhecimentos acerca do uso dos alimentos e das ervas tradicionais kaingang, bem como sobre os indivíduos considerados *kujá* e curandores, os quais recomendam os tratamentos com o remédio do mato.

Com a mudança de foco do meu trabalho, do contexto acadêmico dos cursos de graduação em Medicina e Enfermagem, para o processo de construção de conhecimento desses jovens, com foco na experiência de Darci na Pós-Graduação, ele me perguntou algumas vezes: "*onde começa o meu trabalho e termina o teu e onde começa o teu trabalho e termina o meu?*" No campo, nossas pesquisas pareciam uma somente, pois o diálogo era feito

o tempo todo, através das perguntas e das interpretações que fazíamos, juntos, para algumas respostas.

Uma questão que destaco aqui é a relação que cada um estabelece com o que produz e com a forma como contribui com o outro. Para mim, esse trabalho técnico é relativamente fácil, devido a minha apropriação dessa ferramenta durante os anos em que estou na academia. Geralmente tenho a sensação de estar contribuindo muito pouco com o trabalho dele. E isso acontece de forma contrária também. Conversamos algumas vezes sobre isso e, frequentemente, ele revela um sentimento de não estar contribuindo a altura com a minha pesquisa, pois para ele, a entrada e saída em uma terra indígena é comum, pois é o próprio mundo em que ele vive.

Essa relação pode ser verificada através da teoria da reciprocidade, elaborada por Marcel Mauss (1924). Descobrindo a noção de dádiva nas sociedades ditas "primitivas", ele apresenta-nos a formulação da tríplice obrigação – dar, receber e retribuir. Para Mauss, é a reciprocidade que permeia os ciclos de troca nessas sociedades. Segundo Eric Sabourin[16]:

> No final da sua obra, Mauss (1931, 1947) engajou-se na análise teórica da reciprocidade e de suas diferentes expressões. Ele se deu conta da origem natural das estruturas de reciprocidade nas condições do parentesco original, em particular em termos de exogamia e de filiação, e estabeleceu a existência de formas de reciprocidade diretas (estruturas binárias) e indiretas (estruturas ternárias) (SABOURIN 2011, p. 26-27).

Porém, foi Lévi-Strauss, em "Introdução à obra de Marcel Mauss" do livro Sociologia e Antropologia (Mauss, 2003), que, indo além das propostas de seu mestre Mauss, apresenta essa teoria como uma estrutura geral presente em todas as sociedades humanas. Ou seja, ele parte do postulado da troca como sendo universal. O que faz com que possamos definir essa relação entre pesquisadores através da tríplice obrigação, na qual a "troca de presentes" se dá através da troca de favores e a terceira obrigação, a da retribuição, causa esse sentimento de insuficiência, de forma recíproca.

Quando estava no meio do processo de escrita dessa dissertação, Darci me chamou para auxiliá-lo no processo de construção de seu projeto de pesquisa para a banca de qualificação, que aconteceria em 30 de maio de 2014. Foi difícil dar conta de tudo em um período tão curto, mas corremos contra o tempo.

---

[16] Sabourin, Eric. Teoria da reciprocidade e sócio-antropologia do desenvolvimentoSociologias [On-line] 2011, 13 (Mayo-Agosto) : [Data de consulta: 4 / junio / 2014] Disponível em:**<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86819458003>** ISSN 1517-4522

Ele tinha bastante material de campo coletado sobre o uso das ervas tradicionais pelos Kaingang (em sua maioria, registros em vídeo e entrevistas transcritas), mas as informações estavam dispersas, então, além do processo de escrita, tínhamos que sistematizar e organizar dados que ele já possuía. Assim, entrei em contato com o Professor Alfredo Martin, por e-mail, sempre com cópia a Darci, notificando-o sobre a situação e compartilhando, com ele, as dificuldades que eu encontrava nesse processo. Tal professor, sempre me retornava agradecendo minha contribuição.

Organizamos o máximo de materiais que foram possíveis naquelas semanas e partimos para a montagem do seu projeto. Trabalhamos da seguinte maneira:

– Revisamos textos e artigos que ele já havia desenvolvido para outras disciplinas e buscamos afinidades com sua proposta;

– Utilizamos como base o primeiro projeto que ele havia enviado ao Programa, quando da sua aprovação no mesmo;

– Solicitei a ele todas as fontes que estavam faltando, referente às citações e as inseri no projeto;

– O relato acerca do desenvolvimento do Horto Medicinal não havia sido feito, dessa forma sugeri a Darci que me narrasse esses fatos, para que eu os dispusesse na forma escrita, digitando esse relato dentro do corpo de seu trabalho de qualificação. Fiz algumas perguntas iniciais para que ele começasse a narrativa e depois ele falou com desenvoltura de todo o processo;

– O cronograma foi atualizado e inserimos algumas fotografias da pesquisa de campo que fizemos juntos.

Após a finalização dessa etapa, viria a apresentação diante da banca de qualificação. Sendo assim, na semana da apresentação, Darci veio a minha casa e montamos sua apresentação no programa Power Point.

Sugeri alguns tópicos, de acordo com o que ele falava e com o que estava previsto no projeto. Ele “ensaiou” a apresentação uma vez, para vermos se contemplaria todos os aspectos que precisavam ser apresentados e para verificarmos se o tempo estava de acordo com o exigido pelo PPGEA, que era de 30 minutos.

Um fato interessante que se deu nesta interação, foram as concepções do sistema de metades Kaingang. Eu conhecia de forma teórica essas concepções, através dos textos do Professor Rogério Rosa e do Prof. Robert Crépeau. Quando questionei Darci sobre “qual era a

sua metade" ele respondeu-me que não sabia e que muitos indígenas não seguiam mais esse sistema.

Porém, o fato de eu conhecer mais aquela cosmologia do que ele (utilizando as palavras dele) o instigaram a buscar esse conhecimento. Conforme visto no capítulo I, dois indígenas – um educador, Sauri Manoel Antônio; e, um *kujà*, seu Jorge Garcia – revelaram a ele ser pertencente à metade kairu, de acordo com o formato de suas unhas. Segundo eles, a metade kairu apresenta mãos pequenas e unhas arredondadas. Primeiramente Sauri havia feito essa constatação que foi corroborada mais tarde pelo *kujà* Jorge Garcia.

Sua banca de qualificação, realizada dia 30 de junho de 2014, às 9 horas, no pavilhão 4 do Campus Carreiros, na FURG, corrobora as reflexões que desenvolvemos até então. Composta por dois professores pesquisadores, além do orientador, contava com a presença do Professor Rogério Rosa (inclusive, meu orientador), representando a temática indígena e o Professor Humberto Calloni, representando a Educação Ambiental.

De acordo com as formalidades exigidas por esse acontecimento na Universidade, após a apresentação de Darci, o professor advindo de outra Instituição que iniciou a fala, nesse caso, o Professor Rogério. Suas contribuições foram referentes ao seu conhecimento referentes ao complexo xamânico kaingang e suas relações com o argumento de Darci, além de salientar e problematizar alguns aspectos referentes à visão de mundo ocidental da medicina e da visão de mundo indígena acerca dessa medicina.

Logo, o Professor Humberto Calloni iniciou sua fala, justificando que sua fala seria referente às colocações formais no conteúdo do projeto. Para ele, a trajetória (a qual ele chamou de cultura) acadêmica do Darci não difere da de outros acadêmicos não-indígenas, embora ele tivesse a sua frente um Kaingang com a pintura corporal relativa a sua metade e ressaltou a frase do Boaventura de Souza Santos, utilizada como epígrafe no trabalho. Discursou em torno da problemática da pesquisa, apontando outros caminhos para estruturar essas questões, dentre outros aspectos referentes à estrutura normativa do trabalho.

Por fim, o Professor Alfredo fez a suas colocações, tornando esse momento profícuo para alinhavarmos as discussões desenvolvidas até então nessa dissertação. Ele defendeu sua perspectiva que, a meu ver, está diretamente relacionada com a perspectiva que defendemos até aqui como intercultural.

Dessa forma, aconteceu um debate amistoso, entre dois colegas de trabalho, no qual pudemos observar o exercício desse diálogo no que se refere à interculturalidade dentro do contexto científico. Martin começou desabafando seu desgosto em relação às formalidades

estruturais discutidas nas bancas no contexto acadêmico atual de forma a que pensássemos “o que é dissertação/tese hoje?”.

As bancas pelas quais os trabalhos vinculados à academia devem passar deveriam atentar mais aos conteúdos desenvolvidos nas propostas do que à estrutura como alinhamento, espaçamento, fonte, etc. Calloni, defendendo a lógica ocidental de produção de conhecimento, apresentou seu ponto de vista, atentando para a necessidade de obedecer a essas regras, para que haja organização nos trabalhos, de forma a preservar a clareza e a objetividade das ideias.

Logo, o Professor Alfredo falou sobre o processo com o Kaingang orientando, o primeiro índio na Pós-Graduação na FURG. Para ele, essa é uma oportunidade de diálogo entre as culturas. Portanto, ele procurou deixar o Darci à vontade para se apropriar das ferramentas que a Universidade dispõe, para construir o seu discurso, respeitando o seu processo.

Além disso, essa é uma oportunidade para “a pesquisa branca” aprender com “a pesquisa indígena”, que apresenta, como ponto de partida, outros referenciais a serem observados. Para mim, essa perspectiva apresentada por esse professor nesse momento fez com que eu compreendesse sua atitude ao retornar meus e-mails agradecendo minha contribuição. Penso que ele não tenha feito nenhuma intervenção direta, nessa relação, justamente por ver a potencialidade desse encontro, no qual eu também estava aprendendo com toda essa experiência.

Desafios e relações como essas, apresentam-se como oportunidade para pensarmos em outras formas de trabalhos desenvolvidos no universo acadêmico, dentro das instituições científicas. As possibilidades que os diálogos interculturais, entre saberes, podem oferecer ao pensamento científico são as mais diversas e merecem ser levadas em consideração para ampliarmos hipóteses, teorias e metodologias acerca do que as ciências, em geral, oferecem como compreensão do mundo que nos cerca.

Tanto no discurso do Professor Alfredo Martin, como na fala do Professor Rogério Rosa, apresentam a perspectiva indígena de Universidade, onde a maior fonte de conhecimento reside nas Florestas.

Ou seja, mais do que falar com as árvores, podemos aprender a ouvir o que elas têm para nos dizer a partir dos seus espíritos, cheiros, cores e movimentos. Mas, para isso, nesse caso, necessitamos do trabalho e dos ensinamentos dos *kujà* porque somente eles têm esse poder na perspectiva Kaingang para nos repassar.

Outra comparação feita nessa ocasião foi entre a floresta como a principal fonte de espiritualidade, mencionada como a religião do índio. Ou seja, acabar com a floresta equivale, para o ocidente, com a destruição das igrejas católicas. Nesse sentido, a floresta representa fonte de conhecimento, bem como o conhecimento espiritual, pois na perspectiva Kaingang todas as coisas estão relacionadas e a espiritualidade reside em todos os elementos da natureza e no seu entendimento de mundo.

Apesar de sermos um país com Estado laico, a Igreja Católica ainda representa uma instituição com grande poder diante da sociedade ocidental. Em sua tese de doutorado, intitulada "*Os Kujà São Diferente*: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena", Rosa apresenta a fala do *kujà* Jorge Garcia referente à "Igreja Verde", que é a própria mata. Destaco esse trecho:

> Deus deixou essa igreja pra todos nós respeitar ela, ser respeitado ali, saber respeitar os outros. [...] Então é uma igreja que é feita por Deus, nós temos que acreditar nesta igreja verde. Na hora dos conselhos, das falas, tudo isso eles faziam na época, a gente via muitas passagens dos antigos, diziam (ROSA: 2005, p. 315).

Dessa forma, pude verificar, na prática, duas lógicas científicas em contraste, sobre as quais Boaventura de Souza Santos já havia discorrido em seu discurso sobre as ciências.

Por fim, Darci concluiu essa etapa sendo aprovado em sua banca de Qualificação, comemorando esse acontecimento, fazendo registros fotográficos com a banca, comigo e com demais pessoas que estavam presentes na plateia. Logo, retornou para sua cidade, Sertão. Nesse momento ele está passando pelo processo de construção da escrita final de sua dissertação de mestrado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS
DESVELANDO AS FRONTEIRAS DO CONHECIMENTO:
O QUE É CIENTÍFICO, AFINAL?

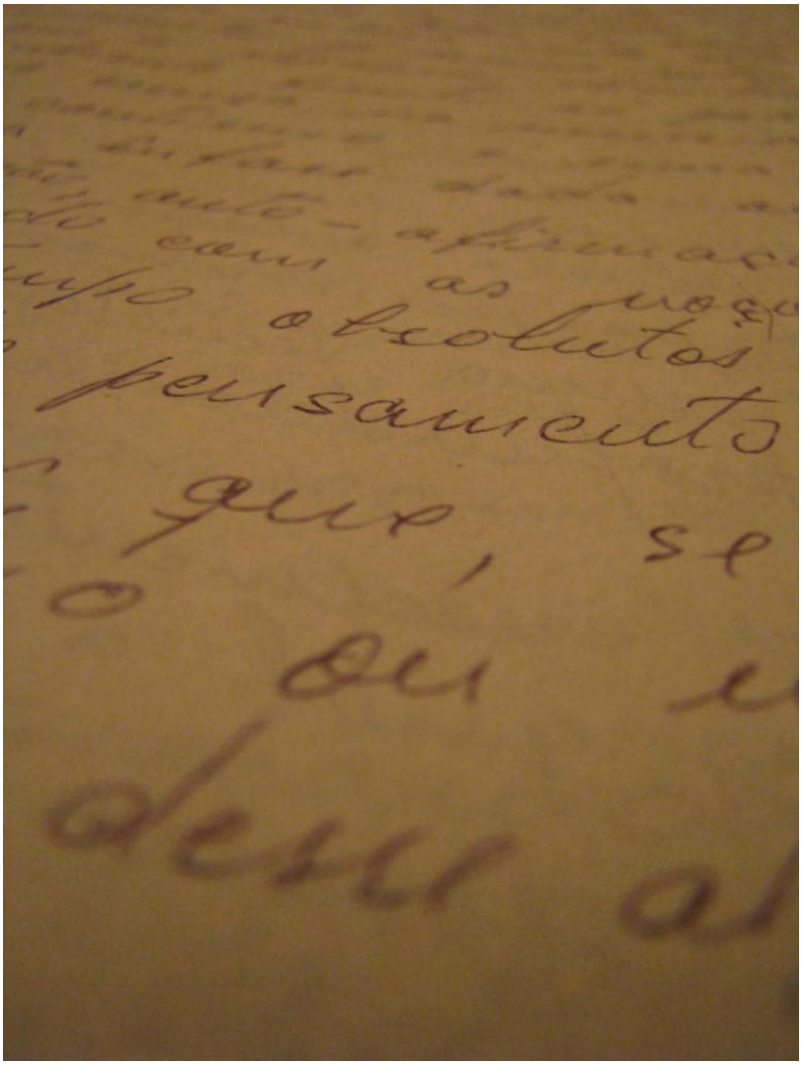


Figura 46: Fotografia feita por mim, das anotações de meu pai, Eroci Cadaval

> A palavra “cientista” é um bolso enorme. Arca de Noé. Lá dentro se encontram os tipos mais variados: astrônomos, geneticistas, clonadores de ovelhas, físicos quânticos, meteorologistas, químicos especialistas em aromas, anestesistas, caçadores de vírus... A lista não tem fim. Olhando para aquilo que estão fazendo, eles parecem pessoas que nada têm a ver umas com as outras. No entanto, um único nome é usado para todos, “cientista”, o que quer dizer que, no fundo, eles estão jogando o mesmo jogo. Qual é o jogo que um cientista joga?
>
> Rubem Alves

Chegamos ao fim daquilo que é apenas o começo! Através dessas páginas, busquei apresentar uma discussão sobre como se constrói (e se institucionaliza!) um “saber”. Antes de perpassar o que foi discutido em cada um dos capítulos que constituem esta dissertação de mestrado, lanço um texto de Rubem Alves que alinhava nossa proposta de reflexão, no que se refere aos processos discorridos ao longo dos capítulos. Afinal, “o que é científico?":

> Colega aposentado com todas as credenciais e titulações. Fazia tempo que a gente não se via. Entrou no meu escritório sem bater e sem se anunciar. E nem disse bom-dia. Foi direto ao assunto. "- Rubão, estou escrevendo um livro em que conto o que aprendi através da minha vida. Mas eles dizem que o que escrevo não serve. Não é científico. Rubão, o que é científico?" Havia um ar de indignação e perplexidade na sua pergunta. Uma sabedoria de vida tinha de ser calada: não era científica. As inquisições de hoje, não são mais a igreja que faz.
>
> Não sou filósofo. Eles sabem disso e nem me convidam para seus simpósios eruditos. Se me convidassem eu não iria. Faltam-me as características essenciais. Nietzsche, Bufão, fazendo caçoada, cita Stendhal sobre as características do filósofo: "Para se ser um bom filósofo é preciso ser seco, claro e sem ilusões. Um banqueiro que fez fortuna tem parte do caráter necessário para se fazer descobertas em filosofia, isto é, para ver com clareza dentro daquilo que é."
>
> Não sou filósofo porque não penso a partir de conceitos. Penso a partir de imagens. Meu pensamento se nutre do sensual. Preciso ver. Imagens são brinquedos dos sentidos. Com imagens eu construo estórias.
>
> E foi assim que, no preciso momento em que meu colega formulou sua pergunta perplexa, chamadas por aquela pergunta augusta, apareceram na minha cabeça imagens que me contaram uma estória:
>
> "Era uma vez uma aldeia às margens de um rio, rio imenso cujo lado de lá não se via, as águas passavam sem parar, ora mansas, ora furiosas, rio que fascinava e dava medo, muitos haviam morrido em suas águas misteriosas, e por medo e fascínio os aldeões haviam construído altares às suas margens. Neles o fogo estava sempre aceso, e ao redor deles se ouviam as canções e os poemas que artistas haviam composto sob o encantamento do rio sem fim.
>
> O rio era morada de muitos seres misteriosos. Alguns repentinamente saltavam de suas águas, para logo depois mergulhar e desaparecer. Outros, deles só se viam os dorsos que se mostravam na superfície das águas. E havia as sombras que podiam ser vistas deslizando das profundezas, sem nunca subir à superfície. Contava-se, nas conversas à roda do fogo, que havia monstros, dragões, sereias, e iaras naquelas águas, sendo que alguns

suspeitavam mesmo que o rio fosse morada de deuses. E todos se perguntavam sobre os outros seres, nunca vistos, de número indefinido, de formas impensadas, de movimentos desconhecidos, que morariam nas profundezas escuras do rio.
Mas tudo eram suposições. Os moradores da aldeia viam de longe e suspeitavam – mas nunca haviam conseguido capturar uma única criatura das que habitavam o rio: todas as suas magias, encantações, filosofias e religiões haviam sido inúteis: haviam produzido muitos livros mas não haviam conseguido capturar nenhuma das criaturas do rio.
Assim foi, por gerações sem conta. Até que um dos aldeões pensou um objeto jamais pensado. (O pensamento é uma coisa existindo na imaginação antes dela se tornar real. A mente é útero. A imaginação a fecunda. Forma-se um feto: pensamento. Aí ele nasce...). Ele imaginou um objeto para pegar as criaturas do rio. Pensou e fez. Objeto estranho: uma porção de buracos amarrados por barbantes. Os buracos eram para deixar passar o que não se desejava pegar: a água. Os barbantes eram necessários para se pegar o que se deseja pegar: os peixes. Ele teceu uma rede.
Todos se riram dele quando ele caminhou na direção do rio com a rede que tecera. Riram-se dos buracos dela. Ele nem ligou. Armou a rede como pode e foi dormir. No dia seguinte, ao puxar a rede, viu que nela se encontrava, presa, enroscada, uma criatura do rio: um peixe dourado.
Foi aquele alvoroço. Uns ficaram com raiva. Tinham estado tentando pegar as criaturas do rio com fórmulas sagradas, sem sucesso. Disseram que a rede era objeto de feitiçaria. Quando o homem lhes mostrou o peixe dourado que sua rede apanhara eles fecharam os olhos e o ameaçaram com a fogueira.
Outros ficaram alegres e trataram de aprender a arte de fazer redes. Os tipos mais variados de redes foram inventados. Redondas, compridas, de malhas grandes, de malhas pequenas, umas para serem lançadas, outras para ficarem à espera, outras para serem arrastadas. Cada rede pegava um tipo diferente de peixe.
Os pescadores-fabricantes de redes ficaram muito importantes. Porque os peixes que eles pescavam tinham poderes maravilhosos para diminuir o sofrimento e aumentar o prazer. Havia peixes que se prestavam para ser comidos, para curar doenças, para tirar a dor, para fazer voar, para fertilizar os campos e até mesmo para matar. Sua arte de pescar lhes deu grande poder e prestígio e eles passaram a ser muito respeitados e invejados.
Os pescadores-fabricantes de redes se organizaram numa confraria. Para se pertencer à confraria era necessário que o postulante soubesse tecer redes e que apresentasse, como prova de sua competência, um peixe pescado com as redes que ele mesmo tecera.
Mas uma coisa estranha aconteceu. De tanto tecer redes, pescar peixes e falar sobre redes e peixes, os membros da confraria acabaram por esquecer a linguagem que os habitantes da aldeia haviam falado sempre e ainda falavam. Puseram, no seu lugar, uma linguagem apropriada às suas redes e os seus peixes, e que tinha de ser falada por todos os seus membros, sob pena de expulsão.
A nova linguagem recebeu o nome de ictiolalês (do grego "ichthys" = peixe + "lalia"= fala). Mas, como bem disse Wittgenstein, alguns séculos depois "os limites da minha linguagem denotam os limites do meu mundo". O meu mundo é aquilo sobre o que posso falar. A linguagem estabelece uma ontologia. Os membros da confraria, por força dos seus hábitos de linguagem, passaram a pensar que somente era real aquilo sobre que eles sabiam falar, isto é, aquilo que era pescado com redes e falado em ictiolalês. Qualquer coisa que não fosse peixe, que não fosse apanhado com suas redes,

> que não pudesse ser falado em ictiolalês, eles recusavam e diziam: "Não é real".
> Quando as pessoas lhes falavam de nuvens eles diziam: "Com que rede esse peixe foi pescado?" A pessoa respondia: "Não foi pescado, não é peixe." Eles punham logo fim à conversa: "Não é real". O mesmo acontecia se as pessoas lhes falavam de cores, cheiros, sentimentos, música, poesia, amor, felicidade. Essas coisas, não há redes de barbante que as peguem. A fala era rejeitada com o julgamento final: "Se não foi pescado no rio com rede aprovada não é real."
> As redes usadas pelos membros da confraria eram boas? Muito boas.
> Os peixes pescados pelos membros da confraria eram bons? Muito bons.
> As redes usadas pelos membros da confraria se prestavam para pescar tudo o que existia no mundo? Não. Há muita coisa no mundo, muita coisa mesmo, que as redes dos membros da confraria não conseguem pegar. São criaturas mais leves, que exigem redes de outro tipo, mais sutis, mais delicadas. E, no entanto, são absolutamente reais. Só que não nadam no rio.
> Meu colega aposentado com todas as credenciais e titulações: mostrou para os colegas um sabiá que ele mesmo criara. Fez o sabiá cantar para eles e eles disseram: "Não foi pego com as redes regulamentares; não é real; não sabemos o que é um sabiá; não sabemos o que é o canto de um sabiá..."
> Sua pergunta está respondida, meu amigo: o que é científico?
> Resposta: é aquilo que caiu nas redes reconhecidas pela confraria dos cientistas. Cientistas são aqueles que pescam no grande rio... Mas há também os céus e as matas que se enchem de cantos de sabiás... Lá as redes dos cientistas ficam sempre vazias (ALVES, 2012, p 81-86).

Fiz questão de encerrar essa dissertação apresentando na íntegra, apesar de sua extensão, o texto “O que é científico? (I)”, de Rubem Alves, primeiramente, por esse proporcionar uma reflexão que permeou o meu processo na construção desse trabalho, que visa tornar-se “científico” e por corroborar as ideias apresentadas nos capítulos III e IV.

Esse autor (filósofo, educador e teólogo) transcendeu as fronteiras entre os saberes construídos dentro e fora dos muros da academia científica. Enquanto finalizava o processo de escrita dessa dissertação, em 19 de julho de 2014, ele veio a falecer. Rubem contribuiu a sua maneira para o pensamento humano diante à construção do conhecimento. Queria, com isso, prestar a minha homenagem a esse escritor, a quem considero um “xamã da educação” e um grande sábio, quem tanto influenciou a minha maneira de construir e inventar o mundo que habito.

Quando ele fecha esse texto dizendo-nos “mas há também os céus e as matas que se enchem de cantos de sabiás... Lá as redes dos cientistas ficam sempre vazias”, eu ousaria reinventar sua afirmação. Acredito que o antropólogo é o cientista que tem as ferramentas necessárias para olhar “os céus e as matas que se enchem de cantos de sabiás”.

Apesar de falarmos a uma comunidade científica específica, utilizando conceitos próprios, precisamos nos apropriar dos modos de ser, estar e pensar o mundo sob a

perspectiva dos povos ou indivíduos os quais nos propomos pesquisar, ousando olharmos para fora – tanto de nós mesmos, quanto da instituição a qual nossas pesquisas estão vinculadas. Relativizamos o mundo e aprendemos a aprender. Sendo assim, não compartilho do pensamento de Rubem quando utiliza o advérbio "sempre", ao dizer que as redes dos cientistas ficam sempre vazias. O antropólogo é um cientista que tem contribuído para que essas redes fiquem preenchidas de outros seres e saberes que não apenas peixes, já conhecidos.

Nesse sentido, encerro esse ciclo pertencente ao "país dos saberes" (como Rubem Alves chama as nossas instituições científicas), esperando que o resultado final, que aqui está, possa contribuir para o reconhecimento dos processos pelos quais estudantes indígenas têm passado durante suas formações nas nossas instituições ocidentais, bem como para novos processos de construção do conhecimento, que busquem diálogos efetivos entre saberes sensíveis e saberes científicos.

Quando estava, há certo tempo, deslocando-me em meio a meu campo de pesquisa o Professor Alfredo questionou-me "*qual é a pergunta que te ronca das tripas?*". Darci estava ao meu lado e, naquele momento, eu não soube respondê-lo. Prossegui intrigada com aquele questionamento. Hoje eu teria condições para responder ao querido professor e, então, lhe diria, lançando então a pergunta que pulsava em meu ser: "*o que é, de fato, o conhecimento?*". Aprendi a aprender e a compreender que em momento algum saberei tudo e sobre tudo. Aprendi com grandes sábios que habitam mundos distantes do país dos saberes, *kujà,* curandores, professores, mães, pais, avós, filhos, etc. Mas aprendi também com mestres, doutores e colegas que me acompanharam dentro da academia.

A Antropologia me ensinou a compreender um pedacinho daquele todo complexo que observei nas aulas, nas terras indígenas, na cidade, dentre outros lugares pelos quais transitei, buscando constantemente as perguntas e as respostas que me moviam.

Por certo tempo temi a instituição científica, devido a seus muros e fronteiras, repletos de frieza e contradições. Porém, insisti em adentrá-la sem saber ao certo o que buscava. Hoje compreendo que precisei fazer a imersão nesse universo para compreender qual era e onde estava a minha busca.

O conhecimento, para mim, é então experiência. Experiência que se constitui tanto do empirismo, quanto das teorias que já existem sobre as coisas que conhecemos. Esse habita os diferentes mundos pelos quais me desloquei constantemente, apresentando-se sob a égide dos vocábulos referentes a cada universo em questão. E o fim, não se encontra nessas páginas –

que são apenas o começo de um contexto caótico em processo de construção. Na atual conjuntura não podemos conduzir investigações que respondem inteiramente ao paradigma emergente porque estamos no período de transição. Boaventura de Souza Santos corrobora essa afirmação quando nos diz que "estamos divididos, fragmentados. Sabemos o caminho, mas não exatamente onde estamos na jornada" (2006, p 92).

No capítulo I, intitulado "Etnografia: a invenção de um discurso" apresentei o percurso da etnografia e os meus primeiros contatos com o universo kaingang. Já no capítulo seguinte, "Kaingang: o contexto da cultura", busquei elucidar a cosmologia desse povo, para que fosse possível, mais tarde, aprofundar a discussão dessa dissertação de mestrado, no que se refere à construção dos saberes, sejam esses científicos ou tradicionais.

Nesse momento, os Kaingang passam por um longo processo de reinvenção de sua cultura, com grande presença no campo da Educação, ganhando espaço nas Universidades e Institutos Federais. É importante que revisemos constantemente esses processos, procurando compreender as necessidades e os direitos dos ameríndios, para que o caminho rumo a interculturalidade seja eficaz. A experiência da relação estabelecida com Darci Emiliano me transformou, assim como reciprocamente contribuiu com o seu processo de construção do conhecimento na pós-graduação e para além dela – além da amizade que se fixou através de nossos diálogos.

Por fim, gostaria de concluir esse trabalho retomando aquele que tanto me inspirou a querer conhecer o mundo e a aprender com outras perspectivas. Iniciei o capítulo III, que discute os saberes tradicionais e científicos, citando o trecho de uma reflexão escrita pelo meu pai, intitulada "o lado sombrio do crescimento" a qual encontrei em 15 de dezembro de 2012. Foi importante esse "encontro", pois seus registros remetiam aos meus estudos naquele ano – e naquele momento em que escrevia um artigo para uma disciplina no Mestrado. Um mês antes dessa descoberta, em uma conversa com um grande amigo que ele teve, o Danilo Zenobini, fui questionada sobre "*onde se encontrava o material bruto de todas as coisas que ele escrevera*"?

Danilo compartilhou comigo a crítica que fazia ao meu pai, quanto ao fato de que ele não compartilhava suas pesquisas com o mundo e que achava que ele tinha muito a contribuir. Eu também tinha essa perspectiva, e disse para o Danilo que, para o meu pai, faltou o diálogo com os seus pares. Ele tinha um descontentamento muito grande com inúmeras questões humanas, dentre elas, a descrença na academia. Ele contribuiu muito para o próprio amadurecimento espiritual e emocional, mas não era o momento de compartilhar suas ideias

com o mundo. Talvez seja um pensamento romântico da minha parte, pensar que eu pudesse dar seguimento em algumas das coisas que ele ainda pretendia. Não tenho a grandeza que, para mim, ele tinha, mas posso dizer que sou movida por inúmeras curiosidades, provocadas por ele, sem que essa fosse necessariamente a sua intenção.

Essa dissertação de mestrado resulta desse movimento.

Dentro da academia eu me propus extrapolar os seus muros e demonstrar outras formas de pensamento e conhecimento tão importantes quanto o pensamento científico. Sem saber que meu pai já havia pensado sobre isso, meu percurso foi me guiando a buscar compreender os tipos de saberes que são construídos, dentro e fora da academia, quanto aos sistemas de cura. Ouvir, de certa forma, o meu pai naquele momento, me impulsionou a seguir adiante. Queria tanto poder compartilhar minhas reflexões, meus questionamentos e minhas angústias com essa pessoa que tanto admiro, mas compreendo que a sua ausência física faz parte do meu amadurecimento por buscar sozinha as perguntas e as respostas que tanto procuro. É para isso que fazemos pesquisa. E penso que é para isso também que ele escreveu tanto. Tanto que não pode ser compartilhado com o mundo, mas que foi o tesouro que eu encontrei levado inconscientemente por ele.

Essa dissertação é resultado também desse esforço, para não deixar nossos pensamentos e resultados de pesquisa em nossas caixinhas dentro das gavetas. Das suas as minhas reflexões, um encontro filosófico, espiritual e científico se fez!

Esse movimento, além de abarcar essas questões pessoais, as quais me levaram a problemáticas de pesquisa, também refletiu no encontro com os estudantes que contribuíram com esta dissertação. Ismael e Cleisson dão continuidade em seus sonhos, que incluem suas formações acadêmicas, a busca pelo conhecimento ocidental e a perspectiva de melhoria na qualidade da saúde nas Terras Indígenas. Eles desenham essa história que se constitui em movimento.

Darci está próximo a concluir sua pós-graduação e segue como “guerreiro da paz”, ou, como diria Darci Kopenawa, “utilizando a caneta para guerrear”. Ele escreve em seus diários de campo, bem como, sua própria dissertação, é escrita à mão, em bloquinhos - antes de ser digitalizada. A formalização de sua atuação, realizada através de sua pesquisa no mestrado, é uma das ferramentas ocidentais das quais Darci se apropria para falar para e pelo seu povo, defendendo suas convicções, bem como os direitos e conhecimentos dos povos indígenas.

O diálogo entre nossas pesquisas atuou entre três categorias de “saberes”. Buscamos a revitalização de um saber (saberes sensíveis, neste caso, saberes tradicionais Kaingang) e a

compreensão de outro saber (produzido nas instituições científicas). Por fim, essa relação resulta e contribui com os saberes que estão sendo construídos neste processo. Saberes resultantes do encontro que se constitui para além de fronteiras!

REFERENCIAIS BIBLIOGRÁFICOS

ALVES, Rubem. Entre a ciência e a sapiência: o dilema da educação. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. Dinâmica religiosa entre os kaingang do posto indígena xapecó – sc. Dissertação de mestrado: UFSC, 1998.

_____. As igrejas "crentes" entre os Kaingang. Trabalho apresentado no GT/Grupo de Trabalho Estudos Interdisciplinares Jê do Sul, na IV RAM/Reunião de Antropologia do Mercosul, em Curitiba - Paraná, entre os dias 11 e 14 de novembro de 2001.

ANDRADE, Rosane de. Fotografia e antropologia: olhares fora-dentro.São Paulo: Estação Liberdade: EDUC, 2002.

BANIWA, Gersem. Antropologia indígena: o caminho da descolonização e da autonomia indígena. In: Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. Imagem, magia e imaginação: desafios ao texto antropológico. Mana 14(2): 455-475, 2008.

CAMARGO, Sebastião Luiz. Os passos para ser kujà. In TORAL, André. EG JAMEN KY UM – textos kanhgág. APBK/DKa Austria/MEC/PNUD: Brasília, 1997. PP 87 -91

CHICAHUAL, Ximena Levil. A mobiliação mapuche no Chile. In: LUCIANO, Gersem José dos Santos, HOFFMANN, Maria Barroso, OLIVEIRA, Jô Cardoso de (Org.). Olhares Indígenas Contemporâneos II. Brasília: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas-CINEP, 2012, p. 154-176.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

CRÉPEAU, Robert. Os kamé vão sempre primeiro: dualismo social e reciprocidade entre os kaingang. In: Anuário Antropológico. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro: 2006. p.9-33.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DUBOIS, Philippe. O ato fotográfico e outros ensaios. Papirus: Campinas, SP, 1993.

FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas. Martins Fontes:São Paulo, 1987.

FERREIRA, A. B. H. Minidicionário Aurélio.Editora Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1977.

GAUTHIER, Jacques. O oco do vento: metodologia da pesquisa Sociopoética e estudos transculturais.Editora CRV: Curitiba, PR, 2012.

GONÇALVES, Marco Antônio. O real imaginado: etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch. Topbooks editora:Rio de Janeiro, 2008.

GEERTZ, Clifford. Obras e vidas: o antropólogo como autor. Editora UFRJ:Rio de Janeiro, 2009.

GUATTARI, Félix. As três ecologias. Papirus: Campinas, SP, 1990.

HAVERROTH, Moacir. Kaingang: um estudo etnobotânico: o uso e a classificação das plantas na área indígena xapecó. Dissertação de mestrado, UFSC, 1997.

KRENAK, Ailton. O lugar onde a terra descansa. ECO Rio e Núcleo de cultura indígena: Rio de Janeiro, 2000.

LANDA, Mariano Báez. Universidades interculturais no México. Um olhar antropológico. Palestra apresentada em evento de 40 anos PPGAS, UFRGS, 2014.

LATOUR, B. Reagregando o social: uma introdução a teoria do ator-rede.EDUSC: São Paulo, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem.Editora Nacional e editora da USP: São Paulo, 1970.

_____. Mito e Significado. Ed. 70: Lisboa, 2000.

MONTERO, Paula. Questões para pensar a etnografia numa sociedade mundial. In: Novos estudos. Nº 36.CEBRAP: São Paulo, Julho de 1993

MOTA, Lucio Tadeu. A denominação kaingang na literatura antropológica, história e linguística. In: Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos kaingang. EDUEL: Londrina, 2004. pp 1-16

NUNES, Rojane Brum; ROSA, Rogério Réus G. *Educação escolar indígena e/ou educação indígena: questões e possibilidades para"kainganguizar" a escola.* In: Século XXI, Revista de Ciências Sociais, v.3, no 1, p.88-119, jan./jun. 2013

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo. Paralelo 15. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

_____. Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. Brasília: Paralelo 15.Ed. UNESP: São Paulo, 2006.

PÉTONNET, Colette. Observação flutuante: o exemplo de um cemitério parisiense. In: Antropolítica: Revista Contemporânea de antropologia. (nº 25, 2 º sem 2008, n 1-2 sem 1995). EDUF: Niterói, 2009.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. Os kujà são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro. Tese de doutorado, UFRGS, Porto Alegre 2005.

_____. Mitologia e Xamanismo nas relações sociais dos Inuit e dos Kaingang. In: Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 5, n. 3, p. 98-122, jul./dez. 2011.

_____. O xamanismo kaingang: a relação dos kujà com os espíritos animais/vegetais da floresta e os santos do panteão do catolicismo popular. In: CRISTINA, Eliane. Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena.ANPUH: São Paulo 2014. pp 97 - 128

SANTOS, Boaventura de Souza. Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitanismo multicultural. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Um discurso sobre as ciências.* Cortez: São Paulo, 2008.

SABOURIN, Eric. *Teoria da reciprocidade e sócio-antropologia do desenvolvimento.* In: Sociologias, vol. 13, núm. 27, mayo-agosto, 2011, pp. 24-51, Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

SILVA, Sérgio Baptista da. *Xamanismo e ontologia entre os coletivo kaingang no Rio Grande do Sul*. In: CRISTINA, Eliane. Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena. ANPUH: São Paulo, 2014. pp 69 – 96

TOMMASINO, Kimiye. *Homem e natureza na ecologia dos kaingang da bacia do Tibagi*. In: Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos kaingang.EDUEL: Londrina, 2004. pp 145-198

TORAL, André. EG JAMEN KY UM – *textos kanhgág*. APBK/DKa Austria/MEC/PNUD. Brasília, 1997.

VEIGA, Juracilda. *Cosmologia kaingang e suas práticas rituais*. In: Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos kaingang.EDUEL: Londrina, 2004. pp 267 – 284

VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura.* Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1987

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*.Cosac Naify São Paulo, 2010.