

UNIJUÍ – UNIVERSIDADE REGIONAL DO NOROESTE DO ESTADO
DO RIO GRANDE DO SUL
DePe – DEPARTAMENTO DE PEDAGOGIA
CURSO DE MESTRADO EM EDUCAÇÃO NAS CIÊNCIAS

ETNICIDADE ENTRE OS UNIVERSITÁRIOS KAINGANG NA UNIJUÍ

Mestranda: DULCI CLAUDETE MATTE

Dissertação apresentada como requisito final à obtenção do grau de mestre. Curso de Mestrado em Educação nas Ciências, Departamento de Pedagogia, Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ.

ORIENTADOR: PROF. DR. CLAUDIO BOEIRA GARCIA

Ijuí, RS, Brasil, maio 2001

A todos “corações indomáveis”,
Kaingang ou não, que constroem e buscam
realizar projetos de “vida melhor”.

AGRADECIMENTOS

À minha família, Hilda, Eunice, Luciara e Nestor, pela sua presença, pela compreensão, paciência, confiança e estímulo.

A meu irmão, Florisvaldo Schmorantz (in memorian), que me iniciou no ofício de escrever.

A meu pai, Carlos Schmorantz (in memorian), com quem aprendi a respeitar o “outro”.

Às pessoas que contribuíram como interlocutores, com orientações, discussões; com seu ideal, com seus escritos e sua prática com populações indígenas: Professores Claudio B. Garcia, Danilo Lazzarotto, Noëlle M. P. Lechat, Paulo A. Zarth, Ruth M. Fricke; Antropólogas (os) Juracilda Veiga, Ligia T. L. Simonian, Rogério R. G. da Rosa.

Aos estudantes Kaingang, pela disponibilidade de realizar as entrevistas, as muitas conversas que tivemos e pela amizade que firmamos.

Aos professores, funcionários e estudantes da UNIJUÍ, que aceitaram contribuir expressando a sua visão do “outro” Kaingang na Universidade.

À UNIJUÍ e ao Departamento de Ciências Sociais, pelo apoio e espaço de qualificação oportunizado.

À Direção e funcionários do Museu Antropológico Diretor Pestana, sempre prontos a contribuir para a produção e divulgação de trabalhos de caráter antropológico.

RESUMO

A investigação sobre etnicidade entre os universitários Kaingang na UNIJUÍ permite afirmar que os sujeitos do nosso estudo identificam-se como Kaingang e como tal são reconhecidos pelos outros, de conformidade com o critério situacional, relacional de identificação. O critério situacional, relacional designa pertencimentos e nomeia traços de representação, marcadores de identidade. Conforme nossa investigação, identificamos os universitários Kaingang pela sua escolha identitária, por “opção”, “gosto” e “orgulho”, pela sua vontade e consciência, “sou Kaingang e pronto”. Uma identidade étnica que se expressa pela mediação de marcadores identitários como: cultura, tradição, origem, aparência, o território tradicional, a relação com os parentes, o projeto de “futuro melhor” para suas comunidades. Observamos mudanças e persistências de sinais diacríticos tradicionais de identificação étnica entre os universitários Kaingang. Ao mesmo tempo em que persistem crenças e concepções tradicionais, novas normas orientam as suas relações interpessoais e novos sentidos são dados a instituições tradicionais. A identificação como Kaingang lhes permite ingressar na Universidade, realizar a sua formação profissional na intenção de viabilizar projetos de “futuro melhor” para suas comunidades, adscrevendo-os ao seu grupo étnico ao mesmo tempo em que lhes possibilita serem estudantes universitários. A identidade étnica Kaingang, no caso dos universitários na UNIJUÍ, como “corações indomáveis”, persiste na mudança.

Na UNIJUÍ, em meio às tensões de identificação étnica dos estudantes Kaingang como emblema ou estigma, constatamos uma afirmação positiva da sua identidade étnica Kaingang e para a Universidade, além de afirmar o seu caráter de instituição comunitária, regional, coloca-se uma recomendação à ampliação e qualificação dos espaços universitários para estudantes indígenas.

ABSTRACT

The investigation about the ethnicity among the Kaingang students at UNIJUÍ allows us to state that the subjects of our study identify as Kaingang and are as well recognized by the others, according to the relational-situational criterium of identification. The relational-situational criterium designates belongnesses and appoints to representation traces ,identity markers. According to the investigation ,we identify the Kaingang students by their identity choice, as for “option” and “pride”, by their will and consciousness,” I’m a Kaingang and that’s it”. An ethnic identity which is expressed by the mediation of identity markers such as: culture, tradition, origin, appearance, the traditional territory, the relationship with the relatives, the plan of a “better future” for their communities. Hanges and persistence of traditional diacritical signs of ethnic identification are noticed among the Kaingang students. While the traditional conceptions and beliefs persist, new rules guide their interpersonal relationships and new sense is given to the traditional institutions.. The identification as Kaingang allows them to enter the University ,to carry out their professional formation with the aim of making the “better future” for their communities come true, adscribing them to their ethnic group as well as giving them the possibility to become university students. The Kaingang ethnic identity ,in the case of the students at UNIJUÍ, as “untamable hearts”, persits during the change.

At UNIJUÍ, within the ethnic identification pressures of the Kaingang students as an enblem or stigma ,we come to a positive statement of their Kaingang ethnic identity. The university, besides stating its regional community institution character , is brought to the recommendation for the widening and qualification of the uviversity spaces for the indian students.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
I – ETNICIDADE, UMA CONSTRUÇÃO SITUACIONAL E RELACIONAL	12
1. IDENTIDADE ÉTNICA, UM CONCEITO FUNDAMENTAL PARA EXPLICAR AS DINÂMICAS SÓCIO-CULTURAIS	12
2. CONCEPÇÕES OBJETIVISTAS E SUBJETIVISTAS DE IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA	15
3. GRUPOS ÉTNICOS, FRONTEIRAS DE DIFERENCIAÇÃO, MUDANÇA E PERSISTÊNCIA DAS IDENTIDADES ÉTNICAS.....	17
4. MUDANÇA E PERSISTÊNCIA DE CONCEPÇÕES, VALORES E FORMAS DE SOCIABILIDADE	19
5. O CARÁTER POLÍTICO DA IDENTIDADE ÉTNICA.....	21
6. CULTURA E IDENTIDADE ÉTNICA.....	27
7. MEMÓRIA, MITO, TRADIÇÃO E IDENTIDADE ÉTNICA.....	31
8. A IDENTIDADE ÉTNICA PODE CONSTITUIR-SE NUM ESTIGMA SOCIAL	38
II – ETNICIDADE, O MUNDO SIMBÓLICO E A LUTA PELA “VIDA MELHOR”	41
1. “CORACÕES INDOMÁVEIS”: DOS “BRAVOS COROADOS” AOS KAINGANG CONTEMPORÂNEOS.....	41
2. <i>KAIRU E KAMÉ</i> UMA DIVISÃO QUE ORGANIZA E IDENTIFICA	44

3. O MUNDO DOS VIVOS, DOS MORTOS, OS ANIMAIS E AS PLANTAS SE ARTICULAM NO RITUAL DO <i>KIKI</i>	47
4. “KAINGANG: PESSOA DE NOSSA GENTE”	52
5. A ETNICIDADE REFERENCIA A LUTA PELA TERRA NA BUSCA DA “VIDA MELHOR”	55
 III – SER KAINGANG NA UNIJUÍ: DIFERENCIAÇÃO E AUTO-REFERENCIAMENTO - MUDANÇA E PERSISTÊNCIA	62
1. TRADIÇÃO E MEMÓRIA – MUDANÇAS, PERSISTÊNCIA E OPÇÃO IDENTITÁRIA	63
2. A DIVISÃO EXOGÂMICA <i>KAIRU/KAMÉ</i> AFROUXA OS LAÇOS DE ORDENAÇÃO DA SOCIEDADE KAINGANG CONTEMPORÂNEA	86
3. HÁ UMA RESSIGNIFICAÇÃO DO CICLO DE VIDA-MORTE-VIDA ENTRE OS KAINGANG E OS ESPÍRITOS, <i>WEINKU-PRING</i> , CONTINUAM RONDANDO O SEU IMAGINÁRIO	89
4. O PROJETO DE “FUTURO MELHOR” ORGANIZA E FAZ A MEDIAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA.....	98
 IV – O “OUTRO”/KAINGANG NO MEIO UNIVERSITÁRIO	110
1. PENSANDO E DIZENDO SOBRE O “OUTRO”/KAINGANG NA UNIJUÍ.....	112
2. A PRESENÇA DE UNIVERSITÁRIOS KAINGANG NA UNIJUÍ É INTERPRETADA COMO SIGNIFICATIVA E REMETE À AMPLIAÇÃO E QUALIFICAÇÃO O ESPAÇO PARA ESTUDANTES INDÍGENAS	119
 CONCLUSÃO.....	125
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	131
 ANEXOS	135

LISTA DE ANEXOS

ANEXO 1 MAPA DE LOCALIZAÇÃO DAS COMUNIDADES KAINGANG.....	138
ANEXO 2 ESTUDANTES KAINGANG QUE FREQUENTARAM A UNIJUÍ NO 2º SEMESTRE DE 1999, ENTREVISTADOS NA PESQUISA: “ETNICIDADE ENTRE OS UNIVERSITÁRIOS KAINGANG NA UNIJUÍ”	140
ANEXO 3 “LENDAS OU MYTHOS DOS ÍNDIOS CAINGANGUES” DE BORBA (1908)	142
ANEXO 4 QUADRO DEMONSTRATIVO DAS ESCOLAS INDÍGENAS - FUNAI - P.FUNDO	146
ANEXO 5 QUADRO DEMONSTRATIVO DE ALUNOS DE ESCOLAS INDÍGENAS DA TERRA INDÍGENA DE NONOAI	148
ANEXO 6 QUADRO SOBRE SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DA TERRA INDÍGENA DE NONOAI/RS	150
ANEXO 7 CAPÍTULO VIII DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL, ART. 231 E 232 , DOS ÍNDIOS.....	152
ANEXO 8 QUADRO COM DADOS SOBRE POPULAÇÃO E SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DE COMUNIDADES INDÍGENAS/ADMINISTRAÇÃO REGIONAL DE P.FUNDO/RS	155
ANEXO 9 ESTUDANTES KAINGANG NA UNIJUÍ - FOTO	159
ANEXO 10 ESTATUTO DA AUNIS	161

INTRODUÇÃO

Os assuntos articulados no presente estudo, “Etnicidade entre os universitários Kaingang¹ na UNIJUÍ”, têm sua centralidade em questões como identidade, mudança e persistência étnica. Abordamos questionamentos que freqüentemente ouvimos a respeito das populações tradicionais, no caso os Kaingang, tais como: “ainda são índios?”, “como é a sua cultura?”, “será possível que mantenham a sua diversidade étnica, isto é, que persistam como etnias diferenciadas?”.

Os universitários Kaingang² que estudam na Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ, em maior número mediante convênio entre Fundação Nacional do Índio – FUNAI e Fundação de Integração, Desenvolvimento e Educação do Noroeste do Estado – FIDENE, desde 1992, aproximaram mais a temática da etnicidade Kaingang, tornando-a presente no cotidiano da Universidade: “são estudantes Kaingang?”, “como é ser Kaingang hoje?”. E mais especificamente, “estudar na Universidade poderá afastá-los das suas comunidades, da sua cultura?”.

Decidimos pela realização de pesquisa com universitários Kaingang, enfocando os estudantes do 2º semestre de 1999, na UNIJUÍ. Foram quatorze os

¹ Os Kaingang constituem-se em população tradicional que habita os estados do RS, SC, PR e SP. Ver mapa, anexo nº 1.

² Estudantes Kaingang que freqüentaram a UNIJUÍ no 2º semestre de 1999 e que foram entrevistados na presente investigação, anexo nº 2.

estudantes entrevistados. Com eles dialogamos buscando identificar nas suas falas as vozes dos demais estudantes Kaingang que a cada semestre, em maior número, acorrem à UNIJUÍ. Entrevistamos também pessoas da Universidade como professores, funcionários e universitários, visando a exo-identificação dos estudantes que nela ingressam como Kaingang.

Teoricamente, centramos nossos estudos sobre o processo social de constituição da identidade étnica em situação de relações interétnicas, dinâmica de mudança e condições de persistência; sobre o fenômeno da flutuação, da multidimensionalidade da identidade, sobre o seu caráter ideológico e político; a identidade étnica como emblema ou estigma, marcando a diversidade. Conceituamos cultura, discorremos sobre os debates a respeito da constituição da cultura e de como esta interage com outras culturas; como a cultura interage com a identidade étnica dando visibilidade, por suas especificidades, ao ser etnicamente diferenciado.

Procurando situar o processo de identificação étnica dos estudantes Kaingang na UNIJUÍ, reportamo-nos no segundo capítulo ao contexto cultural tradicional e histórico, a maneira de pensar e ser Kaingang, através da organização em metades exogâmicas e do ritual do *Kikikoi*³, como centrais na sua vida social e simbólica, cuja tradição e memória permitem referenciamento e elucidam crenças, valores e práticas. Enfatizamos que o movimento indígena no Brasil a partir da década de 1970, e particularmente após a Constituição Federal de 1988, evidencia o sentido político da etnicidade e que os projetos de recuperação de territórios organizam, mobilizam e estimulam à conscientização.

No terceiro capítulo nossa preocupação foi de buscar, através da pesquisa, os aspectos situacionais e relacionais da identificação étnica dos estudantes Kaingang na UNIJUÍ, pela memória que recria, reinventa, atualiza a tradição. Buscar, nas práticas atuais, critérios da sua organização social hoje, nas suas concepções e crenças atuais, a

³ Ritual do *Kikikoi*, refere-se à festa dos mortos, a principal cerimônia tradicional dos Kaingang.

sua visão sobre o mundo humano, mundo dos animais e das plantas, sobre os mortos, identificando mudanças e persistências. Também destacar que a partir dos estudos e experiências na Universidade, os estudantes, estabelecem novas relações, ressignificam concepções, valores, renovam comportamentos.

No quarto capítulo reunimos os depoimentos de pessoas ligadas à Universidade, que se relacionam com os estudantes. O que pensam e dizem sobre o “outro” Kaingang, se percebem as especificidades culturais dos estudantes, quanto a seus modos de ser e se expressar. Quais as condições que a UNIJUÍ lhes oferece. Os entrevistados formularam sugestões a propósito do espaço de estudo e de vida dos universitários Kaingang, bem como a respeito da atuação da Universidade com as populações indígenas, em termos de pesquisa e extensão.

Nossa investigação a partir do diálogo com os estudantes e demais entrevistados com quem eles estão em contato na Universidade, desenvolveu-se no sentido da identificação dos estudantes como Kaingang, isto devido à sua auto-referenciação e à referenciação pelos outros. Ocupamo-nos da sua etnicidade Kaingang porque ancoramos nossa interpretação na teoria de identificação situacional e relacional em que o critério fundamental é exclusivamente o de adscrever-se e ser adscrito a uma etnia. Os sinais visíveis desse pertencimento são aspectos secundários, expressões, resultados de escolhas de indicadores de etnicidade.

A etnicidade - produto do processo de identificação, um poderoso veículo organizatório, que não existe em si, como uma essencialidade e sim numa situação, em relação com outros sujeitos e grupos sociais - é melhor compreendida através da explicitação do significado desses sujeitos e grupos sociais se identificarem, se adscreverem a uma tal etnia e dos mecanismos que utilizam, fazendo da cultura uma estratégia, para manter ou questionar fronteiras étnicas. É pois, fundamentalmente a partir da explicitação de motivos e estratégias utilizadas pelos universitários Kaingang na UNIJUÍ que interpretaremos a sua identificação étnica.

I – ETNICIDADE, UMA CONSTRUÇÃO SITUACIONAL E RELACIONAL

1. Identidade étnica, um conceito fundamental para explicar as dinâmicas socioculturais

Por identidade étnica entendemos o processo através do qual sujeitos ou grupos pensam a si e aos outros, estabelecendo semelhanças e diferenças etnoculturais. A identidade étnica resulta da atribuição de determinadas especificidades culturais que distinguem pessoas e grupos, resultando na caracterização dos grupos e na adscrição de pessoas a um grupo com determinadas peculiaridades etnoculturais e a exclusão de outros. A identidade étnica não existe em si ou por si, mas na relação entre sujeitos e grupos sociais, contextualizados historicamente. As relações que são de oposição de características culturais, determinam as posições dos agentes que são marcadas por fronteiras de diferenciação, as fronteiras étnicas. Assim, a identidade se caracteriza como situacional e relacional.

Esta concepção tem em Fredrik Barth (1976) um dos seus pioneiros, que propõe entender o fenômeno da identidade étnica como construção social, resultado relacional entre sujeitos e grupos, e, resultado da organização destes sujeitos e grupos, a partir da lógica social estabelecida. Sua mudança e persistência dependem do processo resultante de relações mantidas entre grupos sociais e sujeitos. O sujeito reage a estas relações e lógicas através da consciência - “a identidade remete a uma norma de

vinculação, necessariamente consciente, baseada em oposições simbólicas” (CUCHE, 1999, p. 176) e através da vontade, afirmando, negando, ou recriando novos marcos de distinção, as fronteiras étnicas, que reconstituirão lógicas, limites e relações. “O que cria a separação, a 'fronteira', é a vontade de se diferenciar e o uso de certos traços culturais como marcadores de sua identidade específica” (ibidem, p. 200). Cuche (1999) tratando do caráter estratégico da identidade nos traz a posição de Bourdieu sobre identidade como não implicando necessariamente em perfeita consciência dos objetivos buscados pelos indivíduos, o que nos leva a considerar que juntamente com a consciência étnica ocorram estados de inconsciência que movem os processos identitários.

Do mesmo modo que o sujeito se auto-adscrive a um grupo étnico, excluindo outros de quem se diferencia, ele também é referenciado pelos outros. A auto-identificação tem tendência a ser considerada positivamente, o mesmo não ocorrendo com a exo-identidade. Neste processo estabelecem-se oposições, confrontos no sentido de impor uma referenciação. Conforme Cuche (1999, p. 184), “a auto-identidade terá maior ou menor legitimidade que a hetero-identidade, dependendo de situação relacional, isto é, em particular da relação de força entre os grupos de contato - que pode ser uma relação de forças simbólicas”. No que se refere à auto-identidade são os próprios membros do grupo que, de acordo com um conjunto disponível de traços culturais, escolhem aqueles que sendo distintivos, marcam os limites de diferenciação. Para Barth (1976, p. 15), “los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias 'objetivas', sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas”. A identidade étnica recorre, pois, a conteúdos culturais enquanto sinais diacríticos, que podem ser concepções, valores básicos tais como normas de moralidade e excelência, pelas quais estabelece juízos de valor, expressões, como língua, religião, costumes. Estes elementos mesmo não sendo critérios primários para definição de etnicidade são resultados de escolhas que os atores mesmos julgam significativas.

Ao realizar escolhas de especificidades culturais que considera significativas, afirma uma identidade, evidencia uma vontade de distinguir-se, uma consciência que é busca estratégica. A identidade étnica reconstrói, reinventa certos traços culturais, afirma, ignora ou nega outros. Cunha (1986) discorre sobre uma modalidade de identidade étnica de resistência, quando esta manifesta apego a alguns traços culturais, que enfatizados como forma de protesto preservam a identidade individual e do grupo. Nessas circunstâncias a identidade étnica apresenta-se como identidade em flutuação com sobreposição ou subposição de papéis e *status*. Segundo Cardoso de Oliveira (1976, p. 24-25) “... em situações de ambigüidade, (...) abrem-se diante do indivíduo ou do grupo alternativas para 'escolha' (de identidade étnica) à base do critério de 'ganhos e perdas' (critério de valor e não como mecanismo de aculturação) na situação de contato”. Conforme este mesmo autor, “(...) nos termos de uma teoria das relações interétnicas, fenômenos como as 'flutuações' da identidade étnica - graças às possibilidades abertas à sua manipulação - e o exercício da identificação (étnica) devem ser interpretados como o esforço muitas vezes dramático do indivíduo e do grupo para lograrem sua sobrevivência social” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 p. 24-25).

O caráter da identidade, de acordo com Cuche (1999, p. 193-195), frente à complexidade do social é de ser multidimensional, mista, sincrética. “O indivíduo que faz parte de várias culturas fabrica sua própria identidade fazendo uma síntese original a partir destes diferentes materiais. O resultado é, então, uma identidade sincrética (...) em função de um contexto de relação específico a uma situação particular”. Esta identidade multidimensional pode se manifestar em situações de encontro de povos, migrações, nos quais o “...indivíduo integra, de maneira sintética, a pluralidade das referências identificatórias que estão ligadas à sua história. A identidade cultural remete a grupos culturais de referência cujos limites não são coincidentes. Cada indivíduo tem consciência de ter uma identidade de forma variável, de acordo com as dimensões do grupo ao qual ele faz referência em tal ou tal situação relacional”. A identidade assim não é absoluta e sim relativa. “Mas, apesar de ser multidimensional, a identidade não perde sua unidade”.

A identidade étnica evidencia uma polissemia e fluidez, uma complexidade e flexibilidade, que conhece variações, presta-se a reformulações, a manipulações, a estratégias que podem ser chamadas de deslocamento de identidade numa dinâmica resultante da situação, do contexto relacional e das opções dos atores sociais. A identidade étnica é uma categoria eminentemente política, que nos leva a questionar, não no sentido de ser verdadeira ou legítima uma tal identidade étnica, mas sobre o que significa recorrer a esta identificação (CUCHE, 1999).

Os estudantes Kaingang na UNIJUÍ, sujeitos da nossa investigação, encontram-se numa situação nova que exige uma recomposição de identidade. Com uma identidade relativa, o que se propõe, não é saber se a sua identidade é verdadeira e legítima, mas como, por que estão na nova situação, freqüentando cursos na UNIJUÍ, identificados etnicamente como Kaingang.

2. Concepções objetivistas e subjetivistas de identificação étnica

No contexto dos debates sobre identidade étnica aparecem concepções que têm sido designadas como objetivistas e subjetivistas. Entre as concepções objetivistas temos as que atribuem a identidade à origem biológica do sujeito, ou seja, naturalizam a identidade como uma herança genética. O indivíduo teria um vínculo inato, inscrito no código genético, portanto irreversível, com o seu grupo étnico. Este vínculo estaria evidente nos caracteres físicos e psicológicos do indivíduo ligando-o ao seu grupo étnico original, caracterizando uma racialização do sujeito e de seu grupo social. Outras abordagens objetivistas entendem que há uma determinação hereditária cultural sobre o indivíduo. A identidade étnica, neste caso, seria resultado da interiorização da cultura na qual o indivíduo se socializou (CUCHE, 1999). Esta socialização, como primeira identificação, constituir-se-ia como um processo ontogênico e o mundo social objetivo e os outros significados através dos quais o sujeito realizou a sua primeira socialização, no qual e através do qual ele se constituiu, apresentam-se como o mundo sólido e confiável, sendo considerado, em geral, como o valor mais importante, porque ocorre em circunstâncias carregadas de emoção (BERGER, LUCKMANN 1983).

Estas concepções consideram como fundamental na definição da identidade, os atributos físicos e atributos culturais, as expressões da cultura, que passarão a ser indicadores fundamentais de sua identidade étnica. O pertencimento de uma pessoa a um determinado grupo étnico será definido pela sua aparência, pelos costumes que apresenta, pela língua que fala, pela religião que pratica, etc. Outro sinal visível que permite a adscrição de um indivíduo a um grupo etnocultural, será um território comum. O fato de haver nascido ou morar naquela terra, em tal lugar, de se sentir ligado a ela, passa a ser indicador de uma identidade. A dimensão objetiva, atributiva e definitiva é que identifica etnicamente. Entre as teorias que confirmam esta visão de identidade vinculada fundamentalmente à diversidade cultural empiricamente observável, como “coisas culturais”, estão correntes tradicionais da antropologia, como o evolucionismo, o particularismo histórico, o funcionalismo, o estruturalismo e a concepção marxista da cultura como sistema adaptativo de padrões de comportamentos observáveis (KEESING *apud* LARAIA, 1994).

Na abordagem subjetivista de identificação étnica, propõe-se que os critérios não sejam as dimensões atributivas, visíveis, definitivas e estáticas para o fenômeno da identidade. Entendem os subjetivistas que a identidade étnica é fundamentalmente um “sentimento de vinculação ou uma identificação a uma coletividade imaginária em maior ou menor grau” (CUCHE, 1999, p. 181). À concepção subjetivista também estariam creditadas as vinculações por ideais, interesses, mas que se restringem a representações que fazem da realidade social. A identidade étnica teria assim um caráter variável, podendo ser produzida, manipulada e extinta, sem envolver processos sociais históricos específicos.

Estas concepções são questionadas pela abordagem relacional e situacional proposta por Barth, para quem identificação étnica é adscrição, ou não, a este ou àquele grupo étnico, podendo ignorar, negar certas especificidades culturais ou utilizar outras, como sinais distintivos, para se afirmar na sua diversidade cultural. Para se identificar

eticamente serão feitas referências a aspectos objetivos e subjetivos que servem para indicar diferenças. Os sinais visíveis da etnicidade - língua, vestuário, rituais, território, etc. - conforme a teoria relacional e situacional, são escolhas, traços distintivos, os quais não sendo fundamento da diferenciação, marcam, no entanto, a distinção, porque são usados com esta intenção. Como tal poderão modificar-se, ser recriados, desaparecer para dar lugar a outras expressões, dependendo de mudanças nas relações e na situação de um grupo étnico.

A conceituação de cultura proposta por Geertz (1989), nos auxilia na compreensão da abordagem relacional de identidade étnica, à medida que coloca cultura como símbolos e significados compartilhados pelos atores, entre eles e não dentro deles. São públicos e não privados. Assim como a cultura, que não se restringe a sistemas de significados, “acontecimentos na cabeça”, essencializados, também a identidade étnica não é essencializada e sim concebida como um processo relacional que se estabelece entre as pessoas ou grupos étnicos.

3. Grupos étnicos, fronteiras de diferenciação, mudança e persistência das identidades étnicas

Barth (1976, p. 10-11) formula uma conceituação de grupo étnico como “...categorias de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos”. Esta concepção como podemos constatar, não caracteriza grupo étnico fundamentalmente pelos seus conteúdos culturais, mas como categorias de pertencimento, organização, identificação étnica. Como “...recipiente organizacional capaz de recibir diversas proporciones y formas de contenido...” (*ibidem*, p.16). Grupos étnicos são considerados como tipos de organização social.

Como tipos de organização, os grupos étnicos se relacionam com outros grupos étnicos estabelecendo relações de diferenciação e identificação. O foco de investigação não é mais o interior e a história dos grupos étnicos, mas sim as relações, os limites ou fronteiras de diferenciação que estabelecerem para com os outros grupos mantendo diferenças (BARTH, 1976).

Os grupos étnicos, no entanto, são portadores de conteúdos culturais, como conhecimentos, valores, sentimentos, crenças, normas e regras de conduta, que podem tornar-se visíveis, através de manifestações como comportamentos, maneiras de vestir, de morar, de trabalhar, de se divertir, de praticar seus rituais, de se comunicar, etc. O que significam os conteúdos culturais para a concepção relacional e situacional de identidade? Todo esse conjunto partilhado que passa a ser a especificidade cultural de grupos e sujeitos não se constitui em essencialidade, visto que muda permanentemente. Estas especificidades são transmutadas, recriadas, ressignificadas.

As fronteiras de diferenciação como marcos de sinalização étnicos, só existem em situações de contato interétnico. Portanto, o isolamento geográfico ou social não oportunizará relações de diferenciação e de identificação. As diferenças em situação de contato serão permanentemente reafirmadas e mediante condições favoráveis, persistirão, manifestando-se nos conteúdos culturais que fazem a delimitação das fronteiras étnicas (BARTH, 1976). A interação social portanto não leva à extinção da diferença e sim possibilita a diferenciação, na medida em que permite o reconhecimento e afirmação das especificidades culturais de cada grupo. O cruzamento de fronteiras não leva a sua diluição desde que a identidade se reconstitua e recrie as fronteiras de diferenciação.

A diferenciação, ou seja, os limites entre os grupos étnicos se manifestam como dificuldade de estabelecer entendimento devido a critérios de valor, de conduta, de costumes diversos. A identificação é resultado de uma reflexividade, uma consciência da diferença. Se a cultura pode existir como uma manifestação inconsciente de diferenciação, a identidade implica ao contrário em reconhecimento consciente de diferenças (CUCHE, 1999).

A cultura como um sistema simbólico, “teias de significados” (GEERTZ, 1989, p. 15), resultado, implicação de determinadas condições situacionais e relacionais, cujos conteúdos mudam, são criados, assimilados, deixados em desuso,

desdenhados, negados, uma listagem básica das particularidades culturais de um grupo não é significativa, porque estas particularidades mudam, não se constituem como substanciais e somente serão significativas aquelas que o próprio grupo elegeu como tal. Nas palavras de Barth (1976, p. 15), “los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias 'objetivas', sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas”. A cultura assim, será emblema de diferença, estratégia de identificação, produto de um processo identitário, resultado e instrumento de organização.

4. Mudança e persistência de concepções, valores e formas de sociabilidade

A mudança é mais intensa em contextos intersocietários de múltiplos contatos. Não existem grupos étnicos ou culturas que na sua dinâmica histórica mantenham as mesmas especificidades permanentemente. As especificidades culturais são temporárias e se recompõem, numa continuidade e descontinuidade. Do confronto de traços culturais, de limites culturais, haveria uma fusão, uma desconstrução e uma reconstrução de repertórios e teríamos empréstimos e rearranjos culturais. Nem dominantes absolutos na relação, nem dominados absolutos, mas culturas sempre potencializadas e atualizadas como diversas. O jogo de poder nunca sendo total não faria imposições sem resistência e reação, haveria um diálogo de culturas marcado pela reinterpretação, pela ressemantização.

A teoria do hibridismo cultural de Canclini (1997) postula a construção de repertórios culturais híbridos. Os contatos interculturais ocorreriam mediante múltiplos cruzamentos, recompondo permanentemente as fronteiras culturais. As culturas transacionariam, consentiriam, tomariam emprestados, reutilizariam elementos, sem que o específico e particular delas fosse simplesmente substituído, seriam as diferenças que não se deixariam hibridar.

A hibridação cultural resultaria de estratégias de reconversão em que ocorre uma adaptação de significados, em que o antigo e o novo se articulariam, de modo fecundo e enriquecedor, gerando expansão e diversidade.

Tommasino (1996), em estudo sobre mudanças socioculturais resultantes do contato de uma comunidade Kaingang do norte paranaense com a sociedade nacional, observa que apesar de mudanças com relação a formas de sociabilidade tradicionais como o ritual do *Kikikoi*, de jogos como *caingire*¹ e *pingirè*², seus significados não desapareceram totalmente, mas se ressemantizaram em novas formas sociais. Valores tradicionais migram para novas instituições, no caso instituições importadas. “Neste sentido, mudança e persistência são faces de um único processo: é possível perceber antigos valores nas novas formas de sociabilidade assim como formas tradicionais com novos valores e conteúdos” (*Ibidem*, p. 58). Os costumes antigos permanecem, mas modificando seus conteúdos, exemplo: os deslocamentos para diversos fins, a pesca com outros instrumentos, mesmo a cestaria e outros objetos de artesanato adquirem outras formas e são feitos de outros materiais. Ao deslocar-se, o fazem em grupos de parentesco. Nas cidades para onde vão vender o artesanato se organizam de modo semelhante aos acampamentos tradicionais. As pescarias também são oportunidade de lazer familiar ou quando a pesca é no rio, envolve um grupo de parentesco, como antigamente.

Tommasino (1996) analisa também o gosto que os Kaingang têm pelo futebol, um jogo “de branco”. Sua interpretação é que no futebol é possível a continuidade do espírito de competição dos jogos tradicionais como os “novos *turumanin*” (valentes). Também, seus valores de consumo intensivo nas festas antigas se mantêm, à medida que gastam o dinheiro que angariam no trabalho temporário, muito rapidamente, com muita comida e bebida.

¹ *Caingire*, conforme Borba (1908), é um jogo praticado entre dois grupos de arranchamentos diferentes, que consiste em arremessar cacetes curtos, um grupo contra o outro, com grande vozerio, simulando um combate, até que um dos grupos abandone o terreiro.

² *Pingirè*, conforme Borba (1908), é o mesmo divertimento *caingire*, mas praticado à noite, quando os cacetes são acesos em uma das extremidades.

A cultura em sua dinâmica relacional tende a marcar particularidades culturais. Há aspectos que mudam e outros que permanecem. Haverão novas formas de sociabilidade com valores tradicionais e significados tradicionais se expressando em novas instituições. Estas mudanças cumprem um processo característico das dinâmicas culturais de modo que não se pode fazer a apologia de culturas puras, porque não há culturas puras, nem se pode considerar culturas como legítimas ou ilegítimas. Voltemos a conceituação de Barth (1976) sobre grupos étnicos, identidade étnica e cultura. É o grupo étnico, como tipo de organização social, que permitirá marcar fronteiras, que fará escolhas de traços culturais, a partir das quais se constituirão as identidades. Portanto, é pela persistência de diferenças que se marcará a identidade, uma identidade relacional e situacional. A cultura será resultado desta situação e relações e se expressará de acordo com as escolhas de traços culturais que os sujeitos culturais fizerem. A cultura só desaparecerá quando o grupo étnico se desestruturar como organização. A noção de cultura pura não é pertinente, porque nenhum grupo se isolou de tal modo que pudesse ter constituído uma cultura fruto somente da criação própria. A trajetória de mudança cultural, que inclui novos elementos enquanto certos componentes atuais persistem, é própria de toda cultura.

O problema da autenticidade ou da legitimidade da cultura é uma armadilha, uma falsa proposição, que se fundamenta na imagem da cultura como sistema estrutural fechado (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998). A cultura não é um sistema fechado e sim dinâmico e virtual, portanto, numa situação de contato, que pressupõe circulação de significados, o grupo étnico recomporá a sua cultura em conseqüência de relações, recriará a cultura conforme seus interesses e necessidades. A cultura reconstituir-se-á como resultado de novas relações.

5. O caráter político da identidade étnica

A dimensão política é inerente à identidade étnica à medida em que esta se constitui mediante relações que contrapõem concepções, valores, crenças, costumes, opõem intencionalidades e estratégias. A identidade étnica coloca-se assim como uma

categorização que resulta, também, da confrontação de poder. Poder de impor uma visão de mundo, impor comportamentos, poder de auto-referenciar-se ou ser referenciado pelos outros, como exo-identificação. A propósito desta relação conflituosa de impor a sua categorização nos fala Bourdieu:

“As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à origem através do lugar de origem e dos sinais duradouros que lhe são correlativos, como o sotaque, são um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos. Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de divisão que, quando se impõem ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e a identidade do grupo” (BOURDIEU, 1989, p. 113).

A identificação étnica é assim processo e resultado, numa dinâmica de conflito, em construção permanente, que afirma ou nega pertencimentos, que recria, modifica significações, que denota propósitos e estratégias, sempre envolvendo a disposição de manter os limites de diferenciação.

Barth (1976, p. 42) também expressa o sentido político da identidade étnica, ao afirmar que “... pueden optar por acentuar su identidad étnica y utilizar-la para desarrollar nuevas actividades en aquellos sectores que, o no estaban presentes anteriormente en su sociedad o no estaban suficientemente desarrollados para sus nuevos propósitos”. Cuche (1999), da mesma forma, coloca identidade como estratégia para atingir um objetivo, que instrumentalizada, é ferramenta³. As estratégias devem necessariamente levar em conta a situação social e as relações estabelecidas entre os grupos. Em certas circunstâncias ocultar a identidade pretendida permite não se expor à discriminação, exílio ou massacre.

³ Nos termos de Devereux com quem Cuche (1999) dialoga, é mais do que uma ferramenta, é uma “caixa de ferramentas”.

Muitos dos movimentos e ações que podem ser observados atualmente são expressões de afirmação de identidade. Os Kaingang têm-se referenciado etnicamente para reivindicar entre outros, a demarcação e recuperação de seus territórios tradicionais. Têm buscado novas formas de organização entre as diversas comunidades Kaingang no RS e nos estados de SC, PR e SP e uma articulação interétnica e intermovimentos,⁴ visando os seus interesses e caracterizando como eminentemente política sua adscrição étnica. Também Ruben (1986) propõe a identidade étnica como protagonista principal em processos sociais históricos, que produziram formas de organização social. Pacheco de Oliveira (1998, p. 53), em uma etnologia dos “índios misturados” do nordeste, trata do “chamado processo de etnogênese abrangendo tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção das etnias já reconhecidas” e enfatiza a importância da identidade que busca no sentimento de referência à origem, reforço para a sua atualização histórica, resultando daí a força política da identidade. Cuche (1999) refere o “despertar índio” dos indígenas na América do Norte e América do Sul, nos anos setenta, como reinvenção das identidades no contexto dos movimentos reivindicatórios da época.

Com uma intencionalidade política a etnicidade desempenha a função de ideologia ao rearranjar, realçar, simplificar elementos culturais, símbolos e signos, promovendo significações novas, como sinais diacríticos, que são legitimados. A etnicidade faz da chamada tradição, ideologia. Etnicidade e cultura, nesta perspectiva, relacional e dinâmica, são privadas de substância e podem servir para resistência, podendo ser entendidas como ideologia e forma de organização política. Para Cardoso de Oliveira (1976) etnicismo é ideologia étnica, capaz de fornecer base de sustentação de movimentos sociais de qualquer tipo. Nas áreas de fricção interétnica, o etnicismo orienta populações indígenas nas lutas pela defesa dos seus direitos e interesses.

Entendemos também que o caráter ideológico da identidade étnica fica marcado no que é denominado de manipulação ou flutuação da identidade étnica.

⁴ Com movimentos dos sem-terra, dos atingidos por barragens e outros.

Neste sentido um indivíduo ou um grupo pode usar identidades diferentes, dependendo do interesse específico que pretende buscar. Esta modalidade de identificação expressa um sincretismo, conforme o necessário, visando determinados fins. Carneiro da Cunha (1986) afirma o conceito de grupos étnicos como formas de organização que respondem às condições políticas e econômicas contemporâneas, podendo servir-se de um duplo arsenal cultural, cujos traços selecionam para exibir a afiliação a um ou outro grupo. A opção ora por especificidades de um grupo e ora por particularidades de outro grupo étnico, caracterizam um sincretismo motivado por necessidades ou interesses claramente ideológicos e políticos. Cuche (1999) chama de deslocamentos de identidade o fenômeno de variação de identidades em que grupos étnicos vão assumindo diferentes identidades tendo em vista o contexto e o momento político.

Carneiro da Cunha (1986, p. 113-118) em *Parecer sobre critérios de identidade étnica*, aborda os critérios de identidade étnica que a antropologia social refuta e o critério que ela reconhece, nos permitindo enfatizar a temática desta seção, que é o caráter político da identidade étnica. Apresenta e questiona o critério de raça, ou biológico, com o incisivo argumento de que não há população alguma que se reproduza biologicamente sem miscigenação, a não ser que vivesse em completo isolamento; questiona o critério da cultura, como valores, formas e expressões, com o argumento de que a cultura não é característica primária de etnicidade e sim pode ser indicador étnico, resultado das escolhas do grupo; que a cultura pode não ser ancestral, pois que muda permanentemente. O critério de identidade étnica que afirma, reconhecido desde a década de 70, sobretudo a partir de estudos de Barth e Cohen⁵, é o que “dá primazia à identificação do grupo em relação à cultura que ele exhibe”, a cultura atual, altamente dinâmica. A cultura não como pressuposto de um grupo étnico e sim produto deste. Este critério que também no Brasil teve plena aceitação, pois todos os antropólogos que se ocuparam desta temática adotaram esta concepção, tem o

⁵ Fredrik Barth, 1969, com sua introdução à coletânea *Ethnic groups and boundaries* e Abner Cohen, 1969, com o livro *Custom and politics in urban Africa*.

seu fundamento não na origem ou tradição, que como elaborações ideológicas podem ser verdadeiras ou falsas, nem na cultura que se transmuta, mas no “único critério de identidade étnica, o de serem ou não identificados e se identificarem como tais”. Poderão haver interesses de negar essa identidade de parte dos “outros”, como também por parte do próprio grupo indígena, devido aos preconceitos contra “bugres” e “caboclos”, de modo que o sujeito poderá mudar de identidade, alterando os traços culturais que demonstra. O que fica evidenciado em toda esta argumentação sobre critérios e o processo de identificação é a sua construção eminentemente ideológica e política.

Castells (1999), ao afirmar que a construção social da identidade ocorre sempre num contexto marcado por relações de poder, propõe a descrição da identidade sob três formas e origens: a identidade legitimadora, que visa expandir e racionalizar a dominação em relação aos atores sociais; a identidade de resistência, criada pelos atores sociais em posições desvalorizadas ou estigmatizadas pela lógica da dominação, que constroem a resistência com princípios diferentes, ou opostos aos dominantes e a identidade de projeto, quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e ao fazê-lo buscam a transformação de toda estrutura social.

Como, por que e por quem são construídas as identidades está ligado ao contexto e às relações sociais, mas os indivíduos como atores sociais e os grupos sociais agindo e interagindo, escolhem, optam, preferem, constroem, também, pela mediação de seus projetos, suas identidades, criam e se recriam como seres culturais.

Ainda que interpretemos a construção da identidade de modo diverso a Castells (1999),⁶ orientados pela conceituação de Barth, identidade situacional/relacional, resultado da auto-identificação e identificação pelos outros, a

⁶ Castells propõe identidade como “ o processo de construção de significado com base em atributos culturais, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado” (p.22).

noção de identidade de projeto de Castells se adequa ao modo como estamos entendendo as ações e intencionalidades de pessoas e grupos étnicos. O projeto, no qual a identidade étnica se afirma, é um referencial significativo, traço diacrítico de identificação que leva à organização dos grupos étnicos e atores sociais. A identidade étnica é mediada por projetos que propõem um “futuro melhor”.

Por projeto entendemos " uma forma de (...) dar uma direção a conjuntos de símbolos existentes em uma cultura. Implica sempre algum tipo de seleção em função de experiências, necessidades e estratégias particulares" (VELHO, 1997, p. 108-109). O projeto tem uma dimensão consciente. Nem o voluntarismo psicológico, nem os determinismos sociais de forças históricas definem as ações dos indivíduos inconscientes. São os indivíduos conscientes, socialmente situados num campo de possibilidades que irão escolher, optar, negociar, reinventar, transformar, produzindo mudanças.

Será o interesse que determinará o que é e o que não é relevante. Interesse e projeto fazem parte de um sistema, de um plano ou planos em fluxo contínuo. O projeto organizará os atores sociais em torno de interesses e é esta possibilidade que distingue grupos sociais, enquanto unidades em relação. Atores sociais e grupos étnicos assim identificados constroem projetos. A possibilidade prática da realização, a viabilidade das ações projetadas é característica principal do projeto que considera sempre a experiência de passado ao formular a sua proposta de futuro. Na verdade o projeto unifica o passado, no qual busca o conhecimento disponível e o futuro, real ou potencial que almeja (SCHUTZ, 1979).

Cabe fazer uma observação a propósito de projeto individual e projeto social. Considerando o indivíduo na sua dimensão social, relacionalmente constituído, conforme Gilberto Velho (1997), deve-se relativizar a noção de projeto individual. Reconhece-se mesmo não existir projeto individual "puro", sem referências aos "outros", à cultura. Os projetos, levando em conta as experiências socioculturais, códigos, vivências e interações interpretadas, são socialmente constituídos. Os projetos constituem uma dimensão da cultura. Sendo capazes de aglutinar interesses

potencialmente partilhados, são públicos e estão diretamente ligados à organização social, aos processos de mudança social. Como implicam em relações de poder, são, sobretudo, políticos.

Voltando à noção de identidade mediada por projetos, queremos reafirmar a nossa perspectiva de identidade que ao se constituir e ao se reconstituir, o faz também através de projetos, articulando atores e grupos sociais com a sua cultura e intencionalidades, em ações políticas na direção da transformação social.

6. Cultura e identidade étnica

Tratar de identidade étnica exige conceituar cultura, uma vez que ambas estão em íntima relação. Cuche (1999) faz uma distinção que, para iniciar a nossa reflexão, achamos pertinente. A cultura pode existir sem consciência da identidade. Um grupo humano vive concretamente, de um modo organizado, produz e pensa, acredita e sente, sem perceber-se nas suas especificidades ou diversidade. A identidade, à medida em que remete a oposições simbólicas, será uma norma de vinculação necessariamente consciente. A identidade étnica, no processo de identificação, utiliza estrategicamente expressões da cultura, podendo modificá-las, de modo a não ter quase nada em comum com aspectos apresentados anteriormente.

Cardoso de Oliveira (1979, p. 16) nos situa nas teorias que orientam as reflexões antropológicas e conceituam cultura. Cruzando as duas tradições, intelectualista e empirista, com a perspectiva diacrônica e sincrônica, resultam duas perspectivas que “são significativas porque englobam, em sua associação binária e antinômica, todos os paradigmas reais e possíveis inscritos na matriz”. Saliente-se que há abordagens que não se enquadram nesta matriz disciplinar, não se filiam a uma ou outra tradição, que não observam ou que questionam as dicotomias, como no caso do antropólogo Marshall Sahlins, com relação às noções de estrutura e história. Seria uma reação às meta-teorias e a opção por outra modalidade de cruzamento de paradigmas.

O paradigma hermenêutico, intelectualista, diacrônico, com Geertz, se adequa à maneira como interpretamos identidade étnica, ou seja identidade situacional e relacional, que se na relação entre grupos sociais, no interior de contextos culturais. Geertz (1989, p. 24) considera cultura “como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis”, um contexto dentro do qual se explicam os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições, os processos. Como sistemas de significados a cultura não é essencializada, circula entre as pessoas. A cultura é resultado de escolhas de formas e conteúdos culturais pelos quais um grupo étnico expressa suas especificidades.

Centramos assim o nosso estudo em Geertz (1989), mais especificamente na sua obra *A interpretação das culturas*, que propõe um conceito de cultura semiótico, cultura como teias de significados, a cultura constituindo-se num conjunto de mecanismos de controle, planos, receitas, regras, instruções para governar o comportamento, que são programas culturais, não-substanciais. As banalidades empíricas do comportamento humano, a cada lugar e a cada tempo não seriam importantes e sim “os mecanismos através de cujo agenciamento a amplitude e a indeterminação de suas capacidades inerentes são reduzidas à estreiteza e especificidades de suas reais realizações” (*ibidem*, p. 57). Para Geertz, a cultura se constitui em padrões culturais, sistemas organizados de símbolos significantes, a totalidade acumulada de tais padrões, como condição essencial para a existência humana, a base principal da sua especificidade.

Para Geertz,

“(...) o pensamento humano é basicamente tanto social como público - que seu ambiente natural é o pátio familiar, o mercado e a praça da cidade. Pensar consiste não nos 'acontecimentos na cabeça' (...) mas num tráfego entre (...) símbolos significantes (...), na verdade, qualquer coisa que esteja afastada da simples realidade e que seja usada para impor um significado à experiência” (GEERTZ, 1989, p. 57).

A cultura sendo um código de símbolos partilhados, socialmente estabelecidos, não é uma essencialidade, não estando na cabeça das pessoas, é resultado de um processo intersubjetivo. A situação e as relações que estabelecemos

com os outros nos levarão a viver uma cultura, a realizar ações, a ter determinados pensamentos, costumes, sentimentos, que são imensamente variáveis e dinâmicos, pois existem entre as pessoas, circulam, e, partilhados nas relações intersubjetivas, recriam-se permanentemente.

A cultura é o elo que permite aos homens tornar-se o que intrinsecamente são capazes de ser, individualmente. A cultura constituída de padrões culturais, que não são padrões gerais, mas específicos, sistemas de significados criados historicamente, liga as habilidades inatas às atuações específicas. Apesar de “ser apenas um elemento na determinação desse curso, ela não é menos importante” (*ibidem*, p. 64). A cultura nos modela como espécie única e como indivíduo separado. É isso que nos define e o que temos em comum.

Ao mesmo tempo em que evidencia o “em comum” como ser humano, também evidencia que em situações de contato interétnico a cultura será a mediação que permitirá identificar relacionamente os sujeitos e grupos sociais nas suas especificidades étnicas de modo a sinalizar à diversidade. Os padrões significantes historicamente produzidos manifestar-se-ão com variações de significados, produzindo mudanças peculiares nos pensamentos, costumes, comportamentos. Mudanças que são mais intensas em situações de contato interétnico.

A abordagem semiótica da cultura visa auxiliar “a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido um tanto mais amplo, conversar com eles” (*ibidem*, p. 35). A antropologia é assim uma ciência interpretativa à procura de significados. A vocação essencial da antropologia interpretativa é de “colocar à nossa disposição as respostas que outros deram (...) e assim inclui-las no registro de consultas sobre o que o homem falou” (*ibidem*, p. 40-41). Os textos antropológicos são interpretações de segunda ou terceira mão, são “ficções no sentido de que são 'algo construído', ' algo modelado' (...), não que sejam falsos, não factuais ou apenas experimentos de pensamento (*ibidem*, p. 25-26). Esta interpretação não é necessariamente consensual entendendo-se a antropologia

interpretativa como uma ciência que tem o seu progresso marcado particularmente pelo refinamento do debate. A interpretação ou afirmativa etnográfica é sempre essencialmente contestável.

Será na ação social, no fluxo dos comportamentos que as formas de cultura se encontram articuladas, portanto é importante “tentar manter a análise das formas simbólicas tão estritamente ligadas quanto possível aos acontecimentos sociais e ocasiões concretas, o mundo público da vida em comum” (*ibidem*, p. 40). Tanto as dimensões simbólicas da ação social como a arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum, quanto os dilemas existenciais da vida, formas emocionalizadas da vida nos permitem mergulhar num mar de significados. A ação social é, pois, reveladora dos significados e é na ação que estes significados se reconstroem, reproduzindo a cultura.

Marshall Sahlins, em seu livro *Ilhas de história* (1994, p. 7), em consonância com Geertz, afirma cultura como sendo reproduzida na ação, “um evento é uma atualização única de um fenômeno geral, uma realização contingente do padrão cultural”. Prossegue, propondo cultura como uma ordem de significação, em que os significados são colocados em risco na ação, em que a comunicação social é um risco que pode acarretar inovações radicais.

Os indivíduos para se auto-referenciar lançam mão de sinais diacríticos da cultura, como sendo aqueles traços pelos quais se diferenciam dos outros e pelos quais se expressam nas suas especificidades e que são significativos em determinadas situações e relações sociais.

Identificar-se é ter consciência das relações de oposição, diferenciação a partir de particularidades culturais que marcam as fronteiras de diferenciação. A identidade étnica não existe em si, mas na relação com grupos sociais ou indivíduos situados e expressando intersubjetivamente determinadas concepções, valores, crenças,

comportamentos que são, na concepção de Geertz (1989), resultado da atualização de capacidades, de certos sistemas de significação, de comunicação, códigos de símbolos.

As expressões culturais podem mudar, desaparecer, recriar-se como resultado de mudanças de identidade, que mudando, persiste, mantendo fronteiras de diferenciação. A cultura não é pois uma essencialidade, suas manifestações não são imutáveis, não são permanentes. A cultura partilhada não é necessariamente ancestral e sim evidencia os sentidos que naquele momento histórico os sujeitos expressam, numa intersubjetividade e a partir dos quais se referenciam. A cultura é referente e não critério étnico. Cucho (1999, p. 201) certifica que “para explicar a etnicidade o importante não é estudar o conteúdo cultural da identidade, mas os mecanismos de interação que utilizando a cultura de maneira estratégica e seletiva mantêm ou questionam as 'fronteiras' coletivas.”

7. Memória, mito, tradição e identidade étnica

Identidade e memória são duas noções associadas. Nos termos de Le Goff (1990, p. 476), “a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar de identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje(...)”. A identidade como auto-reconhecimento remete à memória, no sentido de que este reconhecimento depende do que é lembrado, assim como o que é lembrado depende da identidade de quem lembra (SANTOS, 1998).

Para Halbwachs (1990), a memória pode ser pessoal ou autobiográfica, socialmente constituída, quando as lembranças se agrupam em torno da trajetória singular de uma pessoa, como também coletiva, quando estão distribuídas no interior de uma sociedade como imagens parciais de um grupo específico. A memória pode ser social propriamente, quando se refere à sociedade como um todo genérico, constituindo-se como história. O indivíduo participa destas modalidades de memória sendo capaz de evocar imagens coletivas, sociais, sob aspectos que lhe interessam e as

memórias pessoais que dizem respeito às suas experiências nos círculos cotidianos. A memória pessoal apoia-se na memória coletiva e a memória coletiva e social, envolve as memórias particulares, que contribuem na sua construção, sem se confundir com elas, sem ser a soma ou a combinação delas. A memória coletiva não se impõe arbitrariamente ao indivíduo que tem acesso a ela através da linguagem.

Halbwachs, coloca a memória coletiva como uma corrente de pensamento contínuo que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém.

“A memória coletiva (...) é o grupo visto de dentro, e durante um período que não ultrapassa a duração média da vida humana, que lhe é, freqüentemente, bem inferior. Ela apresenta ao grupo um quadro de si mesmo que, sem dúvida, se desenrola no tempo, já que se trata de seu passado, mas de tal maneira que ele se reconhece sempre dentro dessas imagens sucessivas” (HALBWACHS, 1990, p. 88).

Bosi (1987), tratando das concepções de Halbwachs sobre o tema, propõe que lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje as experiências do passado. Não do passado tal como foi, mas como uma lembrança construída com materiais que estão agora à nossa disposição, no conjunto das representações que povoam nossa consciência atual. As imagens que guardamos de fatos antigos, não reproduzem exatamente as experiências de outrora, porque nós não somos os mesmos de então, e porque nossa percepção alterou-se, e com ela, nossas idéias, nossos juízos de realidade e de valor.

Enfatizando a perspectiva de Halbwachs, Sepúlveda dos Santos (1998), entende que a memória nunca parte do vazio, supõe quadros sociais em construção, pelos quais o indivíduo, através das lembranças, se situa. Há um processo de atualização de representações coletivas por parte do sujeito em relação com outros sujeitos. Os quadros sociais da memória que resultam de relações intersubjetivas podem ser percebidos pelos indivíduos numa simultaneidade, uma vez que há diferentes quadros sociais da memória, uma pluralidade de memórias, como da família,

da escola, do grupo religioso, de lazer, da empresa. As várias representações coletivas em simultaneidade não estão necessariamente em harmonia, podendo ser conflitivas e estar em mudanças relativas aos diferentes grupos por meio dos quais os indivíduos se socializam e constituem suas identidades e memórias ao longo de suas vidas. Os indivíduos, com a memória de suas trajetórias pessoais, contribuem elaborando e reelaborando quadros sociais da memória.

Os quadros sociais da memória têm conteúdos de eventos, idéias, valores, sentimentos dos quais a memória coletiva se serve para recompor uma imagem do passado que se combina com o pensamento dominante de cada sociedade. Para Bosi (1987, p. 18) “Halbwachs amarra a memória da pessoa à memória do grupo; e esta última à esfera maior da tradição que é a memória coletiva de cada sociedade”.

Toda memória coletiva tendo por suporte um grupo social em interação irá veicular conteúdos com razões políticas de acordo com projetos de futuro distintos. A memória coletiva será posta em jogo na luta das forças sociais pelo poder. Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades. Tanto o que é lembrado quanto o que é esquecido e silenciado são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva (LE GOFF, 1990). Ainda, o próprio Le Goff (1990, p. 477) nos dá a dimensão política da memória coletiva: “A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens”. As identidades coletivas que a memória coletiva sustenta são assim compreendidas a partir de agregados de relações sociais, mas também da razão político-estratégica dos atores neles envolvidos (SANTOS, 1998).

Em Halbwachs (1990, p. 84) temos considerações sobre mudança e persistência da memória coletiva:

“Em todo caso, uma vez que a memória de uma sociedade se esgota lentamente, sobre as bordas que assinalam seus limites, à medida que seus membros individuais, sobretudo os mais velhos, desapareçam ou se isolem, ela não cessa de se transformar, e o grupo, ele próprio, muda sem

cessar. É, aliás, difícil dizer em que momento uma lembrança coletiva desapareceu, e se decididamente deixou a consciência do grupo, precisamente porque basta que se conserve numa parte limitada do corpo social, para que possamos encontrá-la sempre ali”.

Esta dinâmica, característica da memória coletiva, é importante considerar quando tratamos de identidades de sujeitos pertencentes a sociedades tradicionais em intenso contato interétnico.

Le Goff (1990) faz uma reflexão sobre memória étnica entre povos sem escrita que particularmente nos interessa. Considera que o primeiro domínio em que se cristaliza a memória coletiva destes povos, é aquele que dá fundamento à existência das etnias ou dos grupos de parentesco, isto é, os mitos de origem. A história dos inícios, como mito, e a tradição, informam a memória étnica que assegura desta forma a reprodução de padrões estabelecidos de comportamentos nas sociedades humanas.

A memória, como mito, numa sociedade sem escrita não é transmitida palavra a palavra, e sim é contada com variantes, versões, mesmo nos fragmentos mais estereotipados e é vivenciada com todas as obrigações e interdições que o mito impõe. A aprendizagem do mito não é mecânica ou automática, mas é uma memorização e uma vivência de “reconstrução generativa” (LE GOFF, 1990, p. 430). São atribuídas liberdade e possibilidades criativas à memória coletiva no sentido em que ela se recria para dar conta de novas situações e novas relações.

Nas sociedades sem escrita a memória coletiva mantém a coesão do grupo e parece ordenar-se em torno de três grandes interesses: a identidade coletiva do grupo que referencia certos mitos, mais precisamente os mitos de origem; o prestígio das famílias dominantes que se exprime pelas genealogias e o saber técnico que se transmite por fórmulas práticas fortemente ligadas à magia religiosa (LE GOFF, 1990). A manutenção da memória coletiva indígena se dá através da organização da comunidade que compartilha padrões culturais, esquemas significativos, símbolos que

informam todas as práticas, crenças, valores, e que permitem a persistência do grupo étnico mantendo fronteiras de diferenciação.

Nas sociedades tradicionais o mito é a forma em que se cristaliza a memória. Para Eliade (1994), o mito é uma história sagrada e verdadeira porque se refere a realidades que aí estão para comprovar a sua existência, como por exemplo, o mundo. O mito sempre é uma história de origem, dos primórdios, portanto é uma explicação e uma justificativa para a existência da realidade. Narra como, graças às façanhas de entes sobrenaturais, é criada uma realidade, seja o cosmo ou apenas um fragmento, uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. O mito descreve as diversas e algumas vezes dramáticas irrupções do sagrado no mundo. Por trás da narração “ingênua” há esquemas interpretativos que permitem aos homens dotar de inteligibilidade o seu entorno. Em razão destes entes sobrenaturais o homem é o que é hoje.

O mito fornece modelos de comportamento humano, conferindo significado e valor à existência, sendo esta uma de suas principais funções. Revelar modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas, tanto na alimentação, quanto no casamento, no trabalho, na educação, na arte e na sabedoria. O mito permite e realiza o desejável. No mito as essências se transmutam, o tempo e o espaço têm uma dimensão ideal, mágica. Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma forma de manifestação do pensamento humano, mas também compreender categorias de pensamento destas sociedades. O mito fornece esquemas de significação, o sentido das formas de conduta, nos auxilia a explicá-las, nos auxilia a compreender e reconhecer fenômenos da cultura.

O mito sempre tem um valor religioso. Certos excessos ou estranhas formas de conduta somente poderão revelar-se como fenômenos da cultura quando encarados na perspectiva histórico-religiosa. As condutas cotidianas tendo por modelo as façanhas dos entes sobrenaturais, evidenciam que o sentido religioso perpassa todas as

atividades nas sociedades tradicionais ou seja, que a realidade é percebida numa totalidade.

A mitologia, da mesma forma que a memória como tal, não se transmite com o mesmo conteúdo e forma, no curso do tempo. No processo de comunicação ela se transforma, se enriquece, se recria, por influência de outras culturas ou para se adequar a novas situações e experiências históricas. Neste sentido o mito transmutado sempre corresponde a preocupações, inquietações e desejos humanos.

Se o homem moderno pode ser considerado como constituído pela história, o homem das sociedades tradicionais se proclama resultado de um certo número de eventos míticos que precisa rememorar e reatualizar periodicamente. Assim agindo terá explicações para o mundo, sobre o seu modo de ser e, sobretudo, porque conhecendo e reatualizando os mitos é capaz de repetir o que os deuses, os heróis ou os ancestrais, fizeram nos primórdios. O indivíduo também adquire poder mágico-religioso de dominar e reproduzir um objeto, um animal, uma planta (ELIADE, 1994).

O mito permite ao indivíduo referenciar-se, como resultado de um certo número de eventos, da mesma forma a memória coletiva, as experiências coletivas, sedimentadas como tradição, permitem ao indivíduo o sentido da sua biografia. Por tradição, que nos interessa caracterizar e explicitar, para melhor compreender os processos identitários, apoiamo-nos inicialmente em Mauss (1979), vamos entender, um conjunto de elementos coercitivos e empiricamente fundados, os fenômenos sociais: científicos, técnicos, econômicos, morfológicos, religiosos, artísticos, de profissão que se apresentam como receitas, segredos, que se transmitem. A tradição está presente em toda parte, incorporada nos menores comportamentos como nadar, beber, comer, preparação de alimentos e bebidas, como a mandioca, a cerveja, o álcool, a chicha; tudo que está fundado na invenção, revelação pelos deuses, mas também fundado na história, verificado na experiência, nos efeitos sensíveis da técnica.

Pelo modo como se transmite podemos classificar a tradição de duas maneiras: a tradição oral, quando a linguagem torna acessível as experiências partilhadas; a tradição por gestos significativos, quando se transmite pela comunicação direta, confundindo-se com a imitação. A comunicação direta faz-se pela autoridade e pela necessidade. Sabedoria, moral, etiqueta, habilidades, destreza são transmitidos por provérbios, ditos, preceitos, mitos, cantos, enigmas, mas também por atos significativos, gestos simbólicos, fisicamente eficazes.

A tradição não é inércia, conformismo, resistência e aversão a novos hábitos. Ainda que se estenda a tudo, seu poder é restringido por fatores de inovação. A inovação envolve aspectos como constância dos inovadores e resistência à inovação. A ação inovadora é comum no interior das tradições. “As alterações de tradições políticas, as rupturas morais, as idéias dos indivíduos que impõem estas alterações consistem freqüentemente em simples tomadas de consciência, que são capazes de realizar, eles e seus grupos, quando compreendem suas causas profundas” (MAUSS, 1979, p. 116).

Novas idéias e novas tradições surgem também como resultado de novos fatos sociais. Importante é salientar o que Hobsbawm (1997), aponta como o fenômeno da “invenção de tradições”. Inventam-se novas tradições com uma função simbólica, ritual, ideologizada, particularmente quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas na sociedade, que debilitam ou destroem padrões sociais para os quais as velhas tradições não servem mais. As novas tradições recorrem ao passado, real ou forjado, lançam mão de velhos elementos ou inventam novos acessórios ou linguagens e utilizam a história como legitimadora das ações e como cimento de coesão grupal.

Há tradições verdadeiramente conscientes, o que consiste no saber que uma sociedade tem de si própria e de seu passado mais ou menos imediato, com intencionalidades que projetam o seu futuro. Esta consciência, interpretamos como a consciência dos indivíduos como atores sociais, cujas vivências, concepções e valores,

sedimentados individual e intersubjetivamente, transformados em acervo social e incorporados a um estoque de conhecimentos, são transmitidos como tradição, de uma geração a outra e de uma coletividade a outra.

A identidade étnica retira da tradição elementos culturais sinalizadores de diferença, que sob a aparência de serem idênticos a si mesmos apresentam outro sentido fora do contexto em que foram produzidos. A etnicidade ao manipular este sentido faz da tradição ideologia, faz da tradição um mito (CUNHA, 1986, p. 101).

8. A identidade étnica pode constituir-se num estigma social

Quando a identidade étnica se constitui num motivo para considerar o “outro” como inferior, uma pessoa má, perigosa ou fraca, ela se caracteriza como um estigma. Estigma refere-se a atributos depreciativos de uma pessoa ou de um grupo com relação aos “outros” que não são depreciados, sendo pois uma concepção relacional. O estigma é produzido quando uma pessoa, ou um grupo não se ajustam a expectativas normativas que formulamos como uma identidade social virtual, isto é, a identidade social real não apresenta os atributos que esperamos encontrar nela (GOFFMAN, 1978).

Ainda segundo Goffman (1978), há diversos tipos de estigma, de corpo, de caráter e também abominações de raça, nação, tribo e de religião. O indivíduo que possui um traço estigmatizado afasta atributos seus podendo remeter a outras imperfeições discriminatórias. É o que Heidheim (1976), refere como uma síndrome de signos associados. Uma categoria étnica apresenta um traço estigmatizado que leva à associação com outros signos.

Entre os signos de diversidade étnica que podem estigmatizar temos: a linguagem, a aparência física, a maneira de vestir, de morar, de trabalhar, o caráter e a conduta. Estigmatizado o indivíduo pode não ser considerado completamente humano

e a sua inferioridade ideologizada racionaliza muitas vezes animosidades baseadas em outras diferenças (GOFFMAN, 1978).

Diversas atitudes poderão ser tomadas frente ao estigma: não se importar com o que os outros pensam sobre si - aceitação do estigma como atitude de auto-ódio, auto-depreciação - de correção do defeito - de vitimização - de ter ganhos secundários com o estigma - considerá-lo como bênção secreta - de reafirmação de limitações dos normais - de sentir-se em exibição - de levar a extremos de agressividade - de apresentar uma capa defensiva - de apresentar insegurança (GOFFMAN, 1978). Como consequência da estigmatização, Heidheim (1976, p. 58) refere-se a dilemas de identidade, uma “neurosis de identidad”, produzida pela miserável auto-estima, como reflexo do estigma, que pode levar o indivíduo a um comportamento em que procura esconder a sua identidade estigmatizada e ostentar outra, visando com isto o acesso a bens e oportunidades sociais. A intenção de reduzir as sanções leva em muitos casos a extremos, como o relatado por Eidheim em seus estudos sobre lapões na Noruega, em que pais tomaram a decisão radical de impedir os filhos a aprender o idioma lapônico para que mais rapidamente acontecesse o pretendido processo de norueguização. Da mesma forma, sabe-se que na região sul do Brasil, região de imigração de diversos grupos étnicos europeus entre os quais alemães e italianos, esta prática foi por estes adotada, na época da 2ª Guerra Mundial, quando seus países de origem encontravam-se em guerra com o bloco dos Aliados, integrado pelo Brasil. Visando evitar a estigmatização como “bugres” ou “caboclos”, também indígenas envergonhavam-se do uso de suas línguas (CUNHA, 1986, p. 115). Esta situação levou famílias Kaingang, especialmente na época em que devido à inexistência ou número reduzido de escolas indígenas a criança necessitava freqüentar escolas não-indígenas, a considerar, não só de pouco valor, mas como negativo, falar a língua própria e posteriormente tê-la no currículo da escola dos seus filhos.

Contatos interétnicos apresentam maior estigmatização em localidades próximas de comunidades etnicamente diferenciadas. Atitudes de relativização para com outros grupos étnicos no caso de indígenas, são características de centros urbanos,

áreas afastadas das situações de contato com estes grupos étnicos. Quer dizer que em áreas de fricção interétnica observaremos o fenômeno da estigmatização.

II – ETNICIDADE, O MUNDO SIMBÓLICO E A LUTA PELA “VIDA MELHOR”

1. “Corações indomáveis”: dos “bravos Coroados” aos Kaingang contemporâneos¹

A literatura sobre o povo que milenarmente ocupou regiões do Brasil meridional, nos atuais estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, inclusive territórios na Argentina, apresenta relatos sobre seu caráter aguerrido, bravio, um povo que resistiu de muitas maneiras à colonização e à catequese e chega aos dias atuais reconhecido como grupo étnico diferenciado, os “bravos Coroados”, contemporaneamente denominados Kaingang.

Entre os diversos nomes que lhe foram atribuídos ou que foram auto-denominação, referiremo-nos a três mais frequentemente utilizados. A denominação Coroados receberam do colonizador devido a tonsura do cabelo em formato de coroa que usavam na época. Franjas até as sobrancelhas, atrás, comprido, à altura dos ombros, com o alto da cabeça raspado, num círculo. O Tenente Telêmaco Borba foi quem em 1882 introduziu na literatura o nome Kaingangue, auto-denominação do grupo com o qual trabalhava (NIMUENDAJÚ, 1982). Este nome designa “gente” “pessoa”, “homem” ou “pessoa de nossa gente” e possivelmente não foi utilizado como

¹ Conforme MABILDE, Pierre F.A.B. (1983, p. 195) em “Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da província do Rio Grande do Sul”, os padres da Companhia de Jesus reputavam os coroados de “corações indomáveis” .

auto-designação por todos os grupos, pois que efetivamente uma denominação geral ocorre somente mediante o contato. A denominação Bugre, comum na linguagem popular regional, tem a sua principal explicação na etimologia da palavra “bougre”, do francês, de origem latina, utilizada para designar os búlgaros, heréticos, sodomitas. No francês teve a mesma acepção, sendo aplicada aos índios da América no sentido de selvagem, grosseiro (CUNHA 1982, p. 127).

Entre os diversos autores que nos dão notícias sobre os Coroados ou Kaingang, temos o tenente-coronel, engenheiro belga, Pierre F.A. Booth Mabilde, que trabalhou na construção de estradas na região de Santa Cruz (RS) e permaneceu cativo de uma tribo de Coroados de 1836 a 1838 e que pelos próximos vinte e oito anos realizou observações sobre seus costumes, relacionamento entre diversos grupos chefiados por grandes caciques² da história dos Kaingang no século XIX, sobre o contato que então estabeleceram com a sociedade regional, com a Igreja e com o Estado. De Mabilde (1983, p. 89), temos uma visão que não condiz exatamente com a concepção da sua época sobre o dócil e “bom selvagem”, dizendo de sua presunção, amor próprio e persistência observou:

“A não ser nas circunstâncias de furacão e trovoada que lhes causa terror e pavor, explicados pelos efeitos destrutivos que produzem - sem poderem remediá-los e preveni-los - a sua presunção e amor próprio é sem limites. Julgam serem sobreeminentes a todos os mais e a tudo quanto lhes pode aparecer. É isso uma particularidade singular e muito notável naqueles indígenas selvagens, cujas idéias parecem, à primeira vista, ser difíceis de destruir.”

Seus escritos no livro *Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação coroados dos matos da província do Rio Grande do Sul*, fazem constantemente referência ao gênio do coroadado, como violento, perverso, impiedoso, de caráter dissimulado, desconfiado e vingativo. Um gênio tal que de acordo com Guilhermino César, em seu

² Entre os grandes caciques Kaingang do século XIX estão Nonoai, Fongue e Doble, conforme Becker (1976).

prefácio à obra de Mabilde, (1983, p. 4) os dois tipos de catequese, religiosa e leiga adotados até então de modo muito imperfeito não conseguiram “domesticar”. Reconhece no entanto, ser “variada e compósita, ao contrário do que comumente se pensa, a estrutura social do homem selvagem”.

Moreira Neto introduzindo a coletânea de *Textos indigenistas* de Nimuendajú (1982, p. 14), faz referência a escritos em que este expõe conceitos de certos setores do governo paulista em 1912, sobre os Kaingang, que denotam as relações de fricção interétnica em que se encontravam. Refere-se aos “... argumentos falaciosos implantados na mente dos governantes, políticos e na opinião pública em geral, segundo os quais os índios e, particularmente os Kaingang paulistas eram absolutamente incapazes de progresso e de civilização e, na qualidade de 'selvagens incivilizáveis' deviam ser reprimidos e exterminados à bala”. A coletânea de *Textos indigenistas* de Nimuendajú (1982, p. 44-45) na sua *Carta sobre a pacificação dos Coroados* oferece outra visão deste povo, contestando esta versão: “Os Coroados são muito simpáticos. Eles nos abraçavam, passavam a mão pelos nossos cabelos e queriam que nós nos sentássemos bem perto”. “Quando eu em certo momento me encontrava a sós com os índios puxou-me ao encontro dele (ele é um guerreiro jovem, que não fala com ninguém, chegando a virar o rosto para não ser interrogado), colocando minha cabeça no seu regaço, passando suas mãos sob meus cabelos”. Assim se nos apresentam os Kaingang “corações indomáveis”, nem idealmente terríveis, nem idealmente dóceis e mansos, mas, pessoas concretas e situadas num contexto de relações que as constituem e no qual eles se desempenham como lhes foi possível, na relação entre grupos étnicos, numa situação específica, muito tensionada que é a situação de fricção interétnica.

Na intenção de explicitar um pouco mais, aspectos do ser Coroados ou Kaingang, vamos evidenciar no II capítulo alguns traços, expressões, da sua cultura tradicional. Afirmamos a concepção de cultura como sendo, o sentido que um grupo social dá à sua existência, como uma interpretação do real, como a alternativa que

sociedades particulares escolheram para organizar, pensar suas experiências. Esta concepção de cultura à qual acrescentamos o caráter dinâmico, processual, que tanto resulta da criação quanto da difusão, da recriação de significados, orientará nossa compreensão de especificidades culturais dos universitários Kaingang que estudam na UNIJUÍ, que se auto-identificam e são referenciados como pertencentes a este grupo étnico.

2. *Kairu* e *Kamé* uma divisão que organiza e identifica

A sociedade Kaingang, de família lingüística Jê, tem na divisão em *Kairu* e *Kamé* um aspecto fundamental da sua organização e cosmologia. Os grupos Jê concebem o universo como uma totalidade, onde todos os elementos são ordenados dois a dois, uns em oposição aos outros (MATTA, 1976). É um dualismo hierarquizado, dialético, em que há uma polaridade e uma complementariedade. As metades existem numa unidade, distinguem, ao mesmo tempo em que identificam os membros de um grupo. As metades remetem ao universo, formado por pares de oposições concretas ou abstratas, numa visão de mundo dual. O critério da divisão em *Kairu* e *Kamé*, pode ser a descendência, portanto, ser uma divisão clânica, ou resultar de alianças feitas mediante casamentos, isto porque as metades são exogâmicas. A noção de descendência é referendada pela denominação das metades *Kairu* e *Kamé*, epônimos dos pais ancestrais, conforme o mito de criação³ Kaingang (VEIGA, 1994).

As metades exógamas são patrilineares e cada uma está dividida em duas seções de caracterização social diferente, assimétricas, agregadas por processos diferentes, por aliança ou por cativo. O *Kairu* se subdivide em *Kairu* e *Votor*, este assimilado por casamento e o *Kamé* em *Kamé* e *Wonhetky*, este assimilado mediante cativo. A paternidade define a linhagem da criança de ambos os sexos, decidindo também a que seção ela pertencerá. O nome que lhe será dado pelo nominador, um

³ Mito de criação Kaingang, ver anexo nº 3, “Lendas ou mythos dos índios caingangues” registrado por Borba (1908).

parente, uma pessoa mais idosa ou *kuiâ*, o xamã Kaingang, a identificará como pertencente a tal metade, subgrupo e com tal função. Para cada metade e para as funções específicas haverá nomes próprios. A paternidade é fundamental, havendo somente um genitor, que define o lugar social do novo membro do grupo. Os membros da metade do pai, serão parentes, *kaitkô*, e os da metade oposta serão os cunhados, *iamburé*, e a partir da sua filiação terão uma posição de *status* hereditária ou atribuída (VEIGA, 1994). As metades, conforme Baldus (1979), designam-se como amigos ou amigas.

Os casamentos ocorrerão preferencialmente entre as metades tribais *Kairu* e *Kamé*. Esgotadas as possibilidades dos pares clânicos nessas metades, serão buscados jovens nas secções opostas, *Votor* e *Wonhetky*. Da mesma maneira os casamentos dar-se-ão preferencialmente entre os pares *Votor* e *Wonhetky*, tolerando-se entre estes a endogamia. De acordo com Veiga (1994), isto poderia acontecer devido a que *Votor* e *Wonhetky* seriam respectivamente “não tão” *Kairu* e “não tão” *Kamé*, isto é, haveria uma distinção hierárquica entre os descendentes diretos dos pais fundadores e os que foram incorporados. A distinção entre as metades e secções será feita através de pinturas faciais. *Kairu* têm pintura de pontos, os *Votor* de círculos, os *Kamé* traços verticais e os *Wonhetky* um risco da boca até a orelha. A pintura do rosto é usada nas festas dos mortos, é feita por pessoas da categoria *péin*⁴.

Assim como a ordem humana e social, também o mundo “não-humano” é classificado, proporcionando a todos elementos deste mundo um sentido humano (MATTA, 1976). A classificação relaciona o mundo “não-humano”, exceto a terra, o céu, a água e o fogo, que não foram marcados pelos heróis míticos, com uma das metades, de acordo com a sua aparência. A classificação em *rôr*, redondo, (*Kairu*) ou *téi*, comprido, (*Kamé*) é tão importante que a língua Kaingang possui verbos distintos para o ato de carregar um objeto *rôr* ou *téi*.

⁴ Categoria social com função cerimonial entre os Kaingang.

Na organização Kaingang ainda existem categorias sociais com papéis específicos, com funções cerimoniais e que podem incluir pessoas de ambos os sexos e das duas metades, prestando serviços sempre à metade oposta e de ambos os sexos. A alguns atribuem certos poderes especiais como aos *péin*, que se ocupam com os defuntos, com o cemitério e com os viúvos/as fazendo as sepulturas, cuidando dos funerais e do resguardo e saída do luto. Durante o ritual do *Kiki*⁵ cuidam para os rezadores não se embriagar e podem circular e beber tanto no fogo dos *Kamé*, quanto no dos *Kairu*, porque usam duas marcas. O *péin* tem a sua função atribuída na nomeação. Os *Votor*, abrem e fecham os buracos no cemitério e auxiliam o *péin*, podendo tornar-se *péin*. *Votor* é função hereditária. O *Wonhetky*, tem funções ligadas à cura e à adivinhação, sendo alguns *kuiâs* e rezadores. Também esta é uma função hereditária. Os *põ'i*, são os mestres de cerimônia do *Kiki*, festa dos mortos, quando vão “comer o *kiki*”⁶, bebida feita de mel, água ou com garapa, açúcar, cachaça e água. A sua tarefa é orientar a organização e a realização da festa dos mortos. Os *tampér* são os dançarinos do *Kiki* que também se distribuem conforme a metade a que pertencem.

Não há um consenso entre os diversos autores que pesquisaram sobre a questão das subdivisões entre as metades, nem com relação as categorias cerimoniais. As subdivisões poderiam expressar diferenciações indicando antigas camadas sociais dos que se agregaram ao grupo por casamentos ou por cativo (VEIGA, 1994).

“No cotidiano, a ideologia Kaingang enfatiza as relações entre os opostos, ou 'contrários', como ideal e harmoniosa, enquanto que as relações entre os membros da mesma metade é considerada conflituosa” (VEIGA, 2000). É entre os diferentes que se estabelece a reciprocidade, nos casamentos, nos ritos, nas práticas de cura.

⁵ O *Kiki* é o ritual Kaingang em que os espíritos dos mortos recentes são expulsos do convívio dos vivos e os mortos antigos voltam para confraternizar.

⁶ Conforme Wiesemann, 1971, ko, na língua Kaingang, significa comer, usar.

3. O mundo dos vivos, dos mortos, os animais e as plantas se articulam no ritual do *Kiki*

O culto aos mortos, descrito por Baldus (1979, p.10), em seu relato sobre os Kaingang de Palmas (PR), é reconhecido por todos aqueles que realizaram estudos sobre crenças e rituais tradicionais Kaingang como centro da cultura espiritual tradicional deste povo. A festa leva o nome da bebida fermentada servida na ocasião. Pode denominar-se *Kikikoi*, a festa de comer o *kiki*. No *Kiki*, conforme a crença tradicional acontece a passagem dos espíritos do cemitério (“ruim”) para o *numbê* (“bom”). O *Kiki*, é celebrado para os que morreram entre um e outro *Kiki*. As famílias dos falecidos é que se mobilizam pelo cerimonial sendo considerados os donos do *Kiki*. O *Kiki* tem o caráter de um segundo enterro, conforme Veiga (1994, p.162), é quando os espíritos dos recém-falecidos saem dos cemitérios e vão para o *numbê*, ou *weinkupring iamõ*, a aldeia dos mortos. É também uma oportunidade dos espíritos poderem voltar à aldeia dos vivos. No *Kiki* os mortos devolvem os seus nomes à comunidade, para que estes possam novamente ser pronunciados e dados a outras pessoas. Há uma preocupação de todos os participantes do ritual para que tudo dê certo caso contrário, alguém morrerá (ROSA, 1998, p. 95).

Este ritual é marcado pela reciprocidade entre as metades *Kamé* e *Kairu*. Uma metade serve a outra, no que se refere às rezas e a outras tarefas. O *Kiki* que é uma oportunidade de recepcionar parentes de outras aldeias é ao mesmo tempo uma festa sagrada e profana.

“Durante o ritual do *Kiki*, a bebida é o marcador por excelência: os rezadores e participantes, depois que bebem do copo trazido pelas *pém*, participam do complexo oral; rezam e cantam no Kaingang arcaico, declaram os feitos passados, dialogam com os espíritos, falam sobre sexo, riem, choram, zombam de sua condição humana, duelam com os índios da outra metade” (ROSA, 1998, p. 102).

Entre as diversas comunidades Kaingang apenas uma ainda realiza periodicamente o *Kiki*. É a comunidade do Posto Indígena Xapecó ou Xapecozinho (SC). Nas demais, seus membros tornaram-se adeptos de religiões, como a católica e outras, particularmente as pentecostais. Os Kaingang católicos, são os que, mantêm mais fidelidade às crenças e práticas da religião indígena. Alguns convertidos a religiões pentecostais também participam à revelia da orientação das suas igrejas (VEIGA, 1994).

No ritual do *Kiki* o mundo dos vivos e dos mortos se articulam. Os mortos voltam à aldeia e podem rever seus entes queridos. Estes, ao mesmo tempo em que desejam oportunizar esta volta, temem os espíritos, *weinkupring*, e procuram se proteger deles aproximando-se das fogueiras, onde ficam os *kuiâs*, que vêm os espíritos e podem impedir que eles toquem os vivos, o que levaria à morte. Protegem-se também com pinturas próprias da sua seção, da sua função e do seu nome. Os pais têm medo que seus filhos durmam, pois os espíritos que vêm para o *Kiki* podem raptá-los, por isso as crianças participam do rito e também são pintadas. Os espíritos, *weinkupring*, têm medo do fogo, por isso não vão perto da fogueira, onde ficam os vivos, e sim, ficam junto do *kokéi*, o cocho onde está o *kiki*.

Como parte da celebração do *Kiki* ocorre a abertura de um buraco no cemitério, que “significaria a passagem entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos, através da qual aos espíritos seria permitido participar do *Kiki*. Parece possível ver aqui uma retomada ritual do conteúdo do mito de origem, que fala dos primeiros homens saídos da terra, *Kamé* e *Kairu*”. (VEIGA, 1994, p. 175). O mundo humano temporal e o mundo dos espíritos dos mortos são dimensões diferentes em comunicação contínua. O que acreditam sobre o mundo dos mortos ou sobre a aldeia dos mortos, o *numbê* ou *weinkupring iamô*, é que fica para o oeste, e também é ordenado pelo dualismo clânico pois é “... uma outra aldeia em que se vive como aqui, com a diferença apenas de ser uma aldeia ideal, um 'paraíso perdido' onde se preservam todas as coisas boas que eles não possuem mais” (VEIGA, 1994, p. 151), como roças, pinheiros, caça, tudo em abundância. No *numbê* os espíritos dos mortos fazem o seu *Kiki*, os *weinkupring* têm que comer, plantar, caçar, trabalhar, como entre

os vivos (ROSA, 1998). Isto corrobora a afirmação de Borba (1908, p. 7-8) sobre o lugar da outra vida, após a morte: “... terra de abundante caça, onde viverão sem trabalho caçando antas gordas, sem necessidade de correr pelos mattsos para apanhá-las pois elas mesmas se lhes virão oferecer ás suas flechas”.

A pessoa, conforme a concepção dos Kaingang, tem corpo (*hâ*) perecível e espírito (*kumbâ*) que morre mas regressa em outro ser. Os *weinkupring* dos *Kamé* e dos *Kairu* quando estão no *numbê* morrem e voltam ao mundo dos vivos, como uma criança. Conforme palavras de um jovem Kaingang de Inhacorá (RS) em Veiga (2000, p. 111) “Por isso o povo Kaingang nunca termina; ele sempre está retornando numa criança que nasce”. Veiga (2000, p. 112-113), acrescenta outro aspecto sobre a crença na reencarnação dos Kaingang, retomando o fenômeno da metempsicose já abordado por Baldus referindo-se aos Kaingang de Palmas (PR), que após sucessivas reencarnações o espírito se transformaria em mosquito ou formiga, sendo esta a última etapa do espírito que se extingue com a morte destes. Sobre a origem das almas, Veiga expõe a fala de um *kuiâ* para quem, as almas novas vêm de *Tope*. Portanto em uma etapa viriam de *Tope*, em outra se reencarnam, portanto são de ancestrais e em sua última etapa se transformam em formigas ou mosquitos. Há uma relação entre nome e alma pois quando uma criança recebe o nome de um antepassado esse reencarna nela (VEIGA, 2000, p. 111).

O espírito pode deixar o corpo durante o sono, inclusive ir à aldeia dos mortos, o *numbê*, ou ser raptado por um *weinkupring-kórég*, um espírito mau. Ao se afastar do corpo, temporariamente, deixa a pessoa doente. Se demora a voltar a pessoa pode morrer, aí o *kuiâ* tem a tarefa de restituir o espírito ao corpo, curando o doente.

O *Kiki*, conforme Rosa (1998, p. 108), “... tem, então, dois objetivos cosmológicos: expulsar os espíritos dos recém-falecidos que ficam rodeando a casa dos parentes, para o mundo deles e reunir na mesma festa os vivos e os mortos antigos, com as devidas precauções”. Se o *Kiki* não for feito, os espíritos dos mortos recentes ficam no mundo dos vivos e podem, em sonho, pedir para ir embora para o *numbê*. É no *Kiki* que eles podem ir para o *numbê*, enquanto os espíritos antigos vêm para festejar com os vivos e depois também regressam para o mundo dos mortos.

Os Kaingang têm uma ligação muito grande com os seus cemitérios, como podemos perceber, mesmo temendo os espíritos, vivem próximos dos mesmos, homenageiam os seus mortos e os têm presentes na memória (ROSA, 1998). Com relação à vida no *weinkupring iamõ*, por boa que lhes pareça, a vida na terra é considerada melhor. Viver no mundo dos espíritos é uma passagem necessária para voltar a viver nesse mundo (VEIGA, 2000, p. 180).

Rosa, 1998, conclui, a partir dos depoimentos de entrevistados na comunidade Kaingang de Xapocozinho sobre os problemas advindos da não realização regular dos *Kiki* pelas diversas comunidades Kaingang:

“Primeiro, a não realização do *Kiki* significa que os *venkupri*⁷ dos recém-mortos ficam trancados no cemitério e não conseguem partir para o *numbê*; presos ali, eles ficam rodeando as casas das pessoas, atrapalhando os sonhos, os devaneios de repouso, agourando os projetos de vida dos Kaingang.

Segundo, sem a festa dos mortos, os espíritos antigos não vêm mais brincar junto aos vivos no *Kiki*; esgota-se um dos principais motivos para que vivos e mortos se encontrem de novo para retomar as suas relações.

Por último, quando o *venkupri* não vai para o *numbê*, não vive mais com os parentes antigos, não morre no mundo dos mortos e, conseqüentemente, não renasce no corpo de uma criança, não retorna ao mundo da temporalidade.

A unidade entre os vivos e os mortos, sem o *Kiki* está quebrada, pois os vivos morrem e permanecem entre vivos e os mortos antigos não conseguem sair do mundo dos mortos (...)” (ROSA, 1998, p. 114).

O *Kiki*, numa assertiva de Gilbert Durand que Rosa nos coloca com a máxima propriedade e que nos permitimos reproduzir, tem “o único papel de domesticar o tempo e a morte e de assegurar no tempo, aos indivíduos e à sociedade, a perenidade e a esperança”. (DURAND apud ROSA, 1998, p. 115).

⁷ A grafia de *weinkupring* em Rosa (1998) aparece como *venkupri*. Optei pela escrita adotada por Veiga (2000), *weinkupring*.

Atualmente a festa do *Kiki*, conforme o observado pela antropóloga Juracilda Veiga (1994, p. 176) é realizada pela comunidade Kaingang da Terra Indígena de Xaçecó (SC) como “um ato consciente de manutenção de seus valores tradicionais”.

O mundo não-humano, os animais e as plantas, estão numa unidade com o mundo humano, numa integralidade. Os mesmos pais míticos, *Kairu* e *Kamé*, que criaram os homens também criaram as plantas e os animais e estes lhes ensinaram importantes manifestações culturais. O tamanduá-mirim, por exemplo, ensinou os homens a dançar, cantar e tocar instrumentos musicais e a predizer o sexo dos filhos. O tamanduá aparece como herói mítico e goza por isto de imunidade entre os Kaingang, que o consideram como parente longínquo. Schaden (1958) referindo-se a etnografia de Baldus afirma que a mesma imunidade existe ou existiu para uma certa espécie de formiga e para os mosquitos, insetos esses, em que conforme seus relatos, encarna-se a alma dos defuntos.

É possível às pessoas encontrar-se, relacionar-se, inclusive sexualmente, e, conversar com espíritos de animais como o leão, o tigre⁸, o tamanduá, a cobra, o gavião, o cateto, a coruja. Estes espíritos de animais, os *iangros*, podem representar *Tope*⁹, o criador de tudo e tornar-se companheiros dos homens e das mulheres e lhes dar poderes de cura, fazendo deles *kuiâs*. Os *kuiâs*, que recebem a ajuda dos *iangros*, espíritos dos animais, buscam remédios no mato e as almas que se perderam. Sem o *iangro*, o *kuiâ* pouco pode realizar. Estes espíritos de animais consentem em que seus protegidos sejam caçados pelos homens e se enraivecem quando as pessoas os destroem libertinamente ou recusam um animal oferecido a eles (MÉTRAUX, 1979).

As árvores também têm espírito, por isto, quando do corte de um pinheiro para fazer o recipiente para a fermentação do *kiki* para a festa dos mortos, é necessário um

⁸ Leão e tigre indicam animais da fauna típica local e correspondem, respectivamente, ao leão-baio e à onça.

⁹ *Tope* conforme Baldus (1979:30) “têm para Deus a palavra *tope* que indubitavelmente é a designação tupã introduzida pelos jesuítas entre os Tupi-guarani”.

ritual de danças, cantos e rezas, com o objetivo de apaziguar e enfraquecer o espírito da árvore para que ela assim possa ser derrubada. Os pinheiros, como os animais e os humanos, também vão para o *numbê* e lá podem morrer e renascer no mundo temporal, num outro pinheirinho (ROSA, 1998).

A garapa, o mel, o açúcar, a água, que também têm espíritos, reúnem-se, no entender de Rosa, “no interior do 'túmulo vegetal', misturam-se com a seiva da árvore, fermentam-se juntos, dão origem à bebida que dá continuidade à vida para os Kaingang - a fertilidade - de nome *kiki*” (ROSA, 1998, p. 10).

Esta a cosmologia dos Kaingang¹⁰, um mundo onde os seres, o espaço e o tempo estabelecem uma ritualística que remete aos mitos, à tradição, à memória coletiva, recriando constantemente o mundo real, as crenças, os valores, respondendo aos seus medos e desejos, preparando para um novo recomeço, numa dinâmica que transcendendo o cotidiano é sempre recorrente ao sagrado.

4. “Kaingang: pessoa de nossa gente”

A linguagem é condição de relação, não instrumento, e revela o mundo como estando entre as pessoas. Ela não só revela o mundo, ela cria o mundo, que é compreensão partilhada pelas pessoas. Constituindo e revelando significados, o mundo

¹⁰ Optamos por explicitar, como contexto cultural tradicional Kaingang, a divisão em metades clônicas e o ritual do *Kiki*, que propicia tranquilidade para os vivos, permitindo que o falecido se integre ao mundo dos mortos, para que possa renascer no mundo da temporalidade. Cabe no entanto uma referência a dois outros rituais muito significativos dos Kaingang, que de algum modo são interpenetrados pelas crenças já descritas e que ainda são praticados hoje por uma ou outra comunidade: A FESTA DO MASTRO ou a Festa do Kuiâ “refere-se a um primeiro tempo do mundo, quando a terra foi criada como espaço habitável pelos humanos e outros seres, e tem na pessoa do kuiâ, o xamã Kaingang, a figura central, o mediador, que realiza a ligação dos humanos com os seres do tempo primordial, obtendo os seus favores representados pela fertilidade do solo, das mulheres e pela estabilidade da terra. Em troca é homenageado em um ritual anual onde a comunidade reconhece os benefícios recebidos e agradece a proteção do kuiâ/ iangrõ através de uma festa de comensalidade e do rito do levantamento do mastro” (Veiga 2000:277) ; O RITUAL DE PURIFICAÇÃO DA(O) VIÚVA(O), também conforme Veiga (2000:278), “realizado para separar do morto recente, os vivos do grupo doméstico. Restituindo ao vivo - no caso, a (o) viúva(o) - as substâncias próprias que eram partilhadas com aquele que morreu, realiza um duplo movimento: o primeiro, restituindo ao cônjuge vivo sua energia vital desestruturada pela súbita ruptura dessa mesma energia que era, antes, partilhada com o cônjuge que morreu; num segundo movimento liberando o morto das amarras que o mantinham preso ao mundo dos vivos”.

da cultura, a linguagem também constitui as pessoas neste mundo, nesta cultura, “o homem existe (...) na linguagem” (PALMER, 1986, p. 209). “Quando o homem nasce numa linguagem determinada ela o introduz numa relação determinada com o mundo e num comportamento determinado em relação ao mundo” (ARAÚJO DE OLIVEIRA, 1996, p. 236). Ela o introduz na cultura, como a maneira de significação do mundo.

A linguagem constituindo mundos e pessoas o faz de modo diferenciado. Palmer (1986, p. 209) busca em Gadamer a assertiva: “... uma tradição vê o mundo diferentemente de outra. Os mundos históricos no decurso da história diferiram uns dos outros e do mundo de hoje. No entanto, o mundo é sempre humano, isto significa que ele é um mundo lingüisticamente criado que está presente em todas as heranças”.

Esta concepção de linguagem pode ser adequada ao considerarmos grupos étnicos sob a perspectiva da língua, enquanto condição de organização, de auto-identificação e referenciamento pelos “outros”. Salazar (1991) coloca a língua como decisiva à identificação do grupo étnico. Faz uma reflexão sobre o espaço lingüístico em situação de relações interétnicas de minorias, ou culturas indígenas com a cultura do branco colonialista e observa que nessas circunstâncias, essas línguas são negadas e marginalizadas. A colonização vai acompanhada de uma imposição religiosa, de uma nova ordem econômica, política-administrativa, de uma imposição cultural e lingüística na maioria dos casos. As populações colonizadas terão na sua língua a força que ela representa na identificação, porque ela encerra formas de resistência.

A língua, um campo onde a identidade coletiva e a percepção da realidade são reformulados constantemente, tem grande potencial para propósitos político-práticos. Este é o poder da língua, que significativa, revela vivências, situações, relações, é expressão de diferença, é estratégia, emblema de autonomia.

No caso de integrantes de um grupo étnico não serem mais falantes da sua língua tradicional, que perderam por imposição da língua do grupo dominante de contato, a nova língua imporá seus significados e o grupo, na luta por manter a sua identidade étnica, poderá recriar suas diferenças diante dos outros, através de novas

instituições, novas significações, optando por outros sinais étnicos, alterando, assim, os marcadores de etnicidade.

Os Kaingang como grupo étnico diferenciado falam, na sua maioria, uma língua pertencente ao tronco lingüístico Macro-Jê, família lingüística Jê, com cinco dialetos regionais. De tradição oral, a língua Kaingang, a partir da década de 70, passou a ser estudada nos currículos das séries iniciais de algumas escolas Kaingang. Desde então publicaram-se livros didáticos na língua Kaingang resultado do esforço de alguns especialistas, entre eles, a lingüista Dra. Ursula Wieseemann do Summer Institute of Linguistics, de monitores e professores bilíngües¹¹ Kaingang. Atuando em escolas das suas comunidades os monitores bilíngües têm produzido um material básico para o seu trabalho, como cartilhas, livros de leitura com histórias tradicionais, livros de história do povo Kaingang. Um dicionário Kaingang/Português e Português/Kaingang, com elementos da gramática Kaingang foi produzido por Wieseemann em 1971.

Ensinada em escolas Kaingang que são em número de 35 no RS, atendendo um número de aproximadamente 3.406 alunos¹², a língua Kaingang passa agilmente de língua oral para língua escrita, ainda que o ensino bilíngüe nas escolas Kaingang do Estado não apresente uma proposta especialmente diferenciada e uma unidade metodológica. A falta de professores Kaingang bilíngües, ou então a contratação de pessoal não qualificado para a função dificultam avanços neste processo.

As comunidades Kaingang têm sido apoiadas na busca da qualificação do ensino nas suas escolas, tanto com relação à formação e especialização de professores,

¹¹ Monitores bilíngües formados na Escola Normal Clara Camarão, depois denominada Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão, que funcionou na área indígena de Guarita (RS), no início da década de 1970. Formou três turmas. De 1993 a 96 formou-se uma turma de professores indígenas bilíngües em nível de 2º grau, no Curso Supletivo de Magistério para Formação de Professores Indígenas Bilíngües em Nível de 2º Grau em Bom Progresso(RS).

¹² Dados conforme quadros demonstrativos das escolas indígenas – ano 2000 – FUNAI/Passo Fundo/RS, anexo nº 4 e quadro demonstrativo de alunos de escolas indígenas da Terra Indígena de Nonoai, anexo nº 5.

quanto na produção de material didático e na infra-estrutura material. Entre estes parceiros estão universidades, igrejas, organizações não-governamentais que viabilizam cursos, encontros e publicações. Estes organismos cooperam interagindo também com setores oficiais como Fundação Nacional do Índio, Núcleo de Educação Indígena da Secretaria de Educação do RS e Conselho Estadual dos Povos Indígenas ligado à Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social, os dois últimos constituídos em fóruns de discussão e proposição para a educação indígena.

Escolas diferenciadas, com uma proposta de educação específica para as comunidades Kaingang, sinalizam um novo tempo para a identidade Kaingang. Escolas em que a língua Kaingang é componente fundamental do currículo, que também direciona os demais conteúdos no sentido de estudar a realidade, história e cultura Kaingang, de focar a realidade mais ampla a partir do seu lugar, na sua situação e relações que estabelecem, apontam para uma educação de afirmação da identidade Kaingang. Uma identidade que valorada positivamente tem na língua a sua afirmação, que nomeando, designa “Kaingang: pessoa de nossa gente”.

5. A etnicidade referencia a luta pela terra na busca da “vida melhor”

Os Kaingang no Rio Grande do Sul viviam em contato restrito com a sociedade nacional até o século XIX, quando frentes de colonização passaram a avançar cada vez mais sobre seus territórios tradicionais, localizados na região norte do estado. Os Kaingang eram temidos, pois eram considerados bravos e guerreiros. Entre 1848 e 1849 foram criados os primeiros aldeamentos de Guarita, Nonoai e Campo do Meio (BECKER, 1976, p. 64). A catequização os “amansaria” e a sua concentração em aldeias, em espaço delimitado, disponibilizaria terras na região, considerada perigosa devido a sua presença. Apesar dos aldeamentos, as hostilidades continuavam. Outras estratégias foram utilizadas para submeter os indígenas, como donativos de roupas, mantimentos, utensílios domésticos, instrumentos de trabalho, seu aproveitamento em

trabalhos braçais e nas milícias, particularmente na repressão a outros grupos Kaingang. Aos poucos restringiram-se os conflitos entre parcialidades de diversos caciques, entre indígenas e regionais.

Com a criação do Serviço de Proteção aos Índios - SPI, órgão federal, em 1910, inaugurava-se um novo período da chamada proteção oficial aos indígenas pelo Estado, com uma política de “pacificação” e tutela. No Rio Grande do Sul, como resultado desta política as comunidades indígenas tiveram seu espaço novamente reduzido. A nova discriminação e/ou demarcação de terras a partir de 1910 estabelecia como terras indígenas no RS mais ou menos 92.000 ha. A situação destas comunidades por diversas décadas foi de confinamento em suas reservas, que devido às suas riquezas naturais e extensão, eram alvo da cobiça, particularmente de madeireiros da região, de ervateiros, de granjeiros, de agricultores sem-terra e do próprio estado do RS, que avançavam sobre estes territórios. Novo processo de expropriação se instala quando em 1949 foi criado, pelo governo do estado do RS, em terras da área indígena de Nonoai, um parque florestal, com uma extensão de 19.998 ha. e igualmente da área indígena de Serrinha, também para um parque florestal, são retirados 6.623 ha. No início da década de 60 o governo do Estado do RS realizou uma “reforma agrária”, doando terras indígenas para agricultores sem-terra. Isto aconteceu nas áreas de Inhacorá, Nonoai, Votouro, Cacique Doble e Guarani. As áreas de Monte Caseros¹³, Ventarra, Serrinha e Lagoão foram totalmente usurpadas. Em Inhacorá o governo do Estado criou uma estação experimental agrícola. As terras indígenas discriminadas e/ou demarcadas no Estado, a partir de 1910, tiveram sua área reduzida entre 1949 e 1962 em mais de 50%. (SIMONIAN, 1980). Em Iraí, uma área de mato junto ao Rio do Mel, ocupada durante décadas por uma comunidade Kaingang, foi expropriada pela Prefeitura Municipal, em 1979, para criação de um parque florestal municipal.

¹³ A reserva de Monte Caseros, com 1003 ha., foi abandonada em 1927, por razões ignoradas, também se desconhecendo o destino que o Estado deu às terras deste aldeamento (Simonian,1980).

As relações que a população Kaingang estabelecia, com setores oficiais e população regional, caracterizavam-se como um colonialismo interno nos termos em que Cardoso de Oliveira (1978, p. 133) coloca: redução no mais das vezes drástica de seu território, perda da autonomia tribal, relativa dependência econômica e emergência de diferentes formas de processos sociopáticos. A dependência econômica no caso de algumas comunidades Kaingang no RS foi quase total e a expropriação de riquezas, particularmente da madeira, o arrendamento de terras indígenas por granjeiros da região, completam o quadro de exploração. A propósito da forma como a própria ação indigenista oficial foi conduzida, no sentido de se pretender auto-financeável, organizando a economia das comunidades indígenas como “empresas”, sem que os indígenas tivessem o *status* de assalariados ou acionistas, orientadas à satisfação de uma política indigenista, cabe o questionamento feito por Cardoso de Oliveira: “indigenismo ou colonialismo”? (1978, p. 132).

Na intenção de libertar-se das mais diversas formas de expropriação, exploração, dominação¹⁴ e melhorar suas condições de vida, diversas comunidades se mobilizaram no contexto do movimento indígena que ocorre a partir da década de 1970. A mobilização mais expressiva foi em torno da recuperação de territórios. Recorreram à etnicidade, ao sentimento de ser e querer continuar sendo Kaingang, colocando o território como condição fundamental para sua persistência enquanto comunidades etnicamente diferenciadas. Estas lutas, na disputa de espaços físicos e espaços de auto-determinação, entendemos que afirmaram o seu pertencimento étnico, evidenciaram intencionalidades, interesses, afirmando o caráter político da identidade étnica.

Optamos por abordar os casos de Nonoai por ser a comunidade que deflagrou esta modalidade de mobilização no estado do RS; Iraí, por ser uma comunidade que

¹⁴ Em algumas comunidades as lideranças tiveram atitudes que Cardoso de Oliveira (1978) denomina sociopáticas, como é o caso do arrendamento de terras e venda de madeira das áreas indígenas em benefício próprio.

após a homologação do processo de criação da área indígena, realizou a ocupação e auto-demarcação da terra e as áreas de Serrinha, Ventarra e Monte Caseros porque estando totalmente expropriadas implicaram não só em ações oficiais, cumprindo o estabelecido pela Constituição Federal de 1988, mas também em um esforço de articulação muito expressivo das comunidades indígenas em conjunto com entidades indígenas e indigenistas.

Nonoai foi a primeira comunidade indígena a se revoltar, segundo Simonian (1981), devido a “situação conflitiva continuada” que lhes foi imposta no decorrer de diversas décadas, entre 1940 e 1970. Perderam suas terras para instalação de um parque florestal, para posseiros indígenas¹⁵, posseiros “brasileiros”, arrendatários, que transformaram seus arrendamentos como se propriedades fossem; para roças do Posto Indígena, prepostos do órgão oficial de tutela, roças estas que aproveitavam a mão-de-obra indígena no sistema de “panelão”¹⁶ após, para granjas mantidas pelo Departamento Geral do Patrimônio Indígena, também da FUNAI. Perderam suas terras para a implantação de uma pseudo-reforma agrária igualmente promovida pelo estado do RS. Este processo de expropriação dos territórios dos Kaingang de Nonoai impôs condições extremamente conflitivas com situações de tensão, opressão, exploração, confrontos e mortes.

Numa mobilização que envolvia diversas organizações, como o Conselho Indigenista Missionário - CIMI, ligado à Igreja Católica, a Associação Nacional de Apoio ao Índio - ANAÍ, uma organização não-governamental com diversas seções no Brasil, e a comunidade indígena de Nonoai, passaram a denunciar a situação opressiva vivida pela comunidade e reivindicar soluções. As ações se intensificaram depois da promulgação do Estatuto do Índio, Lei 6.001 de 19.12.1973, que suprimia a possibilidade

¹⁵ Posseiros indígenas refere-se àqueles indígenas que expropriados de suas terras passaram a ocupar terras de outras comunidades indígenas. Como exemplo, quando foram extintas as áreas indígenas de Serrinha, Ventarra e Monte Caseros, seus ocupantes foram transferidos para outras áreas indígenas.

¹⁶ O sistema de “panelão” consiste na utilização da mão-de-obra indígena nas roças do posto indígena em troca de comida e ocasionalmente algum instrumento de trabalho ou peça de vestuário.

de arrendamento de terras indígenas. Em 1976, indígenas e setores de apoio montaram um pré-programa de ação política que expressava de modo eloqüente e significativo o clima e o pensamento daqueles dias. Os anos de 1976 e 77 foram de intensa preparação. Venceram conflitos internos, confronto com a FUNAI e firmaram alianças. O movimento avançava às outras áreas indígenas também intrusadas ou com arrendamento. A “união de todos os indígenas” era pregada pelos guerreiros de Nonoai, como um prenúncio de lutas e conquistas. Em 1978, com o apoio de outras comunidades indígenas, das entidades indigenistas, tacitamente da própria FUNAI e do exército, unidade de Passo Fundo, deflagrou-se a expulsão dos posseiros de Nonoai. A liberação total da área, no entanto, até hoje não está concluída, pois ainda lá permanece, na localidade denominada tradicionalmente de Capão Alto, uma empresa, a Companhia Agropastoril Alto Uruguai, representada presentemente pelo seu sócio-gerente Ademar Dall'Asta, com uma área de 1.100 ha (ROSA, 2000). Há também uma antiga posse, que formou o povoado de Taquaruçuzinho, com uma área estimada em 800 ha., para ser solucionada. A 4a. Seção Planalto, um loteamento de 2.499 ha realizado pelo governo do estado do RS para agricultores sem-terra na década de 1960 (SIMONIAN, 1980), reconhecida pelo próprio governo do Estado como terra indígena, teve a sua devolução definida através de uma ação administrativa do governo estadual. Está progressivamente sendo reintegrada à terra indígena de Nonoai, mas o processo não está concluído. Os esforços no sentido de consumir o movimento de 22 anos, ainda prosseguem, evidenciando a convicção de que a terra é fundamental para uma sociedade Kaingang persistir¹⁷.

A comunidade Kaingang de Iraí (RS), que há diversas décadas ocupou uma área às margens do Rio do Mel, junto ao balneário de águas termais daquela localidade, foi expropriada em 1979, pela Prefeitura Municipal de Iraí que criou no local um Parque Municipal. O espaço ocupado pela comunidade Kaingang foi

¹⁷ Ver dados sobre a situação fundiária atual da terra indígena de Nonoai em anexo de nº 6.

restringido a uma área de 1 ha e ali viviam, numa situação insustentável, 74 famílias, perfazendo um total de 295 pessoas. Como se mantinham basicamente da venda de artesanato aos turistas, não tinham mais de onde retirar a matéria-prima e o número de pessoas excedia o espaço que tinham por moradia. Iniciaram então a mobilização no sentido de recuperar a área de que dispunham anteriormente, calculada em 280 ha. Muitas reuniões, muitos atos de reivindicação, muitos contatos e viagens, apoio de organismos pró-movimento indígena. Em 1985 a FUNAI elaborou um laudo antropológico em que reunia argumentos e provas dos direitos da comunidade Kaingang de Iraí àquela área. Passaram-se anos e a luta continuava no sentido de reivindicar e confirmar os direitos indígenas à posse das terras ocupadas pela prefeitura municipal de Iraí. Em 1992 foi assinada, pelo governo federal, a portaria de demarcação da área. A comunidade no limite das suas expectativas e temendo o prolongamento de prazos para concretização da demarcação, decidiu fazer a auto-demarcação. Apoiada por outras comunidades Kaingang, pela Organização das Nações Indígenas do Sul e por entidades indigenistas, em agosto do mesmo ano procedeu no lançamento do marco simbólico de demarcação das terras e passou a realizar a auto-demarcação, tomando posse da área que se encontrava ocupada, pelo parque municipal, por posseiros e por um aeroporto. Em outubro de 1993, quando encerrava o prazo fixado pela Constituição Federal de 1988¹⁸ para demarcação das terras indígenas, o governo federal assinou a homologação da área.

Em seus depoimentos os Kaingang de Iraí justificavam o seu apego àquela terra¹⁹. que era de seus ancestrais, porque ali está o cemitério dos antepassados, porque a terra é como uma mãe, por isto não dá para separar-se dela, vendê-la ou comprá-la (ROSA, 1993).

¹⁸ Cap. VIII da Constituição Federal, art. 231 e 232, Dos Índios, anexo nº 7.

¹⁹ Ver dados sobre a situação da terra indígena de Iraí em anexo de nº 8.

As áreas indígenas de Monte Caseros, Serrinha e Ventarra, todas criadas em 1911, expropriadas e extintas até 1962, tiveram seus territórios devolvidos mediante a Constituição Federal de 1988, que garante às populações indígenas a recuperação de terras de ocupação tradicional. Monte Caseros havia sido desocupada pelos indígenas em 1927, por razões não esclarecidas. Serrinha perdeu progressivamente suas terras para um parque florestal, para posseiros que as ocuparam e tiveram ratificação do Estado do RS e finalmente para uma pseudo reforma agrária em 1962. Ventarra foi extinta em 1962 para fins de “reforma agrária” (SIMONIAN, 1980). A homologação da devolução de terras de Monte Caseros e Ventarra para as comunidades Kaingang ocorreu em 1998 . Com relação a Serrinha o processo encontra-se em andamento²⁰.

A recuperação dos territórios tradicionais foi resultado de reivindicação e intensa mobilização por parte das comunidades e lideranças indígenas, particularmente de seus antigos moradores que protestaram, denunciaram, se articularam com organizações diversas, buscando seus direitos territoriais decorrentes da sua condição étnica, histórica e legal.

A luta pela territorialização produz condições fundamentais para grupos étnicos se caracterizarem como tal, reforça a organização, leva à afirmação e ressignificação de traços identitários, recupera a sua história. Suas conquistas legal, antropológica e eticamente reconhecidas os afirmam, perante si mesmo e frente aos outros, como etnicamente diferenciados e respeitados.

²⁰ Anexo nº 8, sobre a “Situação fundiária das terras indígenas” quadro resumo da FUNAI, P.Fundo, 1999.

III - SER KAINGANG NA UNIJUÍ: DIFERENCIAÇÃO E AUTO-REFERENCIAMENTO - MUDANÇA E PERSISTÊNCIA

Os estudantes Kaingang que freqüentam cursos na UNIJUÍ¹, o fazem mais sistematicamente a partir de 1992. Progressivamente foram aumentando em termos de número. No segundo semestre de 1999, que é o período enfocado pela nossa pesquisa, foram um total de dezessete estudantes matriculados, provenientes de diversas comunidades Kaingang do RS e Paraná. No semestre em questão, dois estudantes interromperam o curso antes da realização das entrevistas e um estudante não se dispôs a participar da pesquisa, portanto, o estudo aconteceu com quatorze estudantes. No anexo nº2 temos uma relação dos estudantes entrevistados, bem como a discriminação das localidades de onde são oriundos, o curso que realizam, o semestre em que se encontram. Com relação aos cursos que freqüentam, conforme mencionaram nas entrevistas, as suas opções foram por aqueles que podem de imediato atender necessidades e interesses das suas comunidades como: enfermagem, nutrição, agronomia, direito, letras e informática.

A decisão dos estudantes Kaingang freqüentarem cursos da UNIJUÍ deve-se à inserção da FIDENE junto às populações indígenas do RS desde a década de 1970, e, mais imediatamente, devido ao convênio firmado, em 1992, entre FIDENE e FUNAI,

¹ Foto de estudantes Kaingang na UNIJUÍ, anexo nº 9.

que cobre os custos das mensalidades, presentemente em 50% sob responsabilidade do órgão oficial e 50% sob encargo da FIDENE. Como garantia de que os estudantes possam custear despesas de estadia, em 1997, a FIDENE intermediou junto à “*Obra Diacônica de Stuttgart*”, na Alemanha, a concessão de bolsas de manutenção, que chegaram a beneficiar 18 estudantes. Os estudantes que se mantêm regularmente nos cursos permanecerão com as bolsas até concluir a graduação. Dos estudantes que participam desta pesquisa, oito são beneficiados com as bolsas de manutenção.

Os estudantes indígenas que freqüentavam cursos na UNIJUÍ, em março de 1999, criaram a Associação Universitária Indígena do Sul - AUNIS² com o objetivo de congregar os estudantes indígenas que cursem universidades nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, visando a sua organização e mobilização, no sentido de buscar o atendimento de necessidades e interesses dos seus associados.

1. Tradição e memória – mudanças, persistência e opção identitária

Iniciamos com uma assertiva de Le Goff (1990, p. 476) no sentido de que “a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje...”, porque nós nos reconhecemos de acordo com o que lembramos, numa relação de diferenciação com os outros. A memória vai apresentando ao indivíduo ou ao grupo, quadros de si mesmo que se desenrolam no tempo, de tal modo que ele se reconhece nessas imagens sucessivas (HALBWACHS, 1990). Memória, também na acepção de Halbwachs, não do passado como foi, mas como lembrança reconstruída com idéias e imagens de hoje, como conjunto de representações que povoam a nossa consciência atual. O que lembramos, com sentido de continuidade e permanência ao longo do tempo, memória do passado, mas numa construção coletiva do presente.

² Estatuto da AUNIS, em anexo nº 10.

Lembrando nos situamos, estabelecemos relações, nos diferenciamos e nos auto-referenciamos.

Nas sociedades tradicionais, sem escrita, a memória coletiva fundamenta a sua própria existência. A memória sobre os inícios, contada pelos mitos é uma memória que compartilha padrões culturais, esquemas significativos, que informa conceitos, crenças, valores e práticas. A memória coletiva de eventos, idéias, valores, sentimentos, experiências, articula a memória do grupo como tradição. A tradição como sedimentação das experiências vividas, dos costumes antigos e da memória coletiva, ou como tradição que parece, ou é considerada antiga, ainda que seja recente, quando não é inventada, nos termos de Hobsbawm (1997), permite aos sujeitos construir os sentidos das suas autobiografias.

Entendendo as experiências, as manifestações culturais que os estudantes relatam, como indicadores de especificidades da cultura Kaingang, sinalizadoras da articulação das suas memórias autobiográficas com a memória coletiva da comunidade, do caráter social das memórias pessoais, sistematizamos as mesmas em unidades de significado, conforme segue: intenso contato com a “natureza”, língua, relações familiares, crenças, rituais e hábitos alimentares.

Ressalvamos a aceção de que em si a tradição ou a memória de padrões culturais ou de experiências de vida nas reservas, de contato com a “natureza”, sejam critério de definição étnica. Estes elementos como outras expressões identitárias são significativas porque servem para a identificação. Nesta pesquisa estamos buscando enfatizar na tradição, na memória dos estudantes, aqueles aspectos que possam fazer sentido para inscrevê-los ao grupo étnico Kaingang, de modo a auto-identificar-se, motivados pela vontade, consciência e opção de pertencimento.

As lembranças de infância dos estudantes remetem às reservas indígenas onde viveram em intenso contato com a “natureza”. Exceto três dos entrevistados, sendo filhos de pai não-indígena, em certos períodos, não moraram em área indígena.

Entendemos que estas relações com a “natureza”, carregadas de emoção, sejam muito marcantes no referenciamento e estabelecem um vínculo entre o lugar e a identidade, entre o simbólico e a identidade. Para interpretar esta vinculação é necessário entender o conceito de “natureza” para os Kaingang. Distintas representações perpassam culturas e formas de organização social de modo que cada uma delas têm uma maneira própria de representar, interpretar e agir sobre o “meio natural”. Mais do que a sua representação e relação com o “meio natural” também faz parte deste conhecimento a maneira como representam, organizam e legitimam as relações dos homens entre si e deles com a “natureza”. A mata, os rios, os animais silvestres, os “fenômenos naturais” têm outro significado dado pela cosmologia Kaingang, que não separa radicalmente cultura e “natureza”, na medida em que afirma que todas as coisas têm espírito, que há uma equivalência entre humanos e não-humanos, que permite trocas entre humanos e animais, que humanos podem se transformar em animais e que animais podem ser vistos como humanos. O caráter anímico da cosmologia Kaingang fica evidente nas invocações que fazem às árvores e outras plantas e no diálogo que estabelecem com seus espíritos. Para o Kaingang as plantas quando morrem também vão para o *numbê* de onde retornam, renascendo como uma nova árvore. Para os Kaingang as qualidades sensíveis de plantas podem ser transferidas às pessoas, como força, resistência, disposição, energia, acuidade auditiva e visual, destemor, longevidade, etc., mas é necessário falar com o remédio, como é necessário falar com o pinheiro para trepar nele, para cortá-lo. Antes de cortar o pinheiro deve-se cumprimentá-lo, explicar para ele porque precisam derrubá-lo. Esta fala é seguida de uma oração em que a árvore tem o mesmo tratamento ritual dado a um humano. A floresta para o Kaingang é um espaço de ambigüidade, se por um lado é perigosa porque ali podem estar inimigos, animais ferozes e os espíritos dos mortos, também é lugar de cura (VEIGA, 2000).

As crianças, nas histórias que os pais e avós contaram sobre o mato, os rios e animais silvestres, têm acesso a significados peculiares da sua cultura, por isto mais do que o lazer que proporcionaram e o medo que inspiraram, estes elementos aparecem

como condição de aprendizado simbólico. Nos depoimentos que seguem acreditamos ficar evidente a contribuição das vivências dos estudantes no seu auto-referenciamento:

Vãn-Kre - “Brincávamos muito, muito. Até a mãe tinha que andar atrás, procurando, pra não se perder. A gente brincava sempre. Subir em árvores, tudo que se imagina, cortar cipó, de se balançar. Nadava, fugia da minha mãe e ia pro rio, no verão.”

C.R.- “Eu vivi e vivo na área indígena, num lugar bonito, cercado de matas nativas.”

Kaféi : “Me criei na liberdade. Na aldeia a gente se cria na liberdade (...) a gente gostava, muito de ir no rio, na sanga, (...) ia lá com as meninas, brincar no meio da mata.”

Nivãn: “Marcou muito, porque a gente tinha todos os nossos primos ali, toda família tava concentrada ali. Então ali eu tive muito contato com a natureza... A gente brincava, ia nadar no rio. (Criei) gosto pelas frutas silvestres: pitanga, amora, ariticum, uvaia.”

Jófej: “Quando eu era criança eu era muito atraída pela quantidade de áreas verdes que tinha (no sul), pela beleza dos pinheirais. Quando viajava, vindo do nordeste, eu lembro que quando a gente começava a ver pinheiro, a mãe dizia: 'nós estamos em casa' e isso era já no Paraná.”

Kanher : “Bom, eu lembro muito é quando nós ia passear na casa do avô, que tinha muitas árvores de alto-porte. Apareciam muitas aves que hoje eu não vejo mais... o tucano, o papagaio... animais, peixes... (...) As histórias que o pai e o avô sempre contavam pra nós eram histórias de caçadas. Caçavam animais grandes do mato, uma anta... Tinha o porco-espinho, (...) tinha alguns animais que não podia caçar (...) era a arara.”

Kanher relata a respeito de histórias que o pai contava sobre o “dono-do-mato”, que era um espírito que cuidava dos animais, para que ninguém exagerasse na caçada. Quando ia melar também falava com o João-do-Mato e cumprimentava a árvore, explicando porque tinha que cortá-la. Kanher conta também sobre os pássaros que anunciavam coisas... avisavam por exemplo, que a pessoa estava correndo perigo, que um parente ou amigo poderia ficar doente ou morrer.

Da infância em relação com o mundo não-humano, fica a memória das crenças, dos rituais, dos costumes e práticas que permitem a auto-identificação, numa modalidade de referenciamento objetivo.

A propósito de outra unidade de significado que identificamos, a língua. A língua, que produz significados, objetiva e comunica conteúdos - de racionalidade, sentimento, crenças - é uma expressão da cultura, que pode ou não ser referenciada como sinal diacrítico de etnicidade.

Entre os Kaingang, em determinadas épocas, o uso da sua língua foi desestimulado quando não proibido nos postos indígenas. C.R. nos deu testemunho desta prática: “Na época do SPI diziam que não teria valor ensinar a falar Kaingang. A chefias (dos postos indígenas) não gostavam que falassem Kaingang. Também as escolas não eram bilíngües”. Falar a língua tradicional podia indicar atraso no processo da integração dos indígenas, conforme as intenções oficiais. Entre os estudantes entrevistados, talvez por esta razão ou devido aos casamentos interétnicos, ou ainda porque alguns dos estudantes viveram fora de comunidades Kaingang, dos quatorze entrevistados, seis falam a língua, três entendem e cinco não falam, nem entendem. Nem por isto a língua dos antepassados é vista como pouco importante, tanto que sempre procuram justificar o porquê de não falarem a língua materna.

Jófej afirma: “... então, uma das coisas que identifica você, é você falar o Kaingang. (...) Aí eles (pessoas das comunidades Kaingang) me perguntam: ‘mas como você não fala?’ (...) Então eles dizem, ‘você é nossa filha, como você não fala a nossa língua?’ (...) Minha mãe também foi muito cobrada, castigo dela, porque onde é que já

se viu ... é como se os filhos de um professor não soubessem ler nem escrever, né.” Jófej é filha de monitora bilíngüe e de funcionário da FUNAI e por isto morou em áreas indígenas de outros grupos étnicos e morou na cidade. Relata também sua experiência de alfabetização em Kaingang não bem sucedida com um monitor bilíngüe que nas suas palavras era “pouco didático”. “Eu não consegui sobreviver muito tempo às aulas dele porque ele gritava com a gente, acabava apavorando. Eram crianças de seis anos! (...) E era castigada, ficava no canto da sala, ficava sem recreio e tudo mais, sem lanche. Eu não queria ir para a aula”. Apesar da experiência negativa Jófej reconhece: “... é benéfico pra criança Kaingang ter aula com professor Kaingang... (...) Eu apoio muito a questão dos professores bilíngües, mas com maior preparo, como tem acontecido agora, com cursos, com toda didática.”

Jesi, que fala e escreve bem Kaingang: “É porque eu fui alfabetizado na língua (Kaingang), e naquele tempo, acho que até hoje no Inhacorá, é quase cem por cento falado em Kaingang e o professor era Kaingang. A gente só falava Kaingang. O que faltava foi a escrita, as letras, que eu não tinha e eu não tive dificuldades”. Ele prossegue: “...com o passar do tempo fui dando importância ao estudo, e nesta formação do magistério bilíngüe³ a gente discutia muito a questão da língua, quer dizer era discutido como é que a gente conseguiria manter a língua viva, como um dos elementos pra identificar o Kaingang, porque a gente tá sabendo que existem várias (formas), de identificar o Kaingang, mas a língua a gente acha que é o principal. Então a gente começou a discutir, a questão da língua, a importância (da língua Kaingang) (...) Na escola a gente aprende que o português tem que ser a língua, quer dizer, é a língua maior e melhor, a gente concorda hoje que é a maior, mas não a melhor. Nós também temos as nossas (línguas)”. Jesi coloca como meta profissional o estudo e trabalho com a língua Kaingang, razão pela qual realiza o curso de letras e particularmente se empenha nos estudos de lingüística.

³ Jesi formou-se no Curso Supletivo de Magistério para Formação de Professores Indígenas Bilíngües, em Nível de 2º Grau, em Bom Progresso (RS).

Nas sociedades tradicionais é a oralidade que especialmente transmite significados, assim “a minha vó me contava”, “o meu pai me falou”, sempre indicam esta reprodução, mas com recriação de sentidos. Através da oralidade, as novas gerações significam as suas experiências pelo acesso à memória coletiva, à tradição do grupo. Os relatos revelam, também, aspectos muito significativos sobre as relações familiares, particularmente as relações com avós, que reforçam afetivamente os vínculos identitários:

Vãn-fej: “Tive a mãe de meu pai que foi quem me cuidava. Quando a mãe não tinha tempo, aí ela ficava comigo. Com ela eu aprendi bastante, apesar de que ela não tinha muitas condições. Ela vivia bem como os índios de antigamente mesmo: casa batida, terra né, fogo de chão e daí eu comia mandioca assada. Então eu ficava com ela, que me cuidou, me contava as histórias.”

Jófej : “Foi com a minha vó que eu aprendi a maior parte das história antigas, das lendas que eu sei. (...) Era ao redor da fogueira, à noite, ela gostava muito, então ela contava bastante histórias, bastante lendas e eu lembro pouca coisa, até por eu ser criança, ser mais novinha, mas eu lembro, principalmente da história do *Kairu* e do *Kamé*, porque eu ouvi ela contar repetidas vezes.”

De Kanher: “Bom, tem uma história que meu avô contava e o pai também. Um dia, até nós tava andando no mato e o pai tava me falando, quando eu, mais meus amigos, fosse caçar passarinho ou outro bichinho, (...) não era para exagerar na caça, (...) ele (o João-do-Mato), podia fazer a gente se perder no meio do mato.

Quanto à morte, o que o pai contava pra gente, que a morte, aquela vida da pessoa que terminava... mas no momento que ela morria, alguma árvore nascia no mato, que era a pessoa que tava... (nascendo). E daí tinha uma história que meu avô e meu pai contavam pra mim, era de um tipo de ave, que quando aparecia, fazia um sinal, que um parente ou um amigo poderia morrer ou ficar doente. (...) Eles (os

pássaros) anunciavam coisas e tinha um outro que era o *pifai*, ele piava, ele tava avisando a gente, que a gente tava correndo perigo. Então assim o avô contava estas histórias.”

Sobre crenças, mitos e rituais Jófej conta: “O Kaingang acredita nisso, de que teu espírito sai, e ele geralmente sai atrás das pessoas que ele gosta, sai pra ver o mundo, sai pra conhecer, aí é um perigo, porque os espíritos dos mortos estão pelo ar e eles geralmente estão perto de você, porque eles gostam de você, então eles vão tentar te levar para o mundo deles. (...) O Kaingang tem muito assim... os espíritos morrem, os espíritos saem, então tu já não pode ficar se descabelando, chorando, porque o espírito tá vendo você sofrer, você vai fazer o espírito sofrer também.”

Da fala de Jesi : “Quando a gente morre, a pessoa vai pro outro mundo. Esse lugar seria um lugar assim, quer dizer, onde os que já tivessem morrido estariam todos lá. É o espírito que chega lá, nesse lugar. Nesse lugar me parece que tudo é festa. Alimento eles tem de tudo. Esse lugar seria o *weinkupring iamõ* para nós, que os velhos contam pra nós (...) Agora o *weinkupring* seria o espírito, e esse curandor mesmo, disse pra nós, que mesmo a gente estando vivo, ele diz que vê os nossos espíritos, que no sonho dele ele vai lá e conversa com a gente e faz tratamento, se a gente tiver lá. Mas diz que é um lugar bonito, onde tem festa... e alimentação tem à vontade.”

Da fala de Fakój: “A nossa família, a maior parte é de lá (Água Santa - RS), se identifica muito com o posto de lá, e principalmente em relação à morte. Normalmente o pessoal da minha família é enterrado lá em Água Santa, porque meu avô foi enterrado lá. Eu tive uma tia que morreu quando ela tinha 21 anos, daí ela também foi enterrada lá. Inclusive minha mãe lembra muito dela, porque diz que era ela que cuidava da minha mãe e ela morreu no parto. E daí, minha vó, quando ela faleceu, foi no Ligeiro, ela também foi levada pra lá. E minha mãe também diz que quando ela morrer quer ser levada pra lá. Então tem essa coisa de se identificar com o lugar onde

tá enterrado o pessoal da família deles. (...) Mas mesmo freqüentando a igreja, (...) desde a adolescência, ela esteve lá no CTPCC (Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão em Guarita - RS), ela começou a freqüentar a Igreja Protestante, (...) ela ainda tem muita coisa dos índios, aquela coisa mística. Que nem foi esses dias que ela tava fazendo aniversário, na terça-feira, que ela faz no dia de finados, daí ela tava falando assim : 'Ah, quando eu falecer, pelo menos eu quero cuidar, eu quero vir para cuidar dos meus netos'. Daí eu disse assim: 'mas como cuidar dos netos? Daí ela disse:' não, eu não vou querer levar eles não, eu quero vir para cuidar deles'. Porque o índio entende dessa forma, que depois que ele morre, ele vem cuidar das pessoas que ele gosta, das pessoas que ele quer bem. Eu não sei bem como é que é isso de cuidar, que eles entendem, que o espírito da pessoa sempre está por ali cuidando das pessoas. Inclusive, que nem eu tava te contando a história de quando meu avô faleceu, que ela sempre sentiu a presença dele e ela sempre disse que ele tinha um espírito muito forte, e eu acredito até nisso, porque meu avô, diz que ele sempre foi uma pessoa assim, que ele sempre, nos lugares onde ele teve, ele sempre conseguiu se mostrar, ter aquela presença..."

As crenças têm a sua matriz simbólica nos mitos que fundamentam a memória coletiva do grupo, fornecem esquemas de significação, o sentido do mundo, do seu modo de ser e modelos exemplares dos ritos e atividades significativas. Os mitos respondendo às preocupações, inquietações e desejos humanos, não se transmitem com a mesma forma e conteúdo o que indica que no processo de comunicação eles se recriam, se enriquecem, adequando-se a novas situações e relações. Um dos mitos principais, que conta a origem do povo Kaingang, é este que Jófej se propõe a contar: "Então, a que eu ouvi da minha vó e da minha mãe é... dizia que nossos antepassados, que o Kaingang surgiu de dois antepassados comuns, que moravam dentro de uma montanha. Dois irmãos gêmeos *Kairu* e o *Kamé*, que para que desse origem à população Kaingang, ao povo Kaingang, então eles tinham que sair de dentro daquela montanha. Então *Tope*, Deus, ordenou que eles saíssem de dentro da montanha e cada

um saiu pra um lado da montanha. E só que o lado da montanha por onde *Kamé* saiu, o caminho que ele teve que percorrer até chegar à beira da água do rio para povoar, era pedregoso. Então ele fez um caminho muito sofrido, até que ele conseguisse acampar. Enquanto que o *Kairu* desceu pelo lado que tinha relva, tinha grama, era campo... da montanha. Então ele não sofreu tanto, ele não chegou tão fatigado quando ele chegou no rio. E daí eu sei que contam que por causa disso eles têm diferenças físicas e intelectuais em relação ao *Kamé* e ao *Kairu*. Porque o *Kamé* é grande, por ter sofrido mais, ele é mais resistente, então geralmente ele é mais encorpado, ele é maior, ele é entroncado e só que geralmente possui raciocínio mais lento. Dos *Kamé* saem os guerreiros porque são mais resistentes, são lutadores, ao passo que o *Kairu* é delicado, o *Kairu* é delgado, ele é mais flexível, mais voluntarioso. Geralmente dali saem nossos *kuiâ*. Então os nossos xamã, saem dos *Kairu*, porque eles têm uma espiritualidade maior, eles têm uma intelectualidade mais desenvolvida, mais avançada. O *Kamé* não, ele treina mais para a guerra, eram os nossos guerreiros. Então já a divisão e dizem que por causa dessa descida da montanha o *Kamé* tem pé grande e o *Kairu* teria pé delicado, pé pequeno. Minha vó sempre dizia 'tá vendo como vocês são *Kamé*? Olha o pé de vocês!' Minha mãe tem pé grande, minhas tias também. Então ela dizia 'tá vendo, como vocês são filhas de *Kamé*, vocês são tudo *Kamé*!'"

A propósito dos rituais, a festa do *Kiki* ou festa dos mortos, prossegue Mágno: "E daí tem a reza deles mesmo, que é uma reza cantada, que geralmente eles fazem no *Kiki*, que é a única dança que ainda prevalece. (...) Sim, (recuperaram o *Kiki*) eles fazem lá, eu participei ali em Chapecó, participava ali na reserva, mas pela primeira vez tu fica um pouco com medo, pelo que eles fazem, um ritual. Vão no cemitério pegam cruz das pessoas que eles querem lembrar ou homenagear. Aí pegam as cruz e levam para onde eles vão fazer as fogueiras e durante três dias eles fazem as fogueiras. (...) Geralmente o pessoal que é de mais idade, geralmente cada fogueira tem um rezador, daí eles rezam essa reza cantada, que eles rezam, e preparam a bebida deles num tronco. Eles botavam lá, eles cortavam um pinheiro, araucária. Milho verde,

mandioca. Faziam um monte de mistura pra fazer a bebida pra eles, pra no último dia, daí eles tomam aquela bebida. Daí, segundo eles, durante a reza, que eles ficam dançando em volta do fogo, se alguém cair, essa pessoa que cai, não vai viver muito tempo, que morre logo...”

Vãn-kre: “Reza? No nosso caso, para quem acredita é muito bom, sabe, porque acho que não adianta você procurar uma coisa que não acredita nela e no caso do pessoal da reserva, todos têm a maior fé.”

Sobre benzimento, que é tarefa tradicional do *kuiâ*, o xamã Kaingang, líder espiritual, mediador entre os diversos espaços do cosmos, que cuida dos vivos restabelecendo a sua saúde e compartilha com os espíritos dos animais e dos mortos (VEIGA, 2000), os estudantes também contam:

Mãg-no : “E ele (o pai), trabalhou sempre com ervas, (...) benzer, fazer oração... (...) Torcicolo (...) daí, você tem que ir quando o sol tá baixando, aí eles pegam uma palha, vão rezando e vão amarrando a palha. Aí, depois que eles acabam, eles dão a palha pra você, bem enroladinho, tudo amarrado, pra você colocar dentro de um formigueiro...”

Nenkanh: “Quem preparava (chá) era meu avô. Ele benzia também, era o curandor.”

Vãn-fej: “Ela (uma senhora) dava chá, ela benzia o pessoal, se a criança chegasse lá, ela dizia que era bicha brava que ela tinha, então fazia benzimento...”

Vãn kre: “... só chá, sempre meu pai fazia, porque meu pai, ele faz remédios com ervas medicinais, (...) reza também, porque lá na reserva onde a gente mora, ele é o curandeiro...”

Os relatos sobre as práticas xamânicas do *kuiâ*, com a sua denominação hoje de curandor ou benzedor, curandeira ou benzedeira, porque também pode ser mulher,

exemplificam a persistência de crenças tradicionais que se transmutam em novas formas, mantêm alguns traços, negam, adaptam e recriam outros e que desta forma podem ser referidos como persistência de traços da cultura tradicional.

A tradição, como conjunto de elementos coercitivos, empírica e simbolicamente fundados, que se transmitem, está presente em toda parte e foi vivenciada pelos estudantes, também nos hábitos alimentares, cujo gosto permanece na lembrança, daquela comida que a mãe fazia e faz e da qual têm saudade.

Vãn-kre: “Até hoje quando eu vou pra casa ela (a mãe) faz baraço da moranga com feijão. Faz o *emi*, que é o bolo de farinha de trigo⁴, sal e água assado na cinza. Faz o fogo, daí depois de certo tempo, quando aquece, aí tira as brasas de cima e abre, e só coloca o bolo ali e deixa um certo tempo e depois tira e lava ele. É o que eu mais sinto saudade, também é que quando eu vou pra lá, ainda, minha mãe sempre faz, sempre, sempre. (...) Ela faz o *emi* de farinha de milho e de milho verde. (...) *Fuá*, só tiram as folhas e cozinham e a primeira água sai, joga fora e depois lava bem e aí tempera. No caso nosso lá, é com banha. A gente não usa óleo, que quase ninguém come. Daí minha mãe sempre faz.”

Mãg-no: “Pegam a folha (de mandioca braba), depois fervem e daí fazem um tempero com banha e sal. Eles comem daí, geralmente com o bolo, que é uma das comidas mais freqüentes, geralmente era o bolo de milho ralado. Geralmente tinha a farinha que era o *pixé*, primeiro o milho torrado, depois socado, se comia com carne, quando tinha, carne de caça... E tinha outro bolo lá, (...) era colocado o milho na água, depois socava um pouco, fazia uma massa (...) deixava fermentar...”

Jófei: “Adoro os ensopados verdes, são feitos à base de folhas, geralmente plantas como a folha da urtiga brava, os brotos da abóbora eles usam muito, o *pehofej*

⁴ A farinha de trigo, utilizada pela sociedade regional, foi introduzida na culinária Kaingang, renovando as práticas alimentares.

egòro, como eles chamam e geralmente comem com feijão, com farinha de milho, feita tipo uma farofa.”

Kaféi: “O *pixé* que é feito com o milho cateto, que agora não estão plantando mais... e o *fuá* também. Pegar o coquinho e moer. (...) Meu avô gostava de fazer aquele bolo sabe, *emi*, feito na cinza. A minha vó, até agora ela faz.”

Vãn-fej: “Tinha o *egòro*. *Egòro* é nome indígena de folhas. A vó tirava o broto da samambaia, tinha o *caraguatá*, desse de terra seca, ela tirava as frutinhas e assava. Aquele lá ela mandava comer, apesar de que ele ardia muito no lábio. E tinha o *caraguatá* da água, que é tipo um palmito, ela cozinhava também, temperava o feijão e colocava o *caraguatá* na água, junto. E o *coró* das palmeiras, que tinha a larva, eu comia bastante daquele, assado e às vezes até cru, eu comia. Do milho azedo que eles faziam um bolo, que daí eles deixavam azedar. Às vezes deixavam seco, escorrer toda aquela água do azedo e comiam, às vezes eles assavam. Minha vó fazia fogo no chão e empurrava aquela massa já sem a água, puxava toda cinza em cima e deixava assar. Comia veado assado...”

A fala de Mãg-no: “Quando na infância, era só comida típica aqui, porque era muito difícil de comprar comida, não tinha dinheiro, aí fazia... Tinha o *coró*, que eles tiram da palmeira ou da taquara. Não, da taquara é mais difícil, (...) então eles derrubavam a palmeira, eles tinham época de derrubar a palmeira, deixava a palmeira no chão até ela apodrecer bem, daí enchia de *coró*, pra eles tirar. E daí, o barço da moranga (...) aí eles tiram as pontas, daí cozinham, geralmente cozinham com feijão, misturado com o *emi*, com o bolo que eles fazem. E daí tem vários outros, tem o broto da urtiga, que eles comem também, broto de amora. Tem uma espécie de samambaia que eles comem, o broto. Geralmente é isso aí, broto que eles comem e tem a mandioca braba que é muito perigosa, inclusive até já houve casos de morte de crianças por causa do mau preparo da ...(mandioca braba).” Sobre a carne de caça“... basicamente a carne que era consumida pela família era só de caça. (...) O que mais caçavam era tatu, lebre

tinha bastante, passarinho pegavam bastante, peixe também e é um dos principais. Hoje ainda, quando eu vou pra casa, minha mãe faz sempre. (...) Duas ou três vezes por semana ela faz comida típica porque todo mundo gosta então... e quando, já que estou aqui, às vezes eu sinto falta... daí quando eu vou pra lá, eu peço pra ela fazer, ela faz. (...) Pois é, além das comidas típicas têm as frutas que o pessoal gosta de catar no mato, principalmente o pinhão, que lá onde eu moro, a maior parte do mato é pinheiro, araucária, daí na época de pinhão, lá por abril a junho, eles sobrevivem mais disso e vendem também muito, porque lá dá bastante. Também tem (pinhão) como principal alimento deles, pra misturar com carne de caça, que lá eles caçam bastante também, lá tem bastante mato. (...) E além do pinhão, tem cereja, tem pitanga, tem jabuticaba, e isso tudo no mato. É tudo silvestre, que não foi plantado por ninguém, acho eu, que nasceu assim. E laranja também, acha no mato além do mais, tem bastante broto, além dos que eu já falei”.

Retomamos uma afirmação feita anteriormente, na nossa conceituação sobre memória, o que é lembrado depende da identidade de quem lembra e o que lembra diz respeito a experiências em círculos nos quais o indivíduo se situa e a partir dos quais faz referências aos “outros” (SANTOS, 1998). O relato dos estudantes sobre suas vivências nas reservas indígenas, sobre as relações familiares, sobre os costumes na alimentação, os relatos sobre os mitos, sobre as crenças, supõem os quadros sociais da memória, de Halbwachs, de modo que o indivíduo se reconhece neles. O que lembra não é apenas o passado, o que lembra resulta de uma seleção e uma atualização, que é revivida, reconstruída, pensada com idéias e imagens de hoje e a partir das quais se identifica.

Os estudantes Kaingang na UNIJUÍ tanto se identificam quanto são identificados pelos outros com quem estabelecem relações. Na Universidade mantêm intensas relações de contato interétnico, à medida em que nove dos quatorze entrevistados, para freqüentar seus cursos residem em Ijuí e os demais viajam regularmente, diariamente ou nos dias em que têm aula, das suas comunidades a Ijuí.

Neste contato interétnico permanente confrontam-se com os não-Kaingang numa relação especular que exige mudança da sua identidade étnica. Nos termos de Barth (1969) as fronteiras étnicas não são diluídas no contato interétnico na medida em que a própria identidade muda. A mudança da identidade, que é recriada, negada, afirmada, negociada, ocorre como manipulação de identidade, nas modalidades de flutuação de identidade (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976), identidade multidimensional, mista, sincrética, polissêmica (CUCHE, 1999), identidade de resistência (CUNHA, 1986), identidade mediada por projetos. Que relações os estudantes estabelecem aqui na UNIJUÍ que os leva a mudanças?

Jófej: “Claro que a permanência aqui, a estadia aqui é difícil, tu sabe, se sente meio deslocada, mas você se sente valorizada também, porque você está aqui e é alguém diferente, você é alguém especial porque você tá aqui por uma causa especial, não é por um motivo 'egoístico', (...) mas porque você tá aqui por causa de um povo, por causa de uma questão muito maior, uma questão de sobrevivência de um povo no caso, dos povos indígenas todos. Não só lutar pelo Kaingang, então é uma situação que a gente enfrenta aqui e tu acaba se conscientizando.”

Vãn-fej: “No começo foi mais ou menos porque a professora fazia a chamada, aí Vã...Vã... ela empacava no Vã, aí eu ‘Vãn-fej’⁵. Aí ela: 'que nome é esse?' 'Nome indígena'. O pessoal virava todo pra trás, olhavam, ficavam ‘todos assim’. Outros não queriam fazer trabalho (de grupo). Então eu comecei a pegar mais trabalhos, a professora deixava livre (...), aí eu pegava só sobre índios, principalmente os Kaingang do sul, então comecei a (...) explicar mais sobre os Kaingang pra eles e eles começaram a aceitar mais. Agora, hoje, é uma convivência bem legal com meus colegas.”

Mãg-no: Na Univeridade, no início do curso, “eu não falei pra ninguém que eu era índio, até que eles foram descobrindo por si próprios. (...) À medida que eles foram

⁵ Alguns estudantes têm seu nome Kaingang no certidão de nascimento oficial, enquanto outros utilizam o nome indígena somente em círculos familiares ou do grupo étnico.

descobrirão eles mudaram, eles me tratavam melhor, estavam admirados, parece que não acreditavam, 'eu tenho um colega que é índio' e tal, me tratam muito bem, até hoje, todos colegas que eu tenho. Inclusive não só os colegas de aula, (...) os professores (também), eu conheço a maioria dos professores, que a gente joga futebol junto.”

Mãg-no, no entanto, enfrentou uma situação de flagrante discriminação num estágio do seu curso de Agronomia, quando um funcionário de outra instituição com quem a UNIJUÍ fazia parceria, o tratava em tom de “brincadeira”, como “bugre”, que tem bastante terra e não aproveita. Mãg-no comunicou o fato à coordenação do estágio e o funcionário não participou mais destas atividades.

Jesi : “Até agora em só tive incentivo por parte de colegas, ajuda...”

Nivãn : “No começo a gente falava, eu e a J., porque nós entramos juntas, 'ah, nós somos índias!' Tinha gente que não acreditava, até por aparência, né. Mas daí começavam a perguntar, muitas perguntas, até absurdas né, (...) não entendiam como é que eu era índia do Ligeiro se eu tinha nascido em São Luís (MA) e toda essa história. Mas (...) meus colegas nunca me discriminaram, os professores... (...) teve uma professora que veio conversar comigo pra saber como é que era o aleitamento das mães ...”

Penin: “...já fiz bastante amigos aqui, coisa que eu não sou de falar muito. Eu tenho muita dificuldade de fazer amizade, mas aqui foi até bem diferente, consegui fazer.”

Nenkanh : “Eu me sinto muito bem aqui, fui muito bem recebido. Tenho muitos amigos aqui. Tô muito bem aqui. (...) Até ontem de tarde, depois da aula (...) a gente foi jogar futebolzinho. A gente sai bastante em festinha, se reúne bastante na casa dos amigos também.”

Fag-Tanh: “... as meninas falaram 'ah, mas o índio é assim, não trabalha não, tem tanta terra e por que eles não cultivam? Por que antes quando tinha arrendamento

cultivavam, tinha o desenvolvimento da cidade, mais gente, mais produtos ...' Daí eu falei para elas: olha, o índio não é nenhum vagabundo, o índio simplesmente quer viver, não importa..."

Fakój: "... a gente vê que tem uma certa diferença, que tem, a gente já aprendeu a se habituar, até porque a gente já andou bastante. Eu não... não me causa muito impacto, porque a gente já morou em São Luís (MA), então, em várias... já tá acostumado com a diferença das classes sociais, esse tipo de coisa. Mas eu acredito que quem sai de uma área indígena e vem direto pra faculdade, eu acredito que leva um choque tremendo, porque é bem diferente quando a gente mora muito tempo na área indígena, os hábitos são diferentes, até assim, não tem aquele controle rígido de horário e esse tipo de coisa..."

Kanher : "E quando essa colega foi tirar fotos na sala teve três colegas que não quiseram tirar foto. (...) Eu senti que eles tavam fazendo uma forma de discriminação, porque não tinha nada a ver, todos nós somos estudantes, que diferença fazia tirar foto comigo ou não tirar, mas eles não quiseram. A guria insistiu, uns colegas chamaram a atenção deles, eram três (...) eu me senti discriminado..."

Kaféi : "Eu acho que quando eu falo que eu sou índia, eles ficam: 'ah !' Mas eles me tratam bem, porque até agora eu não tive nenhum tipo de discriminação, né. De repente a gente né... vai mudar com o tempo isso. Acho que nós estamos aqui para mudar a idéia do povo de ver a gente, né?"

Vãn-Kre : "... eu já ouvi o pessoal falando dos índios: 'ai eles são uns preguiçosos, vagabundos' sabe, neste sentido assim. Tanto é que foi um colega meu que falou isto, aí eu cheguei e conversei, 'mas numa boa'. Aí ele 'bah, eu não sabia que você era índia'. Eu falei: 'é, eu sou e não é bem por aí, a coisa é totalmente diferente'. Daí a gente conversou e tudo, 'mas numa boa'. Isso foi bem no início, quando eu entrei no curso, depois nunca mais."

C.R.: “Tudo é diferente, dentro da comunidade (indígena), é uma realidade. Aqui você tem que competir com os outros, lá na área não. Do jeito que você é, pode continuar sendo. Aqui tem que até saber mais do que os outros. Há trocas entre as pessoas, lá. Aqui é cada um por si, quem tem mais chora menos. Aqui se você for analisar, não conhece o seu vizinho, lá você conhece todo mundo ...”

Bem recebidos, valorizados, respeitados, alvo de olhar curioso, admirado; discriminados, à medida em que são estigmatizados, de conformidade com o que Goffman (1978) coloca, como pessoas ou grupos sociais que não se ajustam a expectativas normativas formuladas como uma identidade social virtual, isto é, a identidade social real não apresenta os atributos que esperavam encontrar nela. Estudantes, nossos entrevistados, relataram sobre o estigma mais comum que afeta a sua gente, “preguiçosos e vagabundos”, que evidencia um não reconhecimento dos seus valores e costumes com relação ao trabalho e à produção, também um desconhecimento ou não consideração dos condicionamentos históricos que levaram à situação em que se encontram. A atitude dos estudantes de procurar comunicar sobre a sua lógica, sobre as suas condições leva à expectativa de que a sociedade de contato possa mudar a sua visão do povo Kaingang. Constatamos que passam da dificuldade de situar-se e relacionar-se na nova ordem acostumar-se com a diferença, a reagir, argumentando, defendendo-se; a dar-se bem com os colegas e professores, a conscientizar-se, isto é identificar-se no seu lugar étnico com relação aos “outros”, no ambiente universitário, e com relação ao seu povo.

Nosso diálogo com os universitários Kaingang permitiu também que os questionássemos de um modo bem incisivo sobre a sua adscrição étnica, possibilitando que eles próprios elencassem aqueles referenciais de etnicidade que julgam significativos. Às perguntas “*você se considera Kaingang ? Por quê?*” obtivemos as seguintes respostas:

– Jófej: se identifica como Kaingang porque é filha de mãe índia e faz parte de uma família tradicional em um certo território, sendo esta família identificada como pertencente a um grupo indígena pela sociedade regional. “Sou Kaingang e pronto. Faço parte de um grupo indígena, resultado de mistura e o resultado disto sou eu. Eu 'ainda' sou diferente. (...) Me reconheço e sou reconhecida e tenho orgulho disto (...). Também tenho parte da cultura envolvente, mas tenho o de dentro (que é Kaingang). (...) Mais importante que meus conflitos de personalidade é ajudar aqueles que estão morrendo e não sabem porquê”. Se identifica pelos costumes, habilidades e crenças. Às vezes alguns costumes da “bugra véia” se manifestam, como ficar de cócoras.

– Nivãn : “Tenho como herança várias culturas, mas a que mais influenciou foi a cultura da mãe. Adquiri conhecimentos, hábitos Kaingang. (...) A mãe sempre falava, ensinava, lembrava costumes, alimentos, brinquedos. 'A tua vó fazia assim', 'a mãe fazia assim'. (...) Algo que faz falta é falar a língua. Muito do que eu vivi está misturado, como costumes, idéias, porque convivi com outras culturas. A língua é algo que evidencia a cultura. As pessoas cobram o ser Kaingang, não reconhecem a sua aparência e pedem que fale, que conte sobre a sua vivência”.

– Jesi : Se considera Kaingang por causa da sua família, da origem biológica, da cultura que é diferente e porque mora numa área indígena. Fala a língua Kaingang e fez a “opção de pertencer a esta etnia”, porque já passou por dificuldades e poderia ter saído da área indígena e não o fez. A importância de ser Kaingang tem a ver com a convivência que pode estabelecer, porque ser Kaingang não impede de se relacionar e de fazer muitas coisas.

– Mãg-no: Se identifica como Kaingang por causa da sua família, pelo seu lugar de origem. “É mais do que natural que eu me sinta como tal. Sinto orgulho, apesar de enfrentar muitas vezes preconceito, não tenho porque negar. A pessoa discrimina quando não conhece. A discriminação é um estímulo para a afirmação. Não para tentar provar mas para crescer, conseguir algo que favoreça os índios. Acho

importante pelo fato da posição que tenho hoje, com o curso superior que faço. Juntar a identidade étnica com a de estudante universitário. Por ter oportunidade de confrontar culturas. Também tenho que aprender a outra cultura sem que esqueça a minha. Aprender tanto quanto as outras pessoas e ser valorizado por elas”. Com relação a um colega que não se “misturava” : “ou ele se sente inferior ou tem medo”. “Quando há admiração, é algo bom, favorável, a identificação é positiva. (...) Muitas vezes em termos financeiros você é inferiorizado e intelectualmente você pode ser igual. (...) Colegas meus que têm um material, eles não gostam de emprestar. Se eles precisam, tudo bem... Há um egoísmo nas relações. Nas reservas isto não existe. Um velhinho aposentado quando recebe (o benefício), muitos comem.”

– Penin: Identifica-se porque o pai é Kaingang. Quanto aos costumes também se identifica porque a mãe é filha de uma criada por Kaingang. E porque “desde que eu me conheço por gente me disseram que eu sou Kaingang. Cresci sabendo que era isso de origem”. Acha importante conservar o “seu pensamento.”

– C.L.: Reconhece-se pelos traços físicos, pela integração com a comunidade. Identifica-se com a comunidade que gosta da sua posição quando defende os seus interesses. “Apesar que não tenha aprendido a falar o Kaingang. Na época do SPI diziam que não teria valor ensinar a falar o Kaingang. As chefias não gostavam que falassem o Kaingang, as escolas não eram bilíngües e eu sempre estudei fora da área.”

– Kanher: Identifica-se como Kaingang por causa da aparência, cultura e costumes.

– Nenkanh: A fisionomia, a cultura, o “modo de falar” são indicadores da sua identidade.

– Vãn-fej: Aponta a fisionomia, descendência, a criação, a convivência como sinais étnicos.

– Fagtór : As características físicas e a família o identificam. “Vivo no meio de uma comunidade Kaingang e gosto de me identificar como Kaingang. (...) Eu comecei a me dar conta de que eu era índio quando eu comecei a estudar numa escola não indígena. Fui notar que eu não era semelhante aos outros, a partir do momento em que eu me dei conta, um pouco, da minha história, daí eu fui entender porque na minha escola, onde eu estudei, eu aprendi outro idioma.”

– Vãn Kre: Identifica-se como Kaingang pelos costumes e pela língua.

– Kaféi: “Me identifico pelas minhas raízes, pela minha infância, pela minha história”. O pai e o avô Kaingang são mencionados com muita ênfase, porque a mãe não é Kaingang. Outras razões para a identificação são a convivência com a comunidade, “a amizade com os irmãos” e “pelo trabalho que tenho por desempenhar.”

– Fakój: Devido ao trabalho que a mãe desenvolve, desde pequena aprendeu que “você nunca deve negar de ser índia”. Começou a identificar-se por isto e pela convivência. Foram sempre muito ligadas (ela e as irmãs) à família da mãe. Diferença que percebe na Universidade é de classe social e a rigidez de horário que traz dificuldade de ajustamento para quem só viveu na comunidade indígena.

– Fag-Tanh: sendo filho de casamento interétnico, a mãe Kaingang e o pai Guarani, a sua opção de identificação explícita é como Guarani. Ao se identificar como Guarani, no entanto, obedece a norma Kaingang na qual foi socializado e pela qual o pai é que define a metade clânica ou parentesco de cada membro do grupo.

Os referenciais que os estudantes colocam ajustam-se ao que descrevemos no capítulo I, seção 2, apoiados em Cuche (1999), como concepções objetivistas de identificação étnica. Esta modalidade de identificação considera a dimensão atributiva, empiricamente observável, como “coisas culturais”, na referência étnica. São considerados atributos de identificação, características físicas e psicológicas resultantes da origem biológica do sujeito, naturalizando estes traços como raça. A cultura da mesma forma, internalizada como um processo ontogênico, manifesta-se nas

expressões culturais é considerada indicador fundamental de etnicidade. Outro sinal visível de adscrição étnica seria o território comum. Haver nascido ou morar em um lugar identificaria a pessoa. Todas estas modalidades de identificação colocam-se como definitivas, fazendo com que uma vez estabelecida a identidade seja irreversível. A dimensão atributiva leva também a considerar que mudanças ou desaparecimento de certos sinais distintivos como os costumes, a língua, concepções, valores leva à perda da identidade étnica. Questionamos esta concepção em nosso estudo nos alinhando com o critério de identificação étnica situacional e relacional, como sendo o critério pelo qual o sujeito ou o grupo étnico identificam-se numa dada situação em relação de diferenciação com os outros. A cultura, com suas expressões, o lugar de origem, os traços físicos, podem ser sinais de etnicidade, resultado de intencionalidades, como escolhas estratégicas feitas pelo sujeito, ou grupo em confrontação com os outros.

Nos termos do processo de identificação situacional, relacional em Barth (1976), há marcadores de diferenciação de grupos étnicos ou indivíduos etnicamente referenciados, que os indivíduo ou o grupo escolhem, num processo de afirmação, negociação, não sendo no entanto critérios primários para definição de etnicidade e sim resultado, implicação. Estes marcadores de diferenciação, como especificidades culturais, expressões de cultura na conceituação de Geertz (1989) são resultados de programas culturais, não-substanciais. As expressões empíricas do comportamento humano que ensejam visibilidade à cultura, são as reais realizações de mecanismos subjacentes, das capacidades inerentes ao ser humano. Não sendo critérios primários na definição étnica, no entanto, não quer dizer que as especificidades culturais não sejam importantes, elas são importantes, mas por encontrarem-se em permanente mudança, pois são ressignificadas na ação e na comunicação (GEERTZ, 1989), (SAHLINS, 1994), a sua expressão, naquele momento, pode ser modificada, recriada, sem perder o seu caráter de ser a atualização de padrões culturais, a atuação específica, um elemento na determinação do curso da cultura. Através das manifestações culturais é que se estabelece a oposição, a diferenciação, é através das particularidades culturais que se marcam as fronteiras de diferenciação (BARTH, 1976). A tradição de cada grupo étnico, com suas especificidades culturais, permitindo a consciência de si próprio, de seu passado, modela indivíduos e grupos sociais como únicos, separados e os define

com suas características próprias, servindo à identificação. A condição de tipos de organização social dos grupos étnicos (BARTH, 1976) com suas tradições e o seu cotidiano, são o contexto a partir do qual dão-se as relações. Um contexto que pode estender-se simbolicamente para além da aldeia física. Veiga (2000, p. 197), a partir de estudos de Sahlins, coloca ser possível a vida na cidade sem que por isto as aldeias, ou suas comunidades, deixem de ser para eles o seu referencial. Os indivíduos mediante a consciência e a vontade reagem e ressignificam, formulam seus projetos, afirmando ou negando e recriando novos marcos de distinção, as fronteiras étnicas, com novas lógicas de sociabilidade, novos limites e novas relações.

A distinção entre os indivíduos, sendo resultado de determinadas especificidades culturais, leva à sua adscrição a um grupo étnico e à exclusão de outros, por quem eles também são referenciados. Neste processo de identificação temos sempre que considerar o exo-referenciamento como parte necessária na identificação étnica, pois esta se dá necessariamente entre pessoas e grupos sociais. A exo-identificação tem tendência a ser negativa, por isto se estabelecem relações de confronto entre auto-identidade e exo-identidade. A auto-identidade no entanto terá maior legitimidade do que a exo-identidade (CUCHE, 1999) dependendo das relações de poder que se estabelecem entre os grupos étnicos.

Concluindo, retomamos a questão da relação entre as categorias etnicidade, tradição e memória. Os universitários Kaingang na UNIJUÍ, ao contar suas memórias estão reconstituindo suas auto-biografias com seu caráter relacional. Ao relatar sobre costumes, concepções, valores estão identificando-se, não propriamente pelas suas memórias e pelas expressões culturais, mas numa reflexividade mais ampla, em que colocam aspectos situacionais e relacionais de hoje, pelas suas opções e intencionalidades e pelas suas perspectivas de futuro, auto-adscrevendo-se ao grupo étnico Kaingang, às suas comunidades, para onde pretendem regressar e por quem pretendem trabalhar após formados.

2. A divisão exogâmica *Kairu/Kamé* afrouxa os laços de ordenação da sociedade Kaingang contemporânea

Entre os estudantes Kaingang que freqüentaram regularmente os cursos da UNIJUÍ, no 2º semestre de 1999, observamos que a filiação a uma das metades clânicas exogâmicas *Kairu/Kamé*, não está mais sendo critério no estabelecimento de vínculos de parentesco possivelmente como consequência de relações interétnicas. Dos quatorze estudantes entrevistados, cinco são filhos de pai não-Kaingang o que impossibilita a sua definição no sistema patrilinear e dois são filhos de mãe não-Kaingang. De nove entrevistados, filhos de pai Kaingang, dois não sabiam a que metade exogâmica pertencem. Um deles é filho de mãe não-Kaingang, podendo ser esta a razão pela qual a tradição não fosse considerada importante nas relações familiares. Sete dos entrevistados sabem a metade a que estão adscritos. Dos filhos de pai não-Kaingang quatro se atribuíram filiação à metade materna. Dos casados, em número de oito, três são casamentos interétnicos; um afirmou que na escolha do cônjuge observou a norma tradicional e quatro não levaram em conta o critério tradicional.

Jesi ao ser inquirido sobre a metade da sua esposa, respondeu: “Ela é metade *Kamé*. Seria marca comprida e eu seria *Kairu*, de marca redonda. Quando a gente fez o casamento da gente, a gente tentou obedecer as regras que existiam, quer dizer, o meu pai é um dos antigos, então ele costumava falar para mim que aquela ou aquele era da minha marca, então a gente já sabia, então ela por parte de mãe e pai e avô já são, já tem esse costume, então são família antiga.” “Então a gente procurou obedecer isso”.

Mãg-no, da metade *Kamé*, mora com uma moça cuja mãe é *Kamé* e o pai não é Kaingang, portanto ela não pertenceria à sua metade. Como o pai de Mãg-no e a mãe de sua companheira são “meio-irmãos” houve reação das famílias ao seu namoro, por serem primos no sistema ocidental de parentesco.

A organização social Kaingang, como já abordamos no segundo capítulo do presente estudo, assenta-se na divisão em metades clânicas, linhagem dos pais ancestrais, os heróis míticos *Kairu* e *Kamé*, que conforme a tradição teriam originado o povo Kaingang. As metades identificam ao mesmo tempo que distinguem seus membros, permitindo estabelecer uma ordem social de alianças entre os dois grupos. Este critério para fins de casamento estabelece a exogamia. A patrilinearidade determina que filhos, de ambos os sexos, recebam a marca do pai, pertencendo à sua seção. Este costume tem no reconhecimento da paternidade um aspecto fundamental. A criança que nasce precisa ter o pai identificado para receber o nome que lhe vai garantir um lugar social.

Além de critério para organização de parentesco a divisão em *Kairu/Kamé*, ou o dualismo, ordena outros aspectos da vida social. A definição de papéis no principal evento Kaingang, que é a festa dos mortos, o *Kikikoi* é feita a partir da organização em metades. Como estabelecem aliança, que se renova a cada casamento, a relação entre ambos é de reciprocidade. Esta reciprocidade se manifesta nos atos cerimoniais e em todos os serviços realizados no ritual do *Kikikoi*. Os papéis e funções são definidos pelo pertencimento a uma das metades que tanto interdita, quanto exige o cumprimento de certas tarefas e ritos.

Para fins da nossa análise, queremos chamar a atenção à questão de que a divisão em metades, para além de organizar as relações sociais, coloca princípios que atravessam outras dimensões da vida dos Kaingang, ordenando a sua cosmologia. Assim, o “mundo natural” e “sobrenatural” são classificados a partir desse dualismo. O mundo objetivo, das coisas, tem a sua lógica de conformidade com os dois opostos, o redondo (*rôr*, *Kairu*), o comprido (*téi*, *Kamé*). Esta cosmovisão se evidencia na língua, havendo verbos distintos para designar o ato de carregar objetos redondos ou compridos. O “mundo sobrenatural” obedece à mesma ordem, pois é uma outra aldeia em que se vive como aqui, com a diferença de ser um mundo onde se preservam as coisas boas (VEIGA, 1994).

As metades clânicas tradicionalmente subdivididas como *Kamé: Kamé* e *Wonhetky* e *Kairu: Kairu* e *Votor*, teriam os *Wonhetky* como “não tão” *Kamé*, porque teriam sido assimilados de outros povos por escravidão e os *Votor* como “não tão” *Kairu*, porque teriam sido agregados de outros povos por casamento. Isto revela mecanismos de inclusão dos “outros” na sua ordem social e remete a casamentos realizados com pessoas de outros grupos étnicos e que precisavam ser classificados. A regra de parentesco proíbe efetivamente o casamento endogâmico nas metades *Kairu/Kamé*, descendentes diretos dos heróis míticos, que gozavam de um *status* social mais elevado no grupo, e, toleraria casamentos endogâmicos entre os *Wonhetky* e *Votor*. Os casamentos fora do grupo étnico eram aceitos conforme atesta o roubo de mulheres, ou a incorporação de mulheres dos seus vencidos em combates, o que era uma prática comum.

Identificar-se como pertencente a uma ou outra metade, *Kairu* ou *Kamé*, poderia indicar a persistência, entre os estudantes, de relações de reciprocidade e de uma visão ampla, abrangente, total e dual da realidade. O descumprimento da norma do casamento exogâmico pelos estudantes, apenas um de oito casados observaram a norma tradicional, denota que estaria ocorrendo um afrouxamento destes laços intimadores da cultura, concomitante com a utilização de novos critérios que passam a regular as dinâmicas sociais, de distinção, identificação, de sua mundivisão e de suas práticas. Mudanças que segundo Geertz (1989), são inerentes à cultura, não essencializada, que se expressa através do pensamento, de costumes, sentimentos imensamente variáveis e dinâmicos, que existem entre as pessoas, são partilhados na relações intersubjetivas e se recriam permanentemente.

Os significados e os comportamentos dos universitários Kaingang na UNIJUÍ estariam particularmente num processo de recriação. Outros sentidos e normas estariam orientando as relações interpessoais. No ambiente universitário as relações de reciprocidade tradicionais, confrontando-se com os padrões de relações típicas da

cultura ocidental, produziriam a consciência da diferenciação, exigindo que os estudantes se comportem de acordo com as novas normas, no sentido em que Barth (1976) formula, o que implicaria no fenômeno de flutuação, de multidimensionalidade, de sincretismo, ou deslocamento de identidade. A sua identidade em mudança, exigindo deslocamentos das fronteiras de diferenciação, apresentaria variações de acordo com a nova situação e relações.

Em situações de contato interétnico e particularmente quando um indivíduo ou um grupo se situa como um enclave em outra cultura, as mudanças serão mais intensas. As relações, mediante condições favoráveis, levarão à persistência de distinções, como traços culturais identitários, por escolhas, opções, enquanto outros traços serão esquecidos, recriados, ressemantizados. A identidade étnica persiste na medida em que ela muda (BARTH, 1976).

3. Há uma ressignificação do ciclo de vida-morte-vida entre os Kaingang e os espíritos, *weinkupring*, continuam rondando o seu imaginário

Os Kaingang tradicionalmente acreditam que a morte é resultado da separação entre o corpo (*kumbâ*) e a alma (*hâ*). Quando alguém fica doente é porque a alma afastou-se do seu corpo e está vagando em algum lugar. A alma geralmente deixa o corpo quando a pessoa está dormindo, no sonho, e esta então, fica doente. É o *kuiâ* quem se ocupa de questões que envolvem as almas. Sua tarefa é tratar com os espíritos, *weinkupring*, para o que tem a proteção e o auxílio dos espíritos de animais. O *kuiâ* protege os vivos dos espíritos dos mortos, que querem levá-los desta vida. Busca curar o doente procurando devolver-lhe seu espírito perdido. Os Kaingang acreditam que as almas dos falecidos recentes ficam rodeando os vivos até a festa do *Kikikoi*, quando eles são expulsos para o *numbê*. Uma vez no *numbê* poderão voltar de novo ao mundo dos vivos e assim sucessivamente.

Em torno destas concepções e crenças ordenam-se tradicionalmente aspectos da vida social, valores, costumes e práticas Kaingang. Passados um século e meio de catequese e pregação promovidas pela sociedade envolvente, utilizando diversas estratégias e impondo-lhes um novo deus, novas crenças, novos preceitos e outros rituais, o que expressam os estudantes Kaingang na UNIJUÍ?

Nossos entrevistados se colocam como pertencentes a diversas igrejas cristãs. Nove se declaram como católicos, um como adventista, um como membro da Igreja Assembléia de Deus e três como evangélicos da Igreja de Confissão Luterana no Brasil. Suas falas, no entanto, deixam transparecer especificidades das crenças tradicionais Kaingang. A autodesignação a uma das metades clânicas *Kairu* e *Kamé* de parte de onze dos quatorze entrevistados sinaliza a memória do mito de origem dos Kaingang, que relata sobre os pais ancestrais *Kairu* e *Kamé*. Afirmar-se como pertencente a uma das metades remete ao mito de origem Kaingang e não ao mito de origem cristão.

Por mito entendemos, conforme Eliade (1994), uma história sagrada, uma história de origem que explica e justifica a realidade do mundo e dos seres nele existentes. No mito as essências se transmutam, o tempo e o espaço ganham dimensões mágicas e seus protagonistas são geralmente deuses e entes sobrenaturais, que não pertencem ao mundo cotidiano e que realizam façanhas, graças às quais uma realidade passou a existir. O mito fundamenta o sentido religioso do mundo, que perpassa todas as concepções e práticas das sociedades tradicionais, numa visão de totalidade do real. Uma visão de mundo, de valores estéticos e morais, que revelam modelos para as atividades humanas, dando significado e valor à existência. As sociedades tradicionais têm no mito o fundamento para todas as situações e relações que estabelecem, e foi assim que a sociedade Kaingang, tradicionalmente, buscou suas explicações, os valores e as normas de organização. Os estudantes como membros de comunidades Kaingang partilhariam este pensamento mítico. A crença em espíritos, central na cultura

Kaingang tradicional, ainda informaria seus pensamentos, motivaria sentimentos, comportamentos, costumes, o dia-a-dia. Espíritos bons, espíritos maus, espíritos das pessoas, dos animais e das plantas. Ser Kaingang no passado e hoje, para os estudantes Kaingang na UNIJUÍ, portanto, pode ser: acreditar, confiar e temer os espíritos.

Os relatos dos estudantes sobre suas vivências na primeira socialização, conforme Berger e Luckmann (1983), um mundo e significados nos quais e através dos quais se constituíram, um mundo sólido, confiável, valor mais importante porque ocorreu em circunstâncias carregadas de emoção, mais o depoimento sobre as suas crenças hoje, nos proporcionarão uma compreensão sobre o seu imaginário atual, evidenciando a dinâmica da cultura que se ressignifica permanentemente.

Sobre os espíritos nos fala Jesi : “Ele (*kuiâ*) contava muito para nós, quer dizer, ele contava estas histórias, assim na época da semana santa, onde ele diz que tem um espírito que, por exemplo, se tu tiver um problema ele cura, então (...) lá na casa dele tem uma vertente, então ele coloca prá nós, pras filhas e pros filhos, pros netos dele, os primeiros que se levantarem e ir naquela vertente estariam curados, porque o espírito estaria naquele lugar prá fazer isso. Então a gente acredita nisto, quando chega este dia já acorda mais cedo pra que... porque se tu ir por último, tu pega a doença dos outros, daí tu fica com queixas durante todo ano.”

Sobre a mesma temática ouvimos de Kanher: “Ele era o 'dono do mato' e quando eu, mais meus amigos fosse caçar, caçar passarinho ou caçar outro bichinho, se fosse dentro do mato, que não era pra exagerar na caça, que era para caçar o suficiente, que o 'dono do mato', que se chamava, era um espírito que tinha e que cuidava, e, se a gente exagerasse na caça ele podia fazer a gente se perder no meio do mato, podia acontecer alguma coisa no mato com a gente...(…). Tinha o *weinkupring*, o *weinkupring hâ* era o espírito bom e o *Kapur-si* era o mau, e o João do Mato era o

outro, cuidava da pessoa, que era uma árvore e ele era o dono do mato, e tinha outro que não me lembro.”

Segue Kanher com as suas lembranças: “Os espíritos da noite, que o pai sempre contava pra nós, é que tinha alguns espíritos que assobiavam de noite e esses espíritos, o pai sempre contava, que eram de pessoas que estavam com problemas, que tinham problemas antes de morrer e daí eles ficavam pedindo pras pessoas, que estavam na terra, fazer alguma coisa para diminuir aquele problema. E, geralmente quando a gente saía à noite, o pai ele contava as histórias, (...) ele dizia: 'ó, essa pessoa tá pedindo ajuda, (...) ó, esse espírito está acompanhando a gente, só que ele não é mau”. Sobre espírito bom que acompanhava no mato Kanher afirma “... ele acompanhava a gente na noite, geralmente, eu percebi isto quando nós estava caminhando na estrada.”

Jófej dá o seu depoimento: “... o Kaingang tem medo dos espíritos dos mortos deles, mas eles sabem que pra eles o espírito do morto tem consciência de quem ele é, de quem ele foi, dos parentes. Ele gosta das pessoas e quer levar elas junto com ele, no caso pro mundo dos mortos. E o Kaingang tem horror de morte, de cemitério. Então ele tem medo do espírito dos mortos, mas o espírito dos mortos gosta dos vivos, ele vive cercando.... Então a minha vó, eu lembro que (...) uma vez tinha um cheirinho bom e não tinha nada que cheirasse àquela coisa, (...) aí ela olhou pra mim e disse: 'é um espírito que passou por você'. (...) Então é um *weinkupring*, é um fantasma, um espírito. Aí ela disse: 'tenta entender o que ele quer te dizer, tenta ouvir ele, mas não deixa ele te levar”. Jófej contou também a história da irmã que estava doente “porque o espírito dela estava perdido (...) ele estava num lugar verde, perto de uma fonte de pedra, numa gruta, bem longe daqui”. Levaram a irmã para benzer numa vovozinha e o

raminho com o qual ela benzeu murchou, como se tivesse colocado em cima de uma brasa, depois a irmã dormiu a noite inteira.

Fakój relatou: “... quando tu anda com a criança, quando ela é pequena, você sempre tem que chamar ela. Esta tu sabia né? A gente sempre chama por exemplo, com o C., agora não chama mais tanto, quando a gente viajava, quando ele era pequeno, estando perto do mato, (...) perto da água, (...) que tu sempre tem que chamar a criança porque ela pode ficar, o espírito dela pode sair e daí essa criança adoce. Tem criança que chega quase a morrer por causa disso ... O índio também é muito voltado pr'aquela coisa dos espíritos, de que eles vêm fantasmas, lobisome, que eles falam, que é um *weinkupring*, que eles falam, então eles têm muito isso, a minha mãe tem demais, a minha vó sempre contava essas histórias de ver lobisome, que viam não sei o que... isto tem demais nas áreas indígenas... (...) Os espíritos familiares cuidam dos vivos, isso eu acredito”. Perguntada sobre o que lhe impõe medo, mais que depressa Fakój respondeu: “dos espíritos, da morte, do sobrenatural.”

A crença nos espíritos que vêm buscar alguém, que curam, que cuidam das pessoas, que cuidam dos animais, cuidam do mato; espíritos que têm problemas, que pedem ajuda, espíritos bons, espíritos familiares, espíritos maus, espíritos de pessoas que morreram, espíritos dos vivos que saem do corpo e ficam perdidos, espíritos de animais e de plantas, os espíritos sempre rondando e rodeando os vivos e o seu mundo, este o sentido religioso tradicional dos Kaingang. Os estudantes, ainda que se digam católicos, luteranos, adventista, assembléia de Deus, expressam a memória das histórias, das crenças antigas que os acompanham produzindo-se o que podemos chamar de uma mistura, um hibridismo de concepções religiosas, mas que apresentam especificidades.⁶

⁶ Temos em Susin (1995:117) o que o cristianismo propõe sobre a questão da imortalidade da alma: “Na tradição cristã a imortalidade foi considerada dom de Deus: somos imortais porque Deus nos

Os estudantes ao expressar medo dos espíritos, expectativas com relação à proteção dos mesmos, remetem às crenças tradicionais Kaingang, por outro lado, colocam-se como membros de igrejas cristãs. Manifestam assim a dinâmica e a plasticidade da cultura, como totalidade acumulada de padrões, resultado de certas condições, situações e relações, cujos conteúdos não essencializados mudam permanentemente. No contato entre culturas estabelece-se a oposição, diferenciação, mas também a assimilação por escolhas, a imposição, a resistência, a negociação, a resignificação. Quanto à sua identidade religiosa apresentam uma flutuação identitária com uma superposição ou subposição de papéis e status, nos termos em que Cardoso de Oliveira (1976), nos coloca.

Como já dissemos anteriormente as sociedades tradicionais têm no xamanismo a mediação com o “não-humano”. Entre os Kaingang, o *kuiâ* é o especialista do sagrado auxiliado pelos *Wonhetky* e os *Votor*, que são rezadores, com funções religiosas ligadas à cura e à adivinhação. Tanto nos rituais que envolvem os mortos, enterros e ritual do *Kikikoi*, quanto na cura de doenças, o *kuiâ*, com seus poderes é personagem central. Apoiado na tradição tem o conhecimento, os segredos, as receitas, as competências reveladas pelos espíritos, mas também verificadas na experiência, nos

concede, uma vez criados, a sua sustentação”. Teólogo católico, Susin afirma não existir imortalidade da alma mas, na visão monista, do homem inteiro, existe uma imortalidade do homem todo. A morte individual é o início de uma ressurreição, na comunhão dos Santos, logo após a morte, do homem inteiro, como dom de Deus, a vida nova em Cristo.

Da mesma forma a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, conforme Fischer (1985:205 e 207), postula: “... a alma não é uma parte do homem, mas designa o homem todo. É a força de vida ou simplesmente a vida. A alma designa o ser humano como ser vivente que quer algo, que age. Assim, a alma faz parte da esfera humana e terrena. Não pertence a uma esfera celestial, como se tivesse existência real fora do corpo. Pelo contrário, para o Novo Testamento é impossível a existência de alma, da vida enfim, sem o corpo. (...) A vida perdura além da morte do corpo e da alma, é a vida que nos é dada por Deus e que vivemos na comunhão aqui e agora. Mas não como uma parte de nós que continua a viver. A continuidade está dada em Deus que iniciou uma 'história de amor' com cada um de nós. (...) “Por isso a mensagem da ressurreição expressa a certeza da comunidade cristã de que Deus fará nova criação em que como na primeira vez, dará novamente vida ao homem, vida esta que representará a consumação do estar com Deus”.

Para católicos e luteranos da IECLB, não existe a dualidade corpo e alma, para que ela possa se separar e vagar em algum lugar. Há um monismo, corpo e alma estão numa unidade inseparável, portanto, não acreditam que espíritos possam sair do corpo e retornar, perturbar ou cuidar de alguém. Após a morte, do corpo e da alma, haverá ressurreição e nova vida em Cristo.

efeitos sensíveis da cura. “A força do *kuiâ* se evidencia por possuir uma oração que o protege e amedronta os espíritos do *numbê*, e por sua coragem de falar bravo com os espíritos, o que faz parte dos valores kaingang: respeitar os que são aguerridos” (VEIGA, 1994, p. 153). Nas suas missões o *kuiâ* terá o auxílio de espíritos de animais, os *iangrõ*, espíritos de leão, tigre, tamanduá, cobra, gavião, cateto, coruja, na busca dos espíritos errantes e de remédios para os tratamentos. Os poderes do *kuiâ* e dos seus auxiliares lhes são atribuídos pelos seus *iangrõs*.

Nos relatos dos estudantes a sua memória sobre os tratamentos, as curas por rituais, benzimentos, uso de chás:

Fakój: “E em relação à minha vó (...) ela sempre foi de fazer esses remédios, essas coisas, eu lembro que sempre em casa, lá onde a gente ficava, sempre tinha gente, tanto de fora das áreas, que ela conhecia muito esse pessoal, que iam pegar remédios, como os índios, porque ela tinha aquele lado meio *kuiâ*, de benzer e esse tipo de coisa, a minha vó, ela sempre teve esse lado.”

Mãg-no : “O meu pai sempre trabalhou com ervas, até hoje ele trabalha, e ele basicamente se mantém com isto. Ele tem muitas pessoas que vão lá pegar, até o pessoal do RS, de Porto Alegre, pessoal das Universidades, vão até lá fazer trabalho com ele. E ele trabalhou sempre com ervas, (...) benzer, fazer oração ...”. Segue Mãg-no: “Daí tem (...) por exemplo torcicolo, (...) tem que ir lá três dias, e isto funciona, porque quantas vezes que você tá com o pescoço duro, você benze... Daí, você tem que ir quando o sol tá baixando, aí eles pegam uma palha, vão rezando e vão amarrando a palha. Aí depois que eles acabam eles dão a palha pra você, bem enroladinho, tudo amarrado pra você colocar dentro de um formigueiro. Aí tem que ser dias, mas geralmente não vai nem três vezes, no segundo dia já tá bom, isso é, diferencia de um dia pro outro. E daí, você coloca três vezes se for necessário, coloca num formigueiro. E daí, cobreiro, estas coisas, mordida de aranha, cobra...”

A fala de Jesi :“O tratamento que eu tive foi com o *kuiâ*, que ainda existe, que é o tal de A. M. Eu sei que o tratamento que ele fazia era me dar banho todo o dia. (...) Então, ele fazia, não sei o que ele queimava, só sei que ele queimava, fazia tipo um carvão e socava no pilão. Daí ele fazia tipo um banho, massagem, todas as manhãs, era todo dia . (...) Toda vez que ele fazia massagem... não era uma reza, nem oração, mas tinha umas palavras que ele dizia. Ele dizia umas palavras toda vez, mas não eram as mesmas, ele sempre, quer dizer, o principal, ele dizia que esse remédio tinha que curar, tinha que fazer efeito, que tinha que dar resultado, era mais ou menos assim que ele dizia.”

Quando adoecia, doença simples, Vãn Kre tomava: “só chá, sempre meu pai que fazia, porque meu pai, ele faz remédios com ervas medicinais, aí então, tipo assim gripe ou outra doença, só à base de chá, (...) reza também, porque lá na reserva onde a gente mora ele é o curandeiro, né, aí (...) quando as crianças ficam doentes, tipo um caso de vermes, ou quando a criança não pode dormir à noite, levam lá que ele benze. Isto é ele que faz... No nosso caso, pra quem acredita, é muito bom, sabe, porque acho que não adianta você procurar uma coisa que você não acredita, no caso do pessoal da reserva, todos têm a maior fé... Rezas e chá que eu sempre vejo meu pai fazendo.”

Penin: “... eu me lembro que, principalmente a minha vó, quando eu tinha uma íngua, ou tinha alguma ferida, ou alguma coisa assim ela, a minha mãe, me levava prá benzer, eu gostava né, aquelas coisas, tu sentia uma coisa diferente, é diferente que tu ir no médico. Era muito bom. Era só com ervas. (...) Mãe da mãe, eu lembro, que ela botava os pezinhos dentro da sanga, mandava botar dentro da sanga... no final da tarde. Gostava de ficar doente quando ela fazia isso.”

Vãn-fej : “Ela (uma senhora) dava chá, ela benzia o pessoal, Se a criança chegasse lá, ela dizia que era bicha brava que ela tinha, então fazia benzimento, dor de cabeça... Ela dizia que tinha ar nos dentes, se a pessoa tivesse com dor de dente, então fazia todo um benzimento, mandava colocar arruda atrás da orelha. Arruda era o que

ela mais usava. Benzimento, chás, fazia até tipo, uma espécie de, como o pessoal fala, macumba, porque ela fumava, ela ria, ela fazia tipo uns despachos...”

Nenkanh fala sobre os chás e benzimento: “Quem preparava era meu avô. Ele benzia também, era o curandor.”

Fag-Tanh: “A minha mãe conta, que quando eu fiquei muito doente, mal mesmo, ela procurou uma senhora para fazer oração, prá mim melhorar, daí diz que eu melhorei, diz que eu dormi do meio-dia até à noite, daí, quando acordei, ela tinha que me dar comida, aí depois eu melhorei e não tive mais nada e hoje eu não tenho problema de saúde.”

No que se refere a rituais de cura nos quais os espíritos de animais são chamados para auxiliar a encontrar as almas perdidas, encontrar as plantas a serem usadas no tratamento, em que o *kuiâ* e os seus auxiliares recebem poder destes espíritos, estão expostas crenças e práticas tradicionais Kaingang. Apesar de mudanças, em certos aspectos, de crenças e práticas religiosas, outras persistem, com o seu sentido tradicional, em novas instituições.

Ao mesmo tempo em que certos rituais e práticas religiosas tradicionais ainda fazem parte das crenças e costumes dos Kaingang alcançados pelo cristianismo, outros caíram em desuso ou então se recriaram, buscando expressão em outras cerimônias. Entre as mudanças que o cristianismo, a cultura ocidental, como o entorno dos Kaingang, lhes impôs, está a não-realização do *Kikikoi*, sua principal expressão religiosa. Este ritual, poderia ter sido substituído pelo dia de finados? A não-realização do *Kikikoi* - a festa de “comer o *kiki*”, em que os mortos recentes são expulsos do meio dos vivos e os mortos antigos podem retornar à aldeia e festejar com os seus parentes com muito *kiki* e jogos - perturba e cria problemas para a realização do ciclo de vida - morte - vida para os Kaingang, mais precisamente, impossibilita a sua passagem ao mundo dos mortos, para lá novamente viver e morrer, para renascer outra vez neste mundo, no corpo de uma criança. O ciclo da vida - morte - vida fica interrompido.

Rosa (1998, p. 114), mediante pesquisa com membros da comunidade Kaingang de Xapocozinho (SC) conclui: “A unidade entre os vivos e os mortos, sem o *Kiki* está arrebatada, pois os vivos morrem e permanecem entre vivos e os mortos antigos não conseguem sair do mundo dos mortos...”. Como os *weinkupring* irão embora para o *numbê*? Como voltar novamente ao mundo da temporalidade? De que modo assegurar a perenidade? Tommasino (1996), nos faz algumas indicações sobre a ressignificação de formas de sociabilidade e de valores tradicionais. Os significados não desaparecem mas se expressam em novas formas sociais, por outro lado as antigas instituições se realizam com novos valores e conteúdos. Assim, temos mudança e persistência como interfaces do mesmo processo. Este o processo de mudança e persistência cultural dos Kaingang. A cultura mudando seus conteúdos de significação numa fluidez polissêmica, resultado de situações e relações vividas pelos sujeitos e grupos sociais. A cultura muda, se recria, combinando velhos e novos significados porque a identidade étnica dos sujeitos e grupos sociais se reconstitui cumprindo o fenômeno da flutuação e manipulação de identidades (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976).

O contato interétnico dos Kaingang com a civilização cristã ocidental por um e meio séculos, pleno de tensões, contradições, conflitos, trouxe muitas mudanças, ressignificações da sua cultura, mas entre eles e entre os estudantes universitários da UNIJUÍ, os espíritos continuam rodeando e rondando o seu imaginário.

4. O projeto de “futuro melhor” organiza e faz a mediação na constituição da identidade étnica

O tempo *vãsy* (há muito tempo) ou *gufã* (antigo, ancestral) é o tempo do passado, em que os avós viviam no mato, de caça, pesca, coleta, praticavam a agricultura, de conformidade com o ciclo da natureza e com o ciclo da vida social, que se interpenetravam, expressando o modo próprio do povo Kaingang se colocar no tempo e no espaço (TOMMASINO, 1996). Esse espaço e tempo era próprio dos “índios brabos”, ordenado pela exogamia das metades clânicas e pela realização da

festa dos mortos, o *Kikikoi*. Esse tempo *vãsy* ou *gufã* era o que Rosa (1998) coloca como o tempo cíclico, circular, que sobrepõe passado no presente, desdobra o passado no presente, que contém os ciclos de vida-morte e vida, engendrados pela vida e morte no mundo dos vivos, a passagem para o *numbê*, mundo dos mortos, onde os espíritos também falecem e retornam, renascendo numa criança, para cumprir novo ciclo.

Ainda que a memória coletiva, a tradição, informe as novas gerações, há grandes mudanças das quais o tempo atual, o *uri*, é resultado. Um tempo marcado pela chegada do branco. Este tempo, que não se confunde com o tempo do branco, iniciou há pelo menos 150 anos, como uma ruptura com o *vãsy*, exigindo adaptação, resistência e reconstrução, um tempo marcado por relações interétnicas e portanto, um tempo relacional (TOMMASINO, 1996). A chegada do branco, com a imposição de novas concepções, novas crenças, novos valores, novas formas de sociabilidade, fez o Kaingang ressemantizar aspectos centrais da sua cultura e engendrou novos padrões de comportamento. Progressivamente adotaram novas crenças, novas práticas sagradas, novas práticas sociais: batismos, casamentos, enterros cristãos. Conforme Cuche (1999), produziu-se uma multidimensionalidade ou sincretismo de culturas e de acordo com Canclini (1997), um hibridismo cultural, em que múltiplos significados se cruzaram produzindo repertórios híbridos.

O *uri*, como tempo de relações entre uma sociedade tradicional e uma sociedade industrial capitalista, apresenta-se muito tensionado e conflitado, evidenciando uma situação de desequilíbrio das comunidades Kaingang: a imposição de um novo modelo econômico, social, político e cultural, a redução e perda dos territórios tradicionais; a incidência de doenças novas, a imposição da tutela pelo Estado, a desassistência dos órgãos oficiais em setores básicos como produção, saúde e educação, a ocorrência de alcoolismo e violência nas comunidades, a estigmatização pela sociedade regional, fazendo as comunidades Kaingang viver em condições muito problemáticas. Toda esta situação requer um fim, um fim como tempo danoso,

exigindo uma rearticulação, numa busca de novas condições de vida, de uma “vida melhor”, a volta ao equilíbrio.

Os universitários Kaingang na UNIJUÍ podem ser reconhecidos como um segmento que assume a luta pela volta ao equilíbrio das comunidades Kaingang. Planos de atuação junto destas comunidades se manifestam nas suas falas, fazendo da Universidade um dos palcos de luta. Vivenciando no seu dia-a-dia universitário, o tempo relacional, ampliam sua visão da lógica e da dinâmica da sociedade ocidental, do conhecimento técnico-científico que a movimenta, e, direcionados por suas intencionalidades e centros de interesse vão buscando a ressignificação desta lógica social e deste conhecimento e construindo um projeto de futuro que desponta como um novo tempo. O futuro como um tempo de equilíbrio. O futuro como um projeto de “vida melhor”.

Por projeto entendemos a forma de manipular e dar direção a conjuntos de símbolos existentes em uma cultura, fazendo escolhas em função de experiências, necessidades e estratégias particulares. Os motivos, como necessidades, interesses, opções, levam a manipular significados e organizam indivíduos e grupos sociais em torno de projetos (VELHO, 1997).

Nas palavras de Mãg-no: “E eu tô cheio de planos, de idéias, depois que eu me formar, eu conseguir trabalhar dentro de uma reserva, é o que eu mais quero. Trabalhar dentro da reserva, diretamente com o índio. (...) É o que eu quero, que é trabalhar dentro da reserva, a minha idéia é tornar a comunidade em que eu vou trabalhar e se possível outras também, independentes do... auto-sustentável, não depender da FUNAI...”

“Eu acho que o que falta pros índios é... é falta de condições. Se eles tivessem condições, eles não seriam tão ‘preguiçosos’ como o pessoal fala, que são preguiçosos e não plantam, e isso...(...) Então, a minha idéia é isso, dar condições pro pessoal e aplicar tudo que tu aprendeu aqui na Universidade, que eu acho que a minha vida

mudou muito mesmo depois que eu entrei na Universidade, eu acho que se aprende tanta coisa, tanto na área que você tá, como na sua vida...”

“Eu acho que com relação ao meio-ambiente, eu tenho essa preocupação porque o curso ele já dá essa noção de... ou você procura trabalhar com agrotóxicos ou não, ou o mínimo possível. Então, eu já teria mais ou menos idéia de trabalhar, afetar o mínimo possível o meio ambiente... a questão ecológica. E quanto ao sistema de produção, basicamente seria uma agricultura familiar, que dá condições pra cada família. Eu sei que isso se torna um pouco mais difícil, mas fazer tipo assim, grupos de família, tipo dez famílias e você pega e dá condições pra elas plantarem tanto, mas começar lá pelo consumo delas, pelo auto-consumo, como no caso da mandioca, batata, arroz, feijão. Criar galinha, um porco, coisa assim, pra tu pensar na tua auto-sustentação, a questão da alimentação, a subsistência, e com o passar do tempo, tu já ir pensando em aumentar, pra você comercializar, pra tentar melhorar de vida. Eu acho que não adianta você começar vendendo tudo, se você vai ficar passando fome do mesmo jeito, então eu penso assim, ou agricultura familiar, ou fazer grupos de famílias e dividir as tarefas pra eles, mas que eles trabalhem numa lavoura que seria pr'aquelas dez famílias. Então cada dez famílias teriam a sua lavoura e teriam com o que se preocupar. Basicamente, no início, seria isso, a subsistência de cada família, o que comer primeiro pra depois pensar em comercializar, em plantar pra vender. E isso eu acho que com o passar do tempo dá pra conseguir, porque as condições têm todas dentro da reserva: terra você tem, não precisa pagar imposto, não precisa pagar nada, água você tem, luz. Você tem até máquinas, não são aquelas que estão em boas condições, mas dá pra começar a andar, depois tu vai... dá pra conseguir com a FUNAI, conseguir máquinas. Então, quanto mais recursos tu tiver, mais condições o pessoal vai ter de se auto-sustentar. Então é assim que eu penso, principalmente trabalhar com horta comunitária, açude, peixe, o básico pro pessoal ter uma dieta alimentar mais ou menos boa, porque hoje, não digo que a dieta deles seja ruim, eles têm as comidas típicas deles que eles gostam e que sustentam o pessoal, mas acho que

o índio também tem que evoluir, não pode ficar sempre na mesma, então eu penso assim, dar condições pra eles e pra eles ter condições de crescerem, melhorando as condições de vida, ter condições de estudo, de sair, de conhecer coisas novas e assim como eu fiz. Saí e tô adquirindo experiência e tudo, pra depois voltar lá e aplicar lá e assim dar chance, oportunidade pros outros que têm interesse em sair também e aprender e depois voltar, aplicar também. Não só nessa reserva onde eu moro, mas o pessoal de outras reservas também, porque eu acho que dá... mas a gente tem que começar lá de baixo, devagarinho pra ir mudando.”

Ao expressar seu projeto com as comunidades Kaingang, de voltar a viver junto delas, trabalhar com e por elas, Mãg-no afirma a sua adscrição a este grupo étnico, afirma sua identidade, nestas circunstâncias, uma identidade mediada por projeto. Através dos seus interesses, faz suas escolhas envolvendo vontade e consciência. A partir do projeto, Mãg-no demonstra uma reestruturação da visão de tempo e da vida, uma nova cosmovisão. A sua adscrição ao grupo é reforçada pela identidade mediada por projeto que considera as experiências do passado, implica o passado no qual busca o conhecimento disponível e o futuro, real ou potencial que almeja (SCHUTZ, 1979).

Os estudantes entrevistados, na sua totalidade, formulam seus projetos de futuro tendo as comunidades Kaingang como interesse central ou motivo para seus planos. Ao pensar o futuro o fazem percebendo-se em relação com a sua comunidade. Esta percepção não individualizada expressa o caráter da constituição social do projeto - não existe projeto individual puro, segundo Gilberto Velho (1997) - expressa fundamentalmente uma concepção não individualista característica da sociedade tradicional, da qual os estudantes provêm. Seus projetos, através dos quais demonstram sua vinculação com comunidades Kaingang, cujos interesses assumem a defesa, são sinais diacríticos de adscrição a essas comunidades ou grupo étnico e assim são expressão de identidade.

A seguir temos mais alguns depoimentos:

Vãn Kre: “Acho que como todos, (estudar), pra ter um futuro melhor, acho que pra um dia chegar e poder ajudar meu povo, né? Porque as condições, principalmente de saúde, são muito precárias nas reservas, muito mesmo. Aí, eu quero, eu espero, um dia poder voltar e ajudar. (...) Pretendo me formar e se der, fazer uma especialização e daí procurar trabalho em projetos para melhorar as condições de saúde da reserva. Pretendo trabalhar com Mangueirinha (PR) mesmo. Espero que dê certo.”

Vãn-fej: “... direito, eu escolhi, em primeira opção pra ajudar meus descendentes indígenas, proteger, ajudar...”

Jesi: “...o plano que eu tenho é de ajudar, ajudar a esclarecer as questões da língua, que a gente tá sentindo, que nos encontros de capacitação dos professores... a gente tá sentindo assim. (...) Então eu pretendo entrar nesse meio pra tentar clarear um pouco sobre a nossa língua, então eu acho que o meu papel seria isso, eu pretendo terminar esse curso... E também a família, como incentivar mesmo, por exemplo, as minhas meninas, da importância hoje, a importância da educação nas áreas indígenas...”

A fala de Jesi denota o reconhecimento da importância do estudo da língua Kaingang. A importância da preservação da língua também fica evidenciada. A língua como expressão, imediatamente visível da cultura com que está em estreita relação e pela qual a cultura se constitui e se comunica. A língua que preserva a racionalidade, que nomeia, permitindo pensar, organizar, controlar os eventos.

As categorias trabalho e estudo aparecem como o caminho de realização do projeto, numa dimensão consciente. Percebemos os estudantes, socialmente situados num campo de possibilidades, escolhendo, negociando, reinventando para transformar, na intenção da organização que identifica o grupo como uma unidade social diversa.

O esforço em busca do projeto passa por diversas modalidades:

Fag-tanh: “...hoje a área de educação física, ela me mostra diversas formas de trabalhar com a questão indígena, (...) resgatar um pouco da cultura. (...) Eu gostaria de trabalhar nas escolas indígenas. Gostaria mesmo, (...) mostrar valores. (...) Meu avô era um excelente caçador e eu não herdei isto dele, porque era uma coisa que era passada de pai para filho e isso foi se perdendo. Então eu queria saber como é que era, como é que se ensinava os filhos...”

Kanher : “O plano piloto é de se formar e fazer alguma coisa pra melhorar as condições de vida da comunidade. (...) Na agricultura a gente precisa ter um projeto com apoio. A situação econômica hoje é difícil, e fica difícil um projeto que a gente consiga se encaixar. (...) Ajudar a comunidade, não seja só pros familiares, por exemplo pai, irmão, que seja para um grande número, pro conjunto...”

Kaféi: “... penso em trabalhar, em progredir no meu campo de trabalho, em as pessoas reconhecer a minha luta, eu penso em um monte de coisas... (...) Trazer alguma coisa pra minha comunidade, mostrar o esforço que eu tô fazendo aqui, depois o esforço que eu pretendo fazer lá. (...) Eu optei (pelo curso de enfermagem), mais pra trabalhar na reserva indígena, mais pra trabalhar sobre a questão da saúde indígena que tá bem abalada.” Estudar “pra poder me esclarecer mais, ter mais conhecimento, poder trabalhar, poder passar aquilo que eu tô aprendendo aqui pra minha comunidade, por isso que eu quis estudar.”

Nivãn : “Eu tô adorando (o curso de enfermagem). Acabei descobrindo um lado dessa área que eu posso atuar bastante dentro da comunidade indígena. (...) Eu quero a área da saúde pública, saúde coletiva, fica mais fácil do que atuar como aquela enfermeira ... de forma individual.”

Os atores e grupos sociais como sujeitos de um projeto podem estabelecer confronto com outros sujeitos, indivíduos e grupos sociais. Quanto mais contraditórios forem os interesses envolvidos pelo projeto tanto mais este confronto se caracterizará como luta, o que fica evidente no discurso de Jófej : “Então ela (a mãe) dizia: vocês

vão se preparar para continuar a minha luta e a luta dos povos indígenas, hoje pela sobrevivência e pela melhora das condições. Então a gente já teve uma criação voltada pra questão indígena e embora a gente não entendesse quando era pequena, nós crescemos com isto, de que a gente ia crescer e ia sempre continuar estudando pra melhorar a situação do Kaingang, principalmente, mas tendo uma visão dos povos indígenas em geral. (...) Então ela não pintou pra mim um futuro cheio de dinheiro, ela pintou um futuro de liderança, ela vê, ela sonha pra gente, é um futuro de batalhas, de conquistas pela causa indígena. (...) Minha mãe tinha razão, é uma área (o direito) importantíssima pra questão indígena e eu me conscientizei disso ao longo do curso. Então a gente chegou aqui, muita gente, vinha jornalista, o pessoal da UNIJUÍ, queria saber por que tu tava aqui, o que tu pensava da UNIJUÍ, por que o índio resolveu estudar em escola de branco. Então até pra me preparar para as entrevistas eu descobri porque eu tava aqui, enfim, não só de eu ter o discurso da minha mãe. Eu incorporei ele porque fazia parte da minha realidade, eu tava aqui por uma necessidade, uma necessidade do meu povo. (...) Eu estou aqui por uma causa, eu estou aqui pra defender um povo ou muitos povos, então não é uma questão egoísta de ver e dizer: ai, eu tô me formando às custas de ser índia. Não, eu tô me formando porque eu sou índia e faço questão de ser. (...) Eu não era mais uma estudante, e essas palestras⁷, esses questionamentos serviram pra eu me conscientizar, de por quê eu tava aqui. Eu falei tanto, repeti tanto, tive que explicar tanto, que eu tive que procurar explicações dentro de mim mesma. E isso foi muito bom. E todos os estudantes que vêm para cá enfrentam isso. Muitas vezes nem tão ligados à questão, é o caso dos novatos, principalmente... Eles chegam, daí o grupo diz, 'olha, nós temos palestras', quer dizer, muitas coisas, muitos aspectos da questão indígena que eles não conheciam eles são obrigados a correr atrás, a se informar porque vão questionar ele. Então, até quando eles voltam pras áreas, eles perguntam pros chefes deles as lendas, as histórias que eles já não lembram mais ou que não foram contadas, quer dizer, já enriquece, eles já

⁷ As palestras dos estudantes Kaingang sobre a questão indígena, são realizadas como contrapartida de bolsas-de-estudo parciais que a UNIJUÍ lhes concede.

procuram resgatar alguma coisa. E outra, eles fazem o mesmo questionamento que eu, meu deus, vão me perguntar por que que eu tô aqui e eu vou ter que responder alguma coisa satisfatória...(...) e vão se conscientizando disso, é muito bom.”

“Então a visão que eu tenho do Kaingang, de nós enquanto povo, é de que a gente tá sem rumo, de que o índio, eu até não taria tão dentro desse contexto, porque na minha visão eu sei que rumo tomar. Eu acho que tem que resgatar o que pode ser resgatado e conquistar o espaço, um espaço enquanto cidadão brasileiro, porque nós temos capacidade pra isso, tanto é que nós somos um grupo, nós estamos na universidade, então é porque nós somos capazes. Nós enfrentamos muitas dificuldades pra tá aqui, pra permanecer aqui na universidade e isso é um problema grande e preocupa, porque por exemplo, eu sou presidente da associação universitária dos índios da UNIJUÍ, que estudam aqui, e o número de estudantes que tão desistindo é bastante grande, então a gente que amanhã poderia estar preparada, que vai poder desenvolver um trabalho conjunto, em diversas áreas, tão retornando pras áreas porque não têm condições de permanecer aqui. Então um apelo que ficaria é o apoio à educação, o apoio à gente que tá se sacrificando, porque é um sacrifício estar aqui, você se afasta dos parentes, das suas raízes, às vezes até contra a vontade deles, é o caso dos mais velhos que sempre se opõem, mas tu tá aqui pra ver um futuro melhor, porque tu tem um projeto de um futuro melhor, e a única forma de melhorar é até se sacrificando um pouco pra tá aqui, pra poder lutar de forma mais qualificada, pra atuar de forma mais qualificada em benefício dessas populações que foram tão exploradas e estão tão perdidas hoje, tentar situar um pouquinho eles, eu acho que é isso. Então a minha vinda pra UNIJUÍ, antes de mais nada foi devido ao fato de que minha mãe estudou aqui, porque é uma universidade comunitária, porque ela abre espaço pras minorias, tanto é que aqui você vê sem-terra, você vê negros, vindo de países africanos de colonização portuguesa, mas de origem africana, assim como então você vê índios, quer dizer, é uma universidade que tá preocupada com a comunidade da região, incluindo as minorias, e o fato da UNIJUÍ ser conhecida por isso e abrir espaço pra questão

indígena fez com que então... deu causa à minha vinda pra cá. Então eu entrei na UNIJUÍ, eu senti que tinha gente que se preocupava com a questão indígena, que trabalhava com a questão indígena e foram essas pessoas que me fizeram pensar, porque eu tinha que responder pra essas pessoas porque eu tava aqui e o que eu queria. (...) Claro que a permanência aqui, a estadia aqui é difícil, tu sabe, se sente meio deslocado, mas você se sente valorizado também, porque você tá aqui e você é alguém diferente, você é alguém especial, porque você tá aqui por uma causa especial, não é por um motivo egoístico, (...) mas porque você tá aqui por causa de um povo, por causa de uma questão maior, uma questão de sobrevivência de um povo, no caso dos povos indígenas todos. Não só lutar pelo Kaingang, então é uma situação que a gente enfrenta aqui e tu acaba se conscientizando.”

A luta pela garantia dos direitos indígenas amparada na Constituição Brasileira⁸, como luta jurídica, tem avançado e feito conquistas em diversas áreas. A preparação de pessoas neste campo também faz parte desta mobilização. Preparar seus próprios quadros em direito indígena é pois uma meta necessária. Fakoj coloca suas intencionalidades: ”Olha, eu acho assim, o direito ele te abre várias oportunidades, possibilidades, mas no fundo, até por causa que a gente se prepara pra se voltar mais às comunidades indígenas, que é essa a questão principal pra gente, então eu gostaria que a gente pudesse ter chance de atuar nessa área que fosse favorecer as comunidades. (...) E também diz respeito a uma questão mais pessoal, que por mais que eu tivesse vindo para cá pensando, não eu vou só estudar, depois que eu me formar vou seguir a minha vida e tudo, mas não, é diferente, diz respeito mais a uma questão íntima, nossa, de você ter que fazer alguma coisa, de que as pessoas precisam de ti. (...) Têm aqueles que precisam, que moram em área indígena, que não têm assistência, que precisam ter terra garantida, que precisam ter como produzir, plantar, ter como estudar, direito à saúde...”

⁸ Ver em anexo nº 7, o cap.VIII, dos Índios, Art. 231 e 232 da Constituição Brasileira de 1988.

Os estudantes como membros de comunidades indígenas, situam-se num contexto de movimento indígena, numa articulação que ganha força pelo sucesso da mobilização na recuperação de territórios por diversas comunidades⁹ no Estado, pelo esforço em manter nas suas escolas um ensino bilíngüe, com currículo, conteúdos e metodologia diferenciados; pela organização em entidades como a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Sul, a Associação dos Professores Bilíngües Kaingang e Guarani, a Associação dos Universitários Indígenas do Sul; pela sua participação em órgãos como o Conselho Estadual dos Povos Indígenas, ligado à Secretaria de Cidadania e Ação Social do governo do estado do RS; participação no Núcleo de Educação Indígena, ligado à Secretaria de Educação do RS, no Núcleo Interinstitucional da Saúde Indígena, ligado à Fundação Nacional da Saúde/Ministério da Saúde. Com estas modalidades de organização afirmam sua adscrição ao grupo étnico, nos termos em que Barth (1976), define grupo étnico, uma construção social, resultado da organização dos atores e grupos sociais, com uma lógica organizacional que é a situação a partir da qual se dão as relações interétnicas, indicando de parte de seus membros, um nível de consciência, de vontade de buscar seus interesses, satisfazer suas necessidades. Esta organização tem um cunho eminentemente político, pois que expressa uma articulação visando afirmar-se, fortalecer-se, tendo em vista certas intencionalidades, sempre na perspectiva de metas a alcançar, de projetos. Ao identificar-se como “ povos indígenas do sul”, como Kaingang, colocam a identidade étnica como protagonista principal em processos sociais e históricos, como reforço para sua atualização histórica (PACHECO DE OLIVEIRA 1998).

A etnicidade ao mesmo tempo que é resultado de relações, se expressa nas formas de articulação, desempenhando a função de ideologia. Etnicidade instrumentalizada que busca nos sentimentos de referência à origem a base à sustentação de movimentos sociais de qualquer tipo. Selecionando traços, atores e grupos sociais dão visibilidade à cultura, agindo e comunicando-se, criam e recriam-se como seres culturais. Algumas especificidades passam a ser nomeadas como

⁹ Comunidades Kaingang que recentemente recuperaram territórios no RS: Iraí, Serrinha, Ventarra, Caseros. Ver em anexo nº 8 quadro sobre situação fundiária de terras indígenas no RS.

supostamente determinantes da identidade, entre elas a origem, a aparência, a língua, os costumes, que são colocados como emblemas. A língua Kaingang, mesmo para os que falam pouco, só entendem, ou por alguma razão, que sempre procuram justificar, não falam e não entendem mais, é referenciada como sinal diacrítico de etnicidade.

Entre as diversas estratégias étnicas, que servem para a adscrição ao grupo, também o projeto coloca-se como mediação, como referência identitária. Através do projeto, atores e grupos sociais, organizam-se buscando a transformação de posições e relações sociais, buscando superar situações e relações desfavoráveis para si e para o seu grupo étnico, referenciam-se, adscvem-se etnicamente.

Os estudantes ao formular seus planos de futuro redimensionam a noção de tempo tradicional. Ao *vãsy* e ao *uri* acrescentam o tempo futuro, projetando um novo tempo, visando uma situação e relações de equilíbrio, uma “vida melhor”. O futuro, na perspectiva de um tempo melhor, estimula a organização, em função dos projetos. Cada estudante com seus planos pensa o todo, que diz respeito ao passado, ao presente e ao futuro, adscve-se às comunidades Kaingang, - e expressando uma cultura diferenciada, mediante as relações que estabelecem presentemente com a comunidade regional, nacional - e formula projetos de “futuro melhor”, afirmando a sua identidade Kaingang.

IV – O “OUTRO”/KAINGANG NO MEIO UNIVERSITÁRIO

A FIDENE através de suas mantidas¹, desde a década de 1970, realiza ações direcionadas às populações indígenas, seja através de cursos, pesquisa, extensão, publicações e palestras; manutenção de acervo documental, bibliográfico, fotográfico e de peças. O Museu Antropológico Diretor Pestana e o Departamento de Ciências Sociais da UNIJUÍ, entre 1982-84, desenvolveram o projeto “Kaingang de Péi-Kâr Preparam e Constroem sua Escola” e de 1990 a 92 o Museu desenvolveu o “Projeto de Apoio à Comunidade Indígena de Péi-Kâr”. Através do Seminário Permanente de Educação Popular, nas décadas de 1980-90, a FIDENE apoiou o movimento indígena, oportunizando espaço de divulgação, organização e mobilização em contato com outros movimentos populares. De 1993 a 96, o Departamento de Pedagogia da UNIJUÍ, em cooperação com diversos órgãos e instituições, implementou o “Curso Supletivo de Magistério para Formação de Professores Indígenas Bilíngües em Nível de 2º Grau”, formando uma turma de estudantes provenientes de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul. O curso utilizou espaço cedido por uma escola estadual no município de Bom Progresso (RS). Desde 1992, estudantes indígenas frequentam cursos da Instituição mediante convênio firmado entre FIDENE e FUNAI. Em 1997 e

¹ Mantidas da FIDENE que realizam ações direcionadas a populações indígenas desde a década de 1970: Museu Antropológico Diretor Pestana, Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Instituto Regional de Desenvolvimento Rural., Instituto Políticas Públicas de Desenvolvimento, Escola de Educação Básica Francisco de Assis.

98 a FIDENE, através do Instituto Regional de Desenvolvimento Rural, procedeu na elaboração do Diagnóstico e Plano de Desenvolvimento da Comunidade Indígena de Guarita, com parcerias diversas. Os mencionados diagnóstico e plano de desenvolvimento têm servido como referencial para propostas de ações com a comunidade indígena de Guarita. Presentemente, através de diversas mantidas, participa de programas do Governo do estado do RS, o RS Rural – 2000 e 2001, na comunidade de Guarita e Curso de Artesanato, com as comunidades Kaingang e Guarani de Guarita, Kaingang de Iraí, Rio da Várzea e Inhacorá (RS), coordenado pelo Instituto de Políticas Públicas de Desenvolvimento.

O convênio entre FIDENE e FUNAI para estudantes indígenas, assinado em 1992, possibilita o acesso, mediante vestibular, a cursos da Universidade. Os estudantes, como contra-partida às bolsas de filantropia recebidas da Instituição, comprometem-se na realização de palestras e outras atividades de cunho cultural. As palestras geralmente são proferidas para estudantes da Universidade e para estudantes de 1º e 2º graus de escolas de Ijuí e região. Visando garantir a permanência dos estudantes indígenas na Universidade, em 1997, iniciou-se através da FIDENE, um programa de bolsas de manutenção, custeadas pela “*Obra Diacônica de Stuttgart*”, da Alemanha. Estas bolsas, no valor de U\$ 250,00 mensais, chegaram a contemplar 18 estudantes. Os estudantes que recebem o benefício e se mantêm freqüentando as aulas terão este apoio até o final do seu curso.

A FIDENE mantém ainda representação junto ao Núcleo de Educação Indígena da Secretaria de Educação do estado do RS, órgão de assessoria para assuntos educacionais indígenas. A Instituição tem participado de reuniões do Conselho Estadual de Povos Indígenas, órgão ligado ao Governo do estado do RS, instância de discussão e proposição para assuntos que dizem respeito às populações indígenas do Estado.

Este o envolvimento que a FIDENE e suas mantidas têm com as populações indígenas, em particular do RS. Qual é no entanto o pensamento que setores da Instituição têm, particularmente a respeito dos estudantes Kaingang que estudam na Universidade?

Na intenção de conhecer aspectos de concepções existentes na Instituição sobre a identidade dos estudantes Kaingang na UNIJUÍ, optamos por entrevistar pessoas com quem os estudantes estão em contato, como professores coordenadores de cursos que eles freqüentam, seus colegas, integrante da direção da entidade que congrega o conjunto dos universitários na UNIJUÍ e funcionários. Foram dez as entrevistas realizadas, entendendo que as mesmas poderiam fornecer elementos básicos para nossas reflexões.

Centramos nossa investigação na possibilidade de percepção ou não, por parte de pessoas ligadas à UNIJUÍ, da identidade Kaingang dos estudantes mediada pela sua maneira de ser, os referenciando ou não, como adscritos a este grupo étnico. Esta exo-adscrição ou exo-identificação é importante porque conceituamos a identidade étnica como relacional e situacional em que tanto os atores quanto os grupos sociais se reconhecem como diferenciados e específicos na relação com os outros, quanto são reconhecidos por estes outros na sua diversidade.

1. Pensando e dizendo sobre o “outro”/Kaingang na UNIJUÍ

Os estudantes Kaingang chegam à UNIJUÍ conhecidos ou desconhecidos? O que se pensa e diz sobre eles na Instituição? É possível perceber a sua diversidade, ou adscrevê-los a um grupo étnico sem conhecê-los? Certamente a diferença pode ser percebida na oposição com traços identitários de outros sujeitos, mas é importante reconhecê-los na sua diversidade etnocultural, identificar as especificidades que de acordo com suas intencionalidades, eles próprios elegem como significativas.

Questionados a respeito do conhecimento que têm sobre os Kaingang enquanto grupo étnico, no que se refere à sua cultura, história do contato, situação atual, nossos entrevistados manifestaram visões diferenciadas conforme segue: Têm noção sobre a existência de aldeias Kaingang no Estado; um deles admite desconhecer a realidade e a cultura indígena; outro afirma genericamente que os indígenas vivem da agricultura e artesanato, ou arrendam terras,² e que sua situação é calamitosa. Sobre a história do contato, três dos entrevistados afirmaram que ela foi violenta.

Reportamo-nos à colocação de U.D., que afirma conhecer melhor os gregos e romanos que os Kaingang, e faz uma crítica à escola tradicional brasileira centrada na Europa. A concepção de índio genérico também se manifesta na fala deste entrevistado, ao não estar clara para o mesmo, a distinção entre Kaingang e Guarani.

Temos um depoimento que enfatiza um aspecto considerado negativo no comportamento dos Kaingang: “eles gostam mesmo é de mato!” Isto a propósito de que os indígenas que recuperaram terras de Serrinha (RS), não estejam cuidando das propriedades que os colonos deixaram, do mesmo jeito que estes. Nesta concepção fica implícito - o que caracteriza etnocentrismo - que os colonos é que organizam e administram corretamente suas propriedades, ao contrário dos indígenas. Na seqüência da fala de L.F. : “os Kaingang não são mais índios de pena, são os bugres, são de raça indígena mas têm hábitos distorcidos, mais próximos dos brancos”. O pensamento de L.F. evidencia uma contradição: ao mesmo tempo em que os índios são criticados por não administrar as lavouras e benfeitorias como os brancos, também são questionados quando seus costumes se aproximam aos dos brancos, passando os hábitos a ser considerados “distorcidos”. L.F. ressalva, que a denominação Bugre é usada pelos regionais em situação de conflito, sendo negativa. L.W. diz que faz uma imagem dos indígenas desvinculados de sua origem, “que já perderam seus hábitos”. A propósito da

² A comunidade Kaingang referida é a de Guarita, onde, no entanto, o arrendamento de terras atualmente, como em outras comunidades Kaingang, não está mais sendo praticado.

“perda” de hábitos, questionamos em nosso estudo a noção de simples perda de hábitos para atribuir as mudanças à própria dinâmica da cultura.

Uma visão mais próxima da realidade vivida pelas comunidades Kaingang na atualidade, fica evidente na fala de L.F.: “os índios estão lutando pela reconquista das suas terras. Os índios estão entrando nos padrões dos brancos, estão percebendo a injustiça de que foram alvo e estão requerendo seus direitos”. “Entrar nos padrões dos brancos”, interpretamos, como um possível processo de mudança que a cultura Kaingang experimenta, mudando certas formas de sociabilidade e significados e mantendo outros. Conforme B.S.: “os Kaingang constituem-se no maior grupo indígena do Estado, com uma população que aumenta. Têm acesso ao ensino bilíngüe, suas áreas estão demarcadas³. No que se refere à sua cultura tradicional, têm a divisão em metades *Kairu* e *Kamé* e o ritual de enterro”. Para A.R.: “os próprios alunos Kaingang na Instituição, vão trazendo informações que permitem montar um quadro sobre seus costumes. Alunos não-índigenas que trabalham nas reservas indígenas como profissionais de saúde também trazem informações dos seus estágios”. Para J.L.B.: “são populações concretas, distintas do índio histórico e do índio do norte do Brasil”. Nesta fala, também, há uma crítica ao conceito de índio histórico e genérico, aprendido na escola tradicional, que usa tanga e cocar, arco e flecha, caça e pesca e mora numa oca.

Como percebemos, há um saber sobre os Kaingang, que no entanto é restrito. De um desconhecimento passa-se a uma visão de senso comum, parcelada ou genérica sobre a cultura e situação atual em que vivem, ou então, uma visão estigmatizada. A visão mais aproximada e específica sobre a cultura e realidade atual dos Kaingang exposta pelos entrevistados, revela as limitações de todo saber e a demanda de pesquisa e interpretação sistemática. O conhecimento restrito sobre os Kaingang enquanto grupo

³ Ressalvamos a afirmação da entrevistada, pois ainda há, no RS, terras de comunidades Kaingang, que foram demarcadas e depois usurpadas, que devem lhes ser devolvidas, de conformidade com a Constituição Brasileira de 1988.

étnico pode antecipar um conhecimento limitado sobre os estudantes Kaingang na UNIJUÍ e esta limitação pode dificultar o reconhecimento da diversidade etnocultural nas suas especificidades. Não levamos em conta rigorosamente, na apresentação do conteúdo das entrevistas, a frequência de colocações feitas, nem se se referem a um ou mais estudantes e nem sempre especificamos quem fez as afirmações. Elencamos as colocações feitas como uma visão do pensamento que circula na Universidade a respeito dos universitários Kaingang. Perguntamos, pois, a respeito da percepção sobre os estudantes Kaingang na UNIJUÍ comparados aos demais estudantes e obtivemos as respostas conforme seguem⁴:

Há uma caracterização ou identificação dos estudantes Kaingang na Universidade que remete, num primeiro momento, à aparência física. A aparência física, com traços identitários mais fortes, manifesta-se entre “os que vêm das aldeias”. Houve referências ao seu temperamento e as observações feitas foram: quietos, retraídos, fechados, calmos, tímidos, tranquilos, sérios, “de bem” com a vida. Ainda que estas características possam não ser etnoculturais propriamente ditas, e sim resultado das circunstâncias em que se encontram, achamos importante mencioná-las. Para além da aparência, a afirmação é de que logo se observa que “são diferentes pela conversa, pelas suas idéias, pela sua história”. Quanto ao seu comportamento: “não são alunos 'mal-falados' por professores, são bons alunos, dedicados, interessados, escutam, se destacam, procuram ir além do que é solicitado, questionam. Não se desempenham melhor em muitos sentidos porque não se oportuniza; muito ligados à família, às crianças”. “Os que são filhos de funcionários da FUNAI estão mais à vontade no meio universitário; não dão muita importância para normas e regras; enturmam-se encontrando seu espaço 'numa boa'; têm um envolvimento com o ciclo vital que nós não temos. Apresentam problemas de se expressar em português porque o português não é a sua língua materna. A nossa cultura impõe as regras e eles não

⁴ As falas foram mantidas, mesmo não identificando os autores, visando preservar as expressões dos entrevistados.

conseguem cumprir (todas as regras). Valores que eles têm aqui não contam, como paciência, saber ouvir”.

Ocorreram afirmações de parte dos entrevistados revelando aspectos considerados negativos sobre seu comportamento que expressam também estigmas e o olhar etnocêntrico que atinge os indígenas, como: “raciocínio e forma de expressão elementar e com pouca coerência”. Esta concepção tratada à luz de ciências, como a Pedagogia ou a Psicologia poderia ser interpretada de modos diversos, antropologicamente, pode revelar o que estamos procurando identificar, como sendo um marcador de outra lógica, de outra cultura e que os estudantes Kaingang, numa situação e relações interétnicas na Universidade, apresentam. Ou seja, que na atual situação dos estudantes Kaingang estariam ocorrendo mudanças de sociabilidade, isto é, como membros de uma sociedade tradicional vêm para uma universidade, mas certos significados tradicionais como lógicas, valores e também habilidades se mantêm. Neste sentido, nas falas que seguem, podemos reconhecer que ocorreram mudanças em alguns aspectos da cultura e que em outros ela persiste. Conforme L.F.: “são 'cabeça dura', não têm espírito de administração das suas coisas; não estão interessados em acumular bens, gastam tudo; gostam de aproveitar festas, comida e roupas sofisticadas; brigam e depois se reconciliam; reagem ao racismo; nas conversas sobre questões que envolvem crenças, expressam sua crença contrariando a religião católica; buscam bastante seus direitos mas nem sempre cumprem os seus deveres; aproveitam-se do fato de ser índios”. U.D.: “houve casos de alunos que não estavam estudando mais e continuavam recebendo a bolsa de manutenção”.

Com relação à sua organização e mobilização, L. da S. fez as seguintes afirmações: “suas reivindicações na Universidade são corporativistas. Não participei de nenhum movimento ou organização sua para divulgar a sua cultura. A gente não consegue saber da sua cultura. Eles não se expressam a exemplo dos sem-terra, que marcam presença com sua causa na Universidade. Ouvi elogios sobre o rendimento positivo deles na Universidade. Têm um posicionamento de esquerda, mas não

depurado em termos de posições mais claras”. U.D., afirmou: “defendem os seus interesses, individualmente, e quando necessário se justificam”. L.W. lembrou que uma das estudantes se envolvia com problemas da turma e era membro da comissão de formatura. “Ela criticava e colocava sua posição”. A.R. mencionou o caso de um estudante que tinha um questionamento muito forte sobre questões ligadas ao seu curso. “Nota-se neles um comprometimento 'eu preciso devolver o que investiram em mim”. L.W.: acha que é um caminho novo que estão buscando. “São pessoas que estão aqui no sentido de dar um retorno, modificar, melhorar para os que ficaram (nas suas comunidades)”.

Os estudantes vão apresentando mudanças no decorrer do seu curso: J.L.B.: “com relação a aparência, com o passar do tempo vão ficando mais parecidos com os demais alunos, particularmente na maneira de vestir; adaptam-se às exigências mas encaram as situações problemáticas de forma diferente, enfrentando com calma os problemas; alguns marcam posições e conseguiram um tratamento diferenciado, no caso, de estágio na sua comunidade”. U.D. : “hoje há os que percebem o mundo além da visão restrita, próxima. Percebem os atritos, tensões no seu grupo, com outros grupos indígenas e com relação à sociedade regional”. B.S.: “quando tiveram que fazer palestras como contra-partida pelas bolsas parciais concedidas pela UNIJUÍ, pesquisaram no Museu (Museu Antropológico Diretor Pestana) sobre sua história e cultura e a partir disto passaram a assumir mais a sua identidade étnica”.

Do que se pensa e se diz sobre o “outro”⁵ Kaingang na UNIJUÍ, o que pode ser considerado traço identitário étnico, que permite identificá-lo ou adscrevê-lo ao grupo étnico Kaingang? Lembramos a concepção de identidade étnica a que nos

⁵ A visão do “outro”, ou seja da diversidade das culturas, raramente tem tido significado que não seja de algo estranho, curioso, errado, mau, feio. Esta é a visão etnocêntrica que conforme Lévi-Strauss (1989:333) “consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais :morais, religiosas, sociais, estéticas, que são as mais afastadas daquelas que nos identificam”. Para Todorov (1993:21) “... o etnocentrismo segue a linha do menor esforço e procede de maneira não crítica: crê que seus valores são os valores e isto lhe basta; nunca busca verdadeiramente prová-lo.”

filiamos: identidade situacional e relacional, que se estabelece na relação dos sujeitos e grupos sociais, portanto não uma identidade objetiva ou subjetiva. Os sinais visíveis seriam resultados de uma opção de pertencimento, de uma cultura, ela própria resultado, escolha, criação e recriação, altamente dinâmica, que não é em si critério de identificação. A aparência, o temperamento, a cultura como comportamentos não identificariam por si mas pelas intencionalidades que expressam. Seriam os posicionamentos dos estudantes Kaingang com relação ao seu grupo étnico e com relação à Universidade, a sua organização, a sua mobilização, o que dizem, o que reivindicam e propõem, o critério fundamental para sua identificação étnica.

São reconhecidos no entanto, em diversas situações e relações, de acordo com traços diacríticos pelos nossos entrevistados: são diferentes pela sua conversa, pelas suas idéias, pela sua história; pelas suas reivindicações corporativistas na Universidade; porque marcam posições e conseguem tratamento diferenciado, como é o caso de realizar estágio em suas comunidades; porque se colocam publicamente como membros do grupo étnico Kaingang, realizando palestras sobre sua cultura, sua história, sobre as condições de vida nas suas comunidades; porque têm um envolvimento com o ciclo vital que nós não temos. São vistos como diferentes à medida que é interessante e importante poder dizer: “olha na minha universidade têm estudantes índios, assim como têm estrangeiros e sem-terra”; a sua diferença é afirmada quando se diz que são questionados diariamente no confronto e encontram barreiras e preconceitos.

A propósito de afirmação feita de que sejam individualistas, queremos considerar o fato de que vêm de reservas indígenas diferentes, moram separados, realizam cursos diversos, com horários e atividades diferenciadas. Observar que visando uma forma mais qualificada de organização criaram a Associação Universitária Indígena do Sul - AUNIS, através da qual procuram solucionar situações problemáticas que exigem ou justificam um esforço conjunto.

2. A presença de universitários Kaingang na UNIJUÍ é interpretada como significativa e remete à ampliação e qualificação do espaço para estudantes indígenas

Sobre a presença de estudantes Kaingang na UNIJUÍ houve uma apreciação muito positiva de parte da totalidade dos entrevistados. Expressões como: é um avanço, enriquecedora, resgata o espaço de uma etnia discriminada, a UNIJUÍ tem compromisso com esta população, nisto a UNIJUÍ mostra ser diferente, são indicadores de concordância, aprovação, até cobrança e um certo orgulho pela maneira como a Instituição se alia e contribui com causas populares, étnicas e de minorias, como é o caso do espaço que mantém para estudantes indígenas.

Das falas dos entrevistados: J.L.B.: “A UNIJUÍ tem compromisso com esta população. Para a UNIJUÍ é interessante a presença deles aqui pois cumpre sua função social de resgatar à exclusão que a população indígena sofre. Pelo tamanho da população universitária estes grupos menores se diluem. Em alguns momentos, como na semana do índio, conseguem mostrar a sua diversidade, mas depois não conseguem. Se morassem junto conseguiriam se organizar melhor. As bolsas individuais, que os estudantes receberam da “*Obra Diacônica de Stuttgart*”, Alemanha, resolvem problemas individuais e isto leva à individualização. Havia uma proposta de construção de uma casa do estudante no início de 1990. A FIDENE entraria com o terreno de 400m² e a FUNAI com o material para construção da casa, mas 'não andou'. A concessão das bolsas em 1996 e 97 desarticulou o projeto”. L.da S.: “É um avanço para a Universidade a presença deles aqui. Vêm resgatar o espaço de uma etnia tão discriminada. Nós mesmos contribuimos para restringir seu espaço. É fundamental a presença deles aqui. O índio foi excluído de maneira muito estúpida e violenta. (...) Os índios vivem de um modo diferente que ainda não foi sufocado. A cultura indígena⁶

⁶ Para não tratar os indígenas de um modo genérico, ignorando peculiaridades etnoculturais, é necessário usar o plural, culturas indígenas, porque no Brasil temos atualmente 221 grupos étnicos culturalmente diferenciados, conforme dados do CIMI: 1985.

ainda existe, permanece com suas características”. S. B. da S.: “A presença de indígenas na UNIJUÍ é positiva. Como pessoas de outras etnias, eles precisam e têm direito a estudar, a crescer. Devem ser equiparados aos demais”. A.R.: Acha que é interessante vê-los buscar formação. “A Universidade abre esta possibilidade e nisto ela é diferente. Aqui eles não são vistos com estranheza, é aqui que eles têm que estar mesmo. Os alunos e nós achamos interessante e importante poder dizer: ‘olha na minha universidade tem alunos índios, assim como tem estrangeiros e sem-terra’”. D.C.G.: “Ótimo, é um avanço. Imagina que os alunos vão poder levar conhecimento (novo) para suas aldeias, em todas as áreas”. Vê com tranqüilidade a presença dos alunos aqui. “Não são alunos ‘mal-falados’ e não vê que haja discriminação”. A.S.: “Tinha que trazer mais gente, alunos Kaingang, para a Universidade, para suprir a demanda que há. Tem pouco estudante (indígena) pelo trabalho que há para ajudar a organizar nas reservas”. U.D. : Vê a presença dos alunos indígenas na UNIJUÍ como enriquecedora. “Apesar de não serem muito percebidos em alguns cursos, parte, ainda que pequena, dos docentes e discentes se depara com eles. É importante a sua presença na Universidade porque nos questiona para lembrarmos que existe algo diferente de nós, como espelho. Para conscientizar que aqui uma vez foi diferente”. B.S.: “Os que estão na Universidade, na maioria têm uma situação privilegiada. Os que chegaram aqui (na maioria) têm um lastro familiar, são filhos de funcionários. Eles mesmo se reconhecem como tal. Os mais carentes, filhos de famílias que vivem da agricultura e do artesanato ainda não conseguiram chegar aqui. Da mesma forma os que são professores nas escolas indígenas, têm dificuldades. Os estudantes são “checados” diariamente no confronto e encontram barreiras e preconceitos. Vejo como um avanço a presença deles aqui. É muito importante para a comunidade à qual pertencem e à causa como um todo. A presença deles aqui na Universidade está ajudando eles a se identificar, está reforçando a sua identidade, porque o confronto com diferentes permite a compreensão da diferença”. A.R.: “Um aluno Kaingang com a sua cultura pode contribuir para a compreensão dos processos de vida do branco. Através da cultura indígena compreendemos melhor a nossa cultura”.

L.F. menciona aspectos diversos: “Eles (os alunos) se colocam bem, têm posição boa para si e se fazem respeitar pelos outros. Quando têm filhos a vovó cuida. Aqui enfrentam racismo, os colegas são racistas, do tipo: 'não vou fazer grupo com ele porque ele é índio'. No mais aceitam porque não querem demonstrar, pois hoje o racismo é condenado. Tem uma piada que confirma o dito: se alguém faz algo errado, vem a observação 'vai caçar', fazendo alusão negativa ao índio.”

Como sugestões a respeito da presença dos estudantes Kaingang tivemos as seguintes: A.R.: “Poderíamos 'explorar' eles mais um pouco, fazer movimentos mais formais para eles trazer mais a sua cultura, como 'roda de conversa' ou seminários. Valorizar mais isto de expor a cultura deles. Resgatar aspectos como a atenção que eles dão aos idosos, a questão materna e outras. A Universidade tem um papel de discutir as diferenças e percebê-las com maior intensidade. A presença dos estudantes na Universidade é uma forma de esclarecer a comunidade com relação à sua cultura, para que as pessoas mudem a sua visão errada sobre eles. Nosso papel é de esclarecer e aprender juntos, e, aqui é o espaço”. S .B. da S. “Manter bolsas e incentivos para os alunos indígenas”. U.D.: “A Universidade deveria se organizar com um suporte melhor, aproveitar as nossas potencialidades para com os indígenas que nos procuram. Realmente atrair, convidar a população indígena a estudar e se formar aqui, de forma ativa. Estamos recebendo e não procurando. Abrir as portas de forma ativa, para que os alunos estudando aqui não fiquem longe da sua comunidade. Oferecer um suporte melhor interno, com um setor de apoio efetivo para este trabalho. Atendê-los como grupo específico e não como indivíduos, isto é, considerar o grupo social ao qual eles pertencem. A Universidade deveria oferecer um curso de língua Kaingang que seria obrigatório para os estudantes Kaingang. Estão sendo buscadas bolsas novas junto de fundações norte-americanas, na proporção de dez bolsas ano, para chegar a um total de 50 bolsas, também para os cursos de pós-graduação”. A.da S.: “Trazer mais alunos, ampliar o número de alunos. É importante continuar o apoio com bolsas, mas com um

controle para o aproveitamento”. D.C.G. : “Orientar para eles se situar melhor, apoiar também o acesso a diversas (outras) áreas de formação”. J.L.B. : “Hoje teríamos que fazer um acompanhamento melhor deles na Universidade. No fundo a Universidade devia constituir um centro de pesquisa da sua cultura, sobre todas as questões que envolvem estas comunidades e ligar os alunos a este centro. Constituí-los como pesquisadores da sua cultura, numa atividade que seja permanente e não só vinculada a um projeto. A continuidade do trabalho é fundamental. Para a Universidade é uma questão de ponta. A Universidade tem que investir recursos próprios para garantir a continuidade do trabalho”. L.da S.: “... que eles tenham espaço e oportunidades de conhecer e dar-se a conhecer, o que eles pensam, como se vêem em relação a nós, para saber o que podemos fazer. As lutas étnicas são importantes, por isto o mínimo a ser feito é socializar mais esta oportunidade de conhecer a sua cultura. É importante os índios se organizarem mais, deve-se oportunizar a sua melhor organização e divulgar mais as propostas que têm”.B.S.: “Deveria haver uma atenção, uma preocupação institucional, um acompanhamento antropológico, um serviço de apoio à sua atuação como universitários. É algo que a Universidade deve fazer, porque eles enfrentam crises de identidade. O problema deles não é só financeiro. Incentivar a AUNIS é muito bom para eles irem organizando-se enquanto grupo. É importante envolvê-los em atividades, projetos orientados, para eles poderem atuar ligados às suas comunidades”. L.W.: “Incentivar para que participem mais. Conceder mais auxílio para que possam participar mais efetivamente. Mais que os alunos comuns, os indígenas devem ter dificuldades com os custos. Incentivo mais direto nas aldeias visando a probabilidade de chegar à universidade”.

Sistematizadas, as propostas dos entrevistados - professores, estudantes e funcionários - a respeito dos estudantes Kaingang na UNIJUÍ, elas concentram-se nos seguintes aspectos:

– que haja um programa mais efetivo para os universitários Kaingang na Instituição, com uma estrutura de apoio sistemática, através de bolsas e outros incentivos, para oportunizar um maior ingresso e permanência nos cursos com um direcionamento e aproveitamento das suas potencialidades e interesses. Este programa manteria os estudantes Kaingang interagindo entre si e com suas comunidades durante o curso, mantendo-os próximos da realidade das comunidades permitiria firmar compromissos e objetivar seus projetos em conjunto com as mesmas;

– que se constitua um Centro Permanente de Pesquisa sobre todas as questões referentes à realidade Kaingang; que se ofereça a disciplina de língua Kaingang para estes estudantes. As especificidades culturais Kaingang, como a história, a língua e outras expressões culturais teriam nos próprios estudantes pesquisadores qualificados;

– incentivar os estudantes Kaingang na sua organização, seja através da AUNIS, seja constituindo e integrando outras organizações e foruns para promoção das comunidades; incentivá-los a buscar contatos e parcerias, com autonomia de iniciativas e propostas;

– divulgar sua cultura através de oportunidades formais, entenda-se em eventos diversos como cursos, seminários, palestras, mostras, publicações, material audio-visual.

Queremos lembrar que de acordo com o texto constitucional, são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, língua, crenças, tradições, portanto garantidos os seus direitos a um ensino que lhes possibilite ampliar e aprofundar também os seus conhecimentos e tecnologias próprias. Neste sentido, a proposta de que a UNIJUÍ realize pesquisas sobre a cultura, a tecnologia, a história e a realidade Kaingang, é fundamental, visando subsidiar um ensino diferenciado, também no 3º grau, em todas áreas do conhecimento buscadas pelos estudantes Kaingang. É importante também, que a Universidade oportunize, através de estudos sobre culturas - cultura ocidental e cultura tradicional, Kaingang - uma melhor compreensão e alternativas para a nossa sociedade de modelo ocidental.

Para a UNIJUÍ, como foi afirmado por diversos entrevistados, é efetivamente de grande importância a presença de estudantes indígenas na Instituição em termos das possibilidades acadêmicas, científicas que se abrem, da sua própria qualificação como universidade comunitária, regional e coerente com sua tradição de atenção e apoio às minorias e causas populares.

Na UNIJUÍ o diálogo interétnico, intercultural, com os estudantes Kaingang oportuniza o exercício do paradigma dialógico da intersubjetividade, que permite o “...acesso ao mundo conceptual no qual vivem nossos sujeitos de forma a podermos, num sentido mais amplo conversar com eles” (GEERTZ, 1989, p.35). Do “conversar com eles”, intersubjetivamente, produzindo conhecimento, construir a possibilidade da convivência pluricultural, na perspectiva de Boaventura Santos (1955, p. 44), numa articulação política pós-moderna entre identidade e igualdade, mediante a “justeza do imperativo multicultural”.

Estaríamos em situação e relações em que é possível referenciar os “outros” diversos, diferentes não hierarquizados, ou iguais que são diversos e mediante esta relação estabelecer uma convivência multicultural, justa e solidária, seja na Universidade, seja fora dela, em todos os espaços em que a vida social acontece.

CONCLUSÃO

Nesta investigação, “Etnicidade entre os universitários Kaingang na UNIJUÍ”, entendemos etnicidade enquanto construção situacional e relacional de identificação étnica, construção que tem na diferenciação entre pessoas e grupos sociais o reconhecimento da identidade que adscrive a um grupo étnico. A diferenciação entre pessoas e grupos étnicos é marcada por fronteiras simbólicas que se evidenciam através de peculiaridades etnoculturais. As fronteiras de diferenciação são flexíveis podendo ser constantemente deslocadas, a partir de mudanças da situação e relações interétnicas e da conseqüente mudança das peculiaridades etnoculturais. Mudança e persistência da identidade étnica fazem parte do processo de constituição da etnicidade. A mudança é resultado da criação e recriação ou negação, imposição ou negociação de formas e conteúdos culturais. A persistência implica na manutenção da diferenciação pela reconstituição da identidade étnica, mudanças nos conteúdos e formas etnoculturais e deslocamento das fronteiras étnicas.

A identificação étnica obedece à vontade de diferenciação e serve-se da memória, da tradição, da cultura, da língua, da religião, dos costumes. Opta por alguns sinais diacríticos que realça como marcadores da identidade. A origem, o território, da mesma forma, podem ser referenciais do único critério de identidade étnica que é o de serem identificados e se identificarem como tais. Esta vontade de adscrever-se num contexto de relações interétnicas, conflituosas, de confrontação de poder por impor uma categorização, demonstra a dimensão política inerente à identificação étnica. O sentido político da identificação étnica está fundamentalmente no significado de recorrer a uma certa identidade, no caso do nosso estudo, uma identidade Kaingang.

Na luta pela identificação étnica as peculiaridades identitárias passam a ser emblema ou estigma.

O etnicismo entre as etnias indígenas no Brasil se fortaleceu a partir da década de 1970, com o movimento indígena. A consciência de ser e a vontade de querer ser Kaingang, bem como o esforço de pensar, optar, negociar, reinventar, propor, buscar, exercita-se, especialmente desde então, pelas reivindicações visando espaços de autonomia e convivência multicultural; melhorias das condições gerais de vida, que passam por suas definições sobre as ações que afetam as suas comunidades, por uma educação escolar indígena específica, atenção à saúde, auto-sustentação e, particularmente, pela recuperação de territórios tradicionais. A consciência e vontade são etnicidade num sentido de resistência, protesto, defesa de valores étnicos, organização dos atores sociais em torno de interesses projetando o futuro real ou potencial que almejam. Etnicidade que se constrói também pela mediação de projetos e que é capaz de redefinir posições dos sujeitos na sociedade e buscar a transformação do social, numa perspectiva de futuro melhor.

Os universitários Kaingang na UNIJUÍ, no contexto cultural de formas e expressões peculiares das comunidades Kaingang, no contexto ideológico-político do movimento indígena, auto-adscrevem-se ao grupo étnico Kaingang. Percebem-se a si mesmos como Kaingang, usando como referenciais a sua origem, a aparência física, a tradição e cultura; o território tradicional, as relações com os parentes, com a comunidade, e particularmente, quando na confrontação com o outro diferente, são discriminados, estigmatizados. Depoimentos como: “a gente vê que tem uma certa diferença, (...) a gente já aprendeu a se acostumar” (Fakój), “eu acho que quando eu falo que sou índia, eles ficam : ah” (Kaféi), “... é uma situação que a gente enfrenta aqui e tu acaba se conscientizando” (Jófej), ”aqui você tem que competir com outros, lá na área (indígena) não” (C.R.) e “cada vez que me discriminam eu reforço a minha identidade de Kaingang” (Mãg-no), confirmam nossa argumentação de que a identidade se constitui situacional e relacionalmente. Na oposição com o diferente, o sujeito se identifica e marca sua diversidade com especificidades etnoculturais. Uma identificação situacional, relacional que adscreve e exclui sujeitos e grupos sociais. Uma identificação étnica que é poderoso veículo organizatório, forma eminentemente

política e como tal expressa e defende visões de mundo, crenças, costumes, intencionalidades e projetos.

O auto-referenciamento dos estudantes, critério básico de etnicidade, está presente nos seus depoimentos: “Sou Kaingang e pronto!(...) Resultado de mistura e o resultado disto sou eu” (Jófej). “Tenho como herança várias culturas, mas a que mais me influenciou foi a cultura da minha mãe (Kaingang)” (Nivãn). Jesi se considera Kaingang devido à sua origem, da família, pela cultura, língua, porque mora numa área indígena e principalmente porque fez a “opção de pertencer a esta etnia”. “É mais do que natural que eu me sinta como tal (Kaingang). Sinto orgulho, apesar de enfrentar muitas vezes preconceito. Não tenho porque negar” (Mãg-no). “Desde que eu me conheço por gente me disseram que eu sou Kaingang. Cresci sabendo que eu era isso de origem” (Penin). C.L. se reconhece pelos traços físicos, pela sua integração com a comunidade com quem se identifica. Kanher, Vãn-fej, Vãn Kre e Fagtór se identificam pelos traços físicos, cultura, língua, costumes e convivência. Fagtór: “Vivo no meio de uma comunidade Kaingang e gosto de me identificar como Kaingang”. Fakój desde pequena aprendeu “... nunca deve negar de ser índia (Kaingang)”. Explicitamente os entrevistados se identificam como Kaingang, fazendo-o a partir da sua percepção da diferença e como resultado da vontade, como uma “opção”, porque “gosto”, “sinto orgulho”, “sou Kaingang e pronto!”.

Como a identidade étnica de uma pessoa ou de um grupo social exige o reconhecimento dos outros com quem estabelecem relações, no caso dos universitários Kaingang, fomos buscar a sua adscrição pelos seus colegas, professores e funcionários da UNIJUÍ. Estes utilizaram indicadores de pertencimento como lugar de procedência, origem étnica, aparência, temperamento que lhes atribuem. Indicaram também os posicionamentos dos estudantes com relação aos seus interesses e do seu grupo étnico, a sua organização e mobilização, o que dizem, reivindicam e propõem, como marcadores de sua distinção étnica.

O fato de colocar-se publicamente como membros do grupo étnico Kaingang, na sala de aula, nos contatos com os professores e funcionários; quando realizam palestras na Universidade, junto à comunidade local e regional, sobre a sua cultura,

história e situação atual, remete à sua adscrição étnica nos termos da identificação situacional, relacional que propusemos. A sua organização numa Associação Universitária Indígena do Sul - AUNIS, demonstra que assumem a sua etnicidade. A efetividade desta identificação poderá ser constatada, sempre que se mobilizarem, seja através da sua entidade universitária própria ou de outras maneiras, buscando garantir seus direitos e interesses.

A identificação étnica é um processo situacional e relacional que tem na mudança uma das condições de persistência. As mudanças sociais levam à reconstituição constante da identidade, produzindo flutuação e variações de identidade, e deslocamentos de fronteiras de diferenciação. Em movimento permanente a identidade, ao mesmo tempo em que muda para adequar-se à nova ordem situacional e relacional, e exatamente porque muda, mantém-se. A identidade ao mudar, troca seus referenciais, ou seja as expressões culturais como traços identitários. O sujeito pode manipular a identidade étnica, no sentido de assumir mais que uma identidade étnica. Dependendo da situação em que se encontra, das relações que estabelece, poderá utilizar uma ou outra identidade. Este é o fenômeno da flutuação, multidimensionalidade, sincretismo ou o caráter misto da identidade étnica.

Não cabe questionar se a identidade em mudança é legítima, se os traços que exhibe são autênticos e sim importa definir e compreender o sentido da opção por uma tal identidade étnica, que relações são estabelecidas e quais os marcadores de etnicidade são selecionados neste processo.

Nosso estudo nos leva a apontar e interpretar as possíveis intencionalidades dos universitários Kaingang na UNIJUÍ, ao identificar-se como adscritos a esta etnia. Esta identificação lhes permite ingressar na Universidade e realizar a sua formação profissional, que serve para a formulação e viabilização de projetos, com possibilidades de dar direção a conjuntos de símbolos existentes na sua cultura em novas situações e mediante novas relações. Estaria em curso o processo de novas estruturas permitirem a continuidade de significados tradicionais, como também a possibilidade de novos valores, concepções afirmar ou recriar formas de sociabilidades. A recriação da identidade étnica leva a mudanças de formas e conteúdos culturais, ao

deslocamento de fronteiras de diferenciação e estas mudanças permitem a persistência da identidade Kaingang.

Os seus projetos, oportunizando a constituição da identidade mediada por projeto, cimentam a sua adscrição à etnia Kaingang, à medida em que unificam o passado, no qual buscam referenciais disponíveis, o presente em que interagem estrategicamente e o futuro real ou potencial, de “vida melhor”, de volta ao equilíbrio, que desejam e que o contato interétnico quebrou. O projeto que faz a ligação entre passado, presente e futuro, constituindo-se numa dimensão da cultura é estratégia identitária. Interpretamos a auto-adscrição dos estudantes universitários Kaingang como tal, pela sua “opção”, “gosto”, “orgulho” de ser Kaingang. Estes sinalizadores de vontade e consciência, pela mediação de projetos, vão direcionando as intencionalidades e movendo para ações em direção à transformação social.

Em termos da Instituição que os acolhe como Kaingang, a UNIJUÍ, ao fazê-lo os reconhece e afirma, e, de um modo positivo, contribui para a reconstituição da sua identidade numa nova situação, em novas relações, levando à formulação de novos referenciais identitários. Por outro lado, esta presença de estudantes Kaingang é traço indelével da sua identidade como instituição universitária, qual seja de abrir espaços para minorias, grupos étnicos e segmentos populares. O apoio aos estudantes indígenas reforça também o seu cunho comunitário e regional, a sua função social, evidencia a sua sensibilidade, compromisso e esforço de priorizar o humano. Esta atuação ao mesmo tempo em que marca, credencia a UNIJUÍ, também cria expectativas e exige uma progressiva qualificação do seu desempenho. Neste sentido vêm de parte de professores, funcionários e estudantes entrevistados as sugestões de que a Universidade tenha um programa mais efetivo, tanto para um maior ingresso, quanto para um bom acompanhamento dos universitários indígenas; realize pesquisa sistemática sobre todas as questões que envolvem as comunidades indígenas; ofereça disciplinas e cursos sobre a temática indígena; envolva os estudantes indígenas nas pesquisas e extensão com comunidades indígenas; divulgue a história, cultura e realidade Kaingang de diversas maneiras, tanto na Universidade como fora dela, oportunizando um maior conhecimento, valorização e mesmo uma reflexão sobre a diversidade, mais

especificamente sobre nossa sociedade e cultura em relação com o modo de pensar e ser indígena.

Finalizando, retomamos a temática a que nos propusemos: “Etnicidade entre os universitários Kaingang na UNIJUÍ”, para reiterar que eles ingressam na Universidade como pertencentes ao grupo étnico Kaingang, auto-referenciados e reconhecidos como tal por colegas, funcionários e professores. Aqui, persistem na sua identificação étnica à medida em que recriam a sua identidade, expressando-se através de peculiaridades culturais que também são renovadas porque a nova situação e as novas relações exigem. Cumpre-se a dinâmica situacional e relacional da etnicidade. Suas novas perspectivas, a partir dos cursos universitários que realizam, permitem a formulação de projetos e a sua identificação mediada por estes projetos, expressa a flutuação, o deslocamento, a multidimensionalidade da identidade. Ao pretender voltar para suas comunidades e buscar, através de projetos, a vida em equilíbrio, conforme o seu imaginário mítico e moderno idealiza, afirmam o seu pertencimento, fazem-no como Kaingang, por “opção”, “gosto” e “orgulho”, pela sua vontade e consciência, como “corações indomáveis”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALDUS, Herbert. **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional - INL/MEC, 1979.

BARTH, Fredrik (comp.). **Los grupos étnicos e sus fronteras**. La organización social e sus diferencias culturales. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BECKER, Ítala Irene Basile. **O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul**. Instituto Anchietano de Pesquisas, UNISINOS. São Leopoldo: 1976. (Série Pesquisas n. 29)

BERGER, Peter I; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1983.

BORBA, Telêmaco. **Actualidades Indígenas**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Quatroz/EDUSP, 1987.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil/ DIFEL, 1989.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1976.

CANCLINI, Néstor Garcia. "El debate sobre la hibridación". In: **Revista de Crítica Cultural**, n. 15, Santiago do Chile: nov. 1997, p. 42-47.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CIMI. Mapa : Povos indígenas no Brasil e presença missionária, 1985.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

EIDHEIM, Harald. Cuando la identidad étnica es um estigma social. In: BARTH, Fredrik (comp). **Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1976.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1994.

FISCHER, Joachim (ed). Cultos em memória dos mortos? In: **Estudos Teológicos**. Ano 25, nº 2. São Leopoldo: EST/IECLB, 1985.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura, um conceito antropológico**. 10. ed. Rio de Janeiro: Jorge, 1995.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia cultural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

MABILDE, Pierre E. A. Booth. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul: 1836 - 1866**. São Paulo: IBRASA/ Pró-Memória/ Instituto Nacional do Livro, 1983.

MATTA, Roberto da. **Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé**. Petrópolis: Vozes, 1976.

MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MÉTRAUX, Alfred. **Os Kaingang**. Curitiba: ANAI - PR, 1979.

NIMUENDAJÚ, Kurt. **Textos indigenistas**. São Paulo: Loyola, 1982.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados” ? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Revista Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 4, n. 1. Rio de Janeiro: PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ, 1998.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Editora UNB, 1978

_____. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. **A temporalidade Kaingang na espiritualidade do combate**. (Dissertação de Mestrado). Porto Alegre: UFRGS/IFCH e PPGAS, 1998.

_____. **Kaingang de Nonoai**: a chegada dos brancos, a transformação do espaço e a luta pelo Capão Alto. Perícia Antropológica: portaria 283, Presidência da FUNAI . Porto Alegre: 2000.

_____. (imagens e direção). Iraí, terra Kaingang, vídeo. Porto Alegre: ONISUL/COMIN, 1993.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1986.

RUBEN, Guillermo Raúl. Teoria da identidade: uma crítica. **Anuário Antropológico**. n. 86. Brasília: Editora Universidade de Brasília/ Tempo Brasileiro. 1988

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

SALAZAR, Ramiro Delgado. Etnia, espaço étnico e colonialismo. In: **Revista de Estudos Guineenses**. n.12. Soronda: INEP, 1991, pp 69 - 89.

SANTOS, Boaventura de Souza. A construção multicultural da igualdade e da diferença. Palestra proferida no **VII Congresso Brasileiro de Sociologia UFRJ**, Rio de Janeiro, 1995. (mimeo).

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº 38. São Paulo: ANPOCS, 1998.

SCHADEN, Egon. **A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil**. São Paulo: MEC, 1958.

SCHUTZ, Alfred. **Textos escolhidos de Alfred Schutz: Fenomenologia e relações sociais**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SIMONIAN, Ligia T. L. **Terra de posseiros: um estudo sobre as políticas de terras indígenas.** (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1981.

SUSIN, Luiz Carlos. **Assim na terra como no céu.** Petrópolis: Vozes, 1995.

TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros:** a reflexão francesa sobre a diversidade humana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

TOMMASINO, Kimiye. Os Kaingáng e a construção do tempo atual. **Boletim 31 de julho/dezembro de 1996 do Centro de Letras e Ciências Humanas.** Londrina: 1996.

VEIGA, Juracilda. **Organização social e cosmovisão Kaingang:** uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê meridional. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1994. Dissertação de mestrado.

_____. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang.** Campinas: IFCH/ UNICAMP, 2000. Tese de doutorado

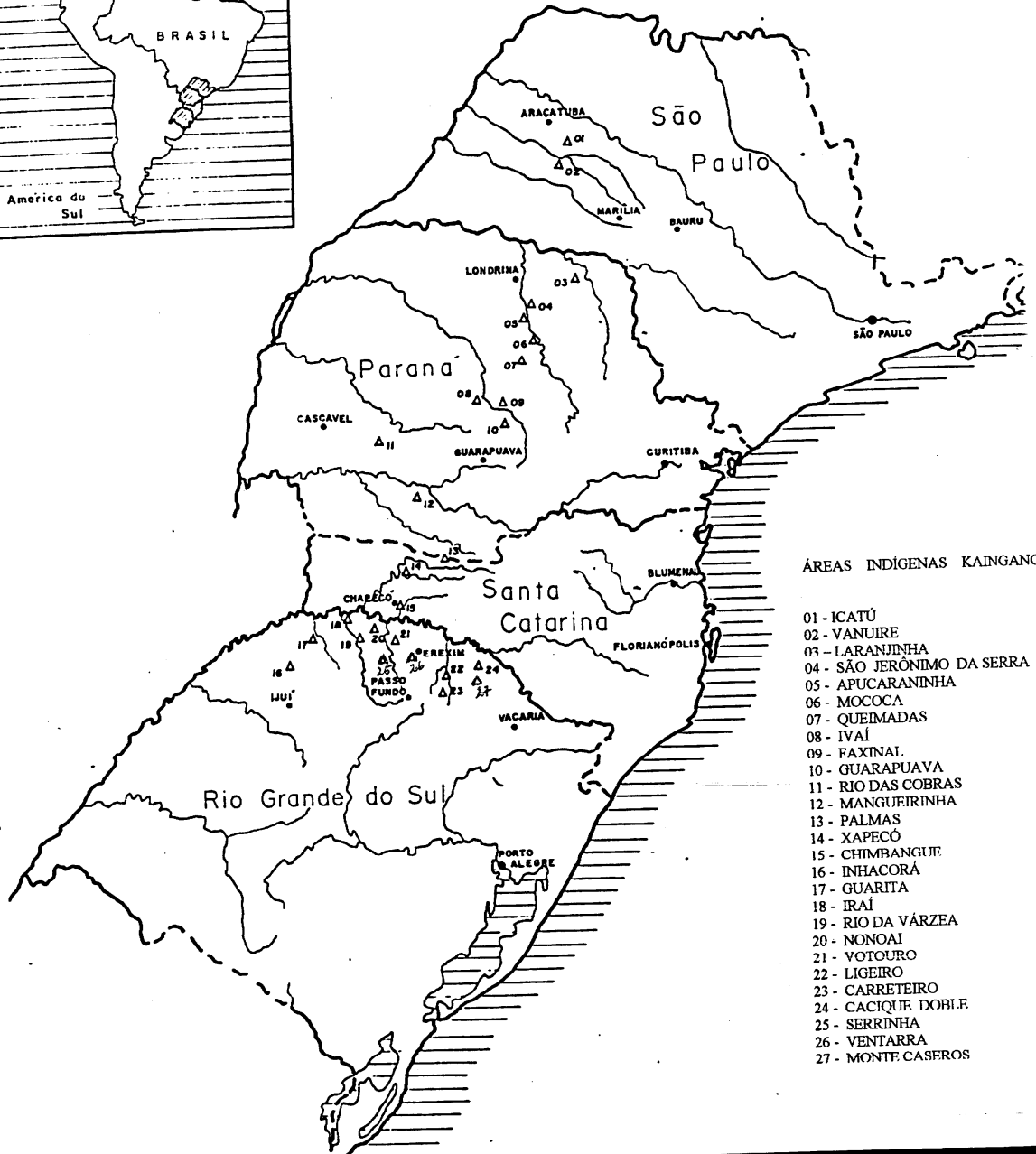
VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

WIESEMANN, Ursula. **Dicionário Kaingang-Português/ Português-Kaingang.** Rio de Janeiro: Summer Institute of Linguistics, 1971.

ANEXOS

ANEXO 1
MAPA DE LOCALIZAÇÃO DAS
COMUNIDADES KAINGANG

OS KAINGANG



Mapa de D' ANGELIS, Wilmar, atualizado.

ANEXO 2
ESTUDANTES KAINGANG QUE
FREQÜENTARAM A UNIJUÍ NO 2º SEMESTRE DE
1999 ENTREVISTADOS NA PESQUISA:
“ETNICIDADE ENTRE OS UNIVERSITÁRIOS
KAINGANG NA UNIJUÍ”

ESTUDANTES KAINGANG QUE FREQUENTARAM A UNIJUÍ, NO 2º SEMESTRE DE 1999, ENTREVISTADOS NA PESQUISA: “ETNICIDADE ENTRE OS UNIVERSITÁRIOS KAINGANG NA UNIJUÍ”

Nome	Procedência	Curso	Semestre
ALEXANDRA V. PALIANO	Palmas – PR	Direito	2º
ARI RIBEIRO	Nonoai – RS	Agronomia	6º
CLAUDIR RIBEIRO	Guarita – RS	Nutrição	2º
JUCIMAR DA SILVA	Carreteiro – RS	Agronomia	2º
JULIANA V. INÁCIO	Mangueirinha - PR	Enfermagem	5º
JULIO CESAR INÁCIO	Mangueirinha - PR	Agronomia	7º
JULIO C. S. RIBEIRO	Guarita – RS	Informática	2º
LEDA R. SALES	Guarita – RS	Agronomia	2º
LUCIA F. I. BELFORT	Ligeiro - RS	Direito	9º
LUCIOLA M.I. BELFORT	Ligeiro - RS	Enfermagem	6º
MARI LUCIA RIBEIRO	Guarita – RS	Filosofia	2º
MIRALDO F. T. OLIVEIRA	Guarita – RS	Ed. Física	5º
SUSANA A. I. BELFORT	Ligeiro - RS	Direito	7º
VALMIR CIPRIANO	Inhacorá - RS	Letras	4º

ANEXO 3
“LENDAS OU MYTHOS DOS ÍNDIOS
CAINGANGUES” DE BORBA (1908)

LENDAS OU MYTHOS DOS INDIOS CAINGANGUES*

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra Crinjjimbé emergia das agoas.

Os Caingangues, Cayurucrés e Camés nadavam em direcção a ella levando na bocca achas de lenha incendiadas. Os Cayurucrés e Camés cançados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcançaram a custo o cume de Crinjjimbé, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exigüidade de local, seguros aos galhos das arvores; e alli passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a á agoa que se retirava lentamente.

Gritaram elles ás saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando tambem o canto e convidando os patos a auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde sahiram os Caingangues que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das arvores, transformaram-se em macacos e os Curutons em bugios. As saracuras vieram, com seu trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas agoas correm todas ao poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas seccaram, os Caingangues se estabeleceram nas immediações de Crinjjimbé. Os Cayurucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por Cayurucré brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a Camé, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sede, tiveram de pedil-a a Cayurucré que consentio que a bebessem quanto necessitassem.

* mito registrado por BORBA, Telêmaco. In: Actualidade Indígena. Coritiba: Typ. e Lyth.

Quando sahiram da serra mandaram os Curutons para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porem, por preguiça de tornar a subir, ficaram alli e nunca mais se reuniram aos Cainganges: por esta razão, nós os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior á sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, ming, e disseram a elles: - vão comer gente e caça -; e os tigres foram-se, rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com a cinza fizeram as antas, oyoro, e disseram: - vão comer caça -; estas, porem, não tinham sahido com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; Cayurucré, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com mau modo: - vão comer folha e ramos de arvore -; desta vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de arvore e fructas.

Cayurucré estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, lingoa e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fazel-o, poz-lhe ás pressas uma varinha fina na bocca e disse-lhe: - Você, como não tem dente, viva comendo formiga-; eis o motivo porque o Tamandoá, Ioty, é um animal inacabado e imperfeito.

Na noite seguinte continuou e fel-os muitos, e entre elles as abelhas boas. Ao tempo que Cayurucré fazia estes animaes, Camé fazia outros para os combater; fez os leões americanos (mingcoxon), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluido este trabalho, marcharam a reunir-se aos Cainganges; viram que os tigres eram maos e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de arvore e, depois de todos passarem, Cayurucré disse a um dos de Camé, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, afim de que elles cahissem na agoa e morressem. Assim o fez o de Camé; mas, dos tigres, uns cahiram á agoa e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de Camé quiz atiral-os de novo ao rio, mas, como os tigres rugiram e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou

sahir; eis porque existem tigres em terra e nas agoas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos Caingangues e deliberaram cazar os moços e as moças.

Cazaram primeiro os Cayurucrés com as filhas dos Camés, estes com as daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaram-nos com as filhas dos Caingangues.

Dahi vem que, Cayurucrés, Camés e Caingangues são parentes e amigos.

ANEXO 4
QUADRO DEMONSTRATIVO DAS ESCOLAS
INDÍGENAS - FUNAI - P. FUNDO

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

DIRETORIA DE ASSISTÊNCIA

DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – FUNAI – PASSO FUNDO/RS

QUADRO DEMONSTRATIVO DAS ESCOLAS INDÍGENAS – ANO 20000 – FUNAI/PASSO FUNDO/RS

Terra Indíg.	Socied. Indíg.	Nome da Escola	Aldeia	Município	UF	Pré	1ª	2ª	3ª	4ª	5ª	6ª	7ª	8ª	1ª	2ª	3ª	Total
C.Doble	Guarani	Esterl.Malaquias	Campo	C. Doble	RS	0	4	9	7	8	0	0	0	0	0	0	0	28
C.Doble	Kaingang	Faut.Ferr.Doble	Sede	C. Doble	RS	0	37	20	24	17	11	0	0	0	0	0	0	109
Carreteiro	Kaingang	Anhanguera	---	Água Santa	RS	16	9	7	3	7	0	0	0	0	0	0	0	42
Caseiros	Kaingang	Leão XII	StªCatarina	Ibiraiaras	RS	0	39	32	10	7	0	0	0	0	0	0	0	88
Caseiros	Kaingang	Monte Caseiros	Stº.Antônio	Molitemo	RS	0	17	12	7	15	0	0	0	0	0	0	0	51
Guarita	Kaingang	Bom Progresso	Três Soitas	T. Portela	RS	16	28	40	28	26	18	0	0	0	0	0	0	156
Guarita	Kaingang	Cacique Fongue	Pau escrito	Redentora	RS	4	23	14	13	15	14	0	0	0	0	0	0	83
Guarita	Guarani	Cacique Natalício	Missão	Redentora	RS	0	7	0	8	0	0	0	0	0	0	0	0	15
Guarita	Kaingang	Clara Camarão	Sede	T.Portela	RS	8	30	27	28	20	0	0	0	0	0	0	0	113
Guarita	Kaingang	Geraldino Mineiro	Irapuá	Redentora	RS	13	12	11	13	0	0	0	0	0	0	0	0	49
Guarita	Kaingang	Herculano joaquim	Missão	Redentora	RS	0	18	8	7	8	0	0	0	0	0	0	0	41
Guarita	Kaingang	Katiú Gria	Missão	Redentora	RS	25	10	6	8	0	0	0	0	0	0	0	0	49
Guarita	Kaingang	Mal.Când.Rondon	Missão	Redentora	RS	30	15	29	40	19	0	0	0	0	0	0	0	133
Guarita	Kaingang	Akã	Pedra lisa	T. Portela	RS	10	33	39	24	33	12	0	0	0	0	0	0	151
Guarita	Kaingang	Rosalino Claudino	Bananeira	Redentora	RS	14	22	16	21	22	10	0	0	0	0	0	0	105
Guarita	Kaingang	Sepé Tiarajú	Irapuá	Redentora	RS	56	56	10	26	33	17	37	0	0	0	0	0	235
Guarita	Kaingang	Toldo Campinas	Estiva	Redentora	RS	27	19	15	15	15	0	0	0	1	0	0	0	91
Inhacorá	Kaingang	Mal. Când.Rondon	---	São Valério	RS	9	42	39	25	30	9	12	0	0	0	1	0	171
Irai	Kaingang	Nãnga	---	Irai	RS	28	22	24	18	15	10	9	0	0	0	0	0	126
Ligeiro	Kaingang	José Bonifácio	---	Charrua	RS	72	75	82	86	70	0	0	0	0	0	0	0	385
R. da Várzea	Kaingang	Francisco Kanheró	---	Lib.Salzano	RS	16	15	25	22	15	18	0	0	0	0	0	0	111
Serrinha	Kaingang	Tranquedo Neves	---	Ronda Alta	RS	0	25	28	35	13	5	5	0	3	0	0	0	114
Ventarra	Kaingang	José de Alencar	---	Erebango	RS	0	18	11	5	4	0	0	3	0	0	0	0	38
Votouro	Kaingang	José de Anchieta	---	Benj.Const.	RS	42	66	43	28	0	0	0	0	0	0	0	0	179
Votouro	Kaingang	Mª da Silva	---	Benj.Const.	RS	12	40	19	10	0	0	0	0	0	0	0	0	81
Votouro	Guarani	Toldo Guarani	---	Benj.Const.	RS	6	5	3	3	0	0	0	0	0	0	0	0	17
Votouro	Kaingang	Toldo Coroado	---	Benj Const	RS	0	0	0	0	33	29	14	15	9	0	0	0	100

ANEXO 5
QUADRO DEMONSTRATIVO DE
ALUNOS DE ESCOLAS INDÍGENAS DA
TERRA INDÍGENA DE NONOAI

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
ADMINISTRAÇÃO EXECUTIVA REGIONAL DE CHAPECÓ

QUADRO DEMOSTRATIVO DE ALUNOS DE ESCOLAS INDÍGENAS DA TERRA INDÍGENA NONOAI

(Quantitativo ano 2000)

Nº	NOME DA ESCOLA	TERRA INDÍGENA	ALDEIA DE ORIGEM	MUNICÍPIO	PRE	1ª	2ª	3ª	4ª	5ª	6ª	7ª	8ª	TOTAL
01	Escola Indígena Marechal Cândido Rondon	Nonoai	Sede	Nonoai – RS	---	53	29	24	17	---	---	---	---	123
02	Escola Indígena Sepé Tiaraju	Nonoai	Pinhalzinho	Planalto	12	22	17	37	20	27	22	---	---	157
03	Escola Indígena Benjamin Constant	Nonoai	Vista Alegre	Gramado dos Loureiros-RS	06	12	05	03	06	---	---	---	---	32
04	Escola Ind. Nossa Senhora da Conceição	Nonoai	Pinhalzinho	Planalto – RS	---	11	02	08	03	---	---	---	---	24
05	Escola Indígena Nossa Senhora da Guadalupe	Nonoai	Pinhalzinho	Planalto – RS	---	01	05	06	03	---	---	---	---	15
06	Escola Indígena Cacique Nonoai	Nonoai	Vila Alegre	Nonoai – RS	---	11	07	05	01	---	---	---	---	24
07	Escola Indígena Kohnosi	Nonoai	Bananeiras	Nonoai – RS	10	07	03	05	10	---	---	---	---	35
08	Escola Indígena Mbaraká Miri	Nonoai	Guarani	Planalto – RS	---	03	02	04	02	---	--	---	---	11
09	Escola Indígena Guilherme de Almeida	Nonoai	Capinzal	Rio dos Índios – RS	---	17	16	09	06	---	---	---	---	48
10	Escola Indígena 1º Grau Incompleto Bananeiras	Nonoai	Bananeiras	Nonoai – RS	28	31	20	18	10	---	---	---	---	107
11	Escola Indígena Joaquim Mariano	Nonoai	Passo Feio	Planalto	---	04	08	08	09	---	---	---	---	29
	TOTAL												GERAL	605

ANEXO 6
QUADRO SOBRE SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DA
TERRA INDÍGENA DE NONOAI/RS

SITUAÇÃO FUNDIÁRIA TERRA INDÍGENA DE NONOAI/RS

TERRA INDÍGENA	ALDEIAS	POPUL.	FAM.	MUNICÍPIOS	SOCIEDADES	SITUAÇÃO JURÍDICA	SUPERFÍCIE DE MARCADA
NONOAI	Sede	968	236	Nonoai/RS	Kaingang	Identificada	34.908 HA 104 KM
	Bananeira	781	168	Rio dos Índios/RS		16.1000 ha. em conjunto com Rio da Várzea	
	Pinhalzinho	756	162	Gramado Loureiro/RS	Guarani	2. 499 ha está ocupada por colonos da 4ª seção	
	Guarani	95	28	Planalto/RS		1.196 ha está em litígio com a agro-pastoril	
						804 ha ocupada por agricultores de Taquaraçuzinho	
						1.399 ha sobra da demarcação do parque	
	TOTAL	2.600	594			12.910 ocupada pela comunidade de Nonoai	

OBS: Retirado do Quadro “Informações básicas das terras indígenas jurisdicionadas a A.E.R. Chapecó/SC” expedido em 08.03.2001

ANEXO 7
CAPÍTULO VIII DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL,
ART. 231 E 232, DOS ÍNDIOS

Capítulo VIII

DOS ÍNDIOS

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

• *Processo administrativo de demarcação das terras indígenas: Decreto n. 22, de 4-2-1991.*

• *Ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas: Decreto n. 1. 141, de 19-5-1994.*

• *Educação indígena no Brasil: Decreto n. 26, de 4-2-1991.*

• *Estatuto do índio: Lei n. 6.001, de 19-12-1973.*

• *O Decreto n. 564, de 8-6-1992, aprova o Estatuto da Fundação Nacional do Índio - FUNAI.*

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem

ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, *ad referendum* do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, §§ 3º e 4º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

Brasil. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1998/organização dos textos, notas remissivas e índices por Juarez de Oliveira. – 12a. ed. atual. e ampl. – São Paulo: Saraiva, 1995, p. 104.

ANEXO 8
QUADRO COM DADOS SOBRE POPULAÇÃO E
SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DE COMUNIDADES
INDÍGENAS/ADMINISTRAÇÃO
REGIONAL DE P.FUNDO/RS

ANEXO 9
ESTUDANTES KAINGANG NA UNIJUÍ – FOTO

ANEXO 10
ESTATUTO DA AUNIS

AUNIS - ASSOCIAÇÃO UNIVERSITÁRIA INDÍGENA DO SUL

ESTATUTO SOCIAL

CAPÍTULO I

DA CONSTITUIÇÃO, DENOMINAÇÃO E SEDE DA ASSOCIAÇÃO

Art. 1º - A sociedade tem por denominação Associação Universitária Indígena do Sul AUNIS, é uma sociedade civil, sem fins lucrativos, sem vínculos políticos partidários e religiosos, criada para congregar os estudantes indígenas que curseem Universidade nos Estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul e será regida pelo presente estatuto.

Art. 2º - A AUNIS tem sede e foro no município de Ijuí, no Rio Grande do Sul, à rua Germano Gressler, nº 96, Bairro São Geraldo - CEP 98700-000, Ijuí/RS anexo ao Museu Antropológico “Diretor Pestana”, podendo a critério da diretoria, abrir e manter pontos de representação em diversos locais dos Estados.

CAPÍTULO II

DA DURAÇÃO E OBJETIVOS

Art.3º - A Associação durará por prazo indeterminado.

Art. 4º - A Associação tem como objetivos:

I - Articular e promover a união dos estudantes indígenas universitários, na luta pela causa indígena;

II - Conquistar espaços dentro das universidades estaduais e federais para estudantes indígenas;

III - Preservar, valorizar e divulgar a cultura, os hábitos e costumes dos povos indígenas envolvidos;

IV - Adaptar os referidos costumes à época atual;

- Adaptar os conhecimentos científicos adquiridos à realidade indígena;

V - Lutar pela dignidade, respeito e para fazer cumprir os direitos indígenas;

VI - Amparar o estudante indígena nas suas necessidades básicas e específicas;

VII - Promover o intercâmbio com universitários de outros grupos indígenas do Brasil;

VIII - Administrar de acordo com as normas legais que regem a atuação da AUNIS, os recursos provenientes de subvenções doações e arrecadações da entidade;

IX - Celebrar contratos, convênios e intercâmbios com entidades, organismos, órgãos públicos e privados, institutos e sociedades nacionais e ou estrangeiras,

X - Promover a continuidade da formação dos estudantes indígenas graduados, através de obtenção de recursos para subsidiar sua especialização.

CAPITULO III

DOS SÓCIOS

Art. 6º - Serão membros integrantes da AUNIS, estudantes indígenas que curse universidade nos Estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul e tomando conhecimento deste estatuto sigam o nele estipulado.

Parágrafo Único – Considerar-se-ão **membros efetivos** aqueles presentes na Assembléia de Fundação, e membros associados, aqueles que tiverem suas propostas aprovadas pela Diretoria Executiva.

Art.7º - São direitos dos associados:

I - Tomar parte, votar e ser votado nas Assembléias Gerais, desde que o associado conte com seis meses de participação nesta Associação;

II - Requerer, com número de associado superior a 40%, a convocação de Assembléia Geral Extraordinária, justificando-a;

III - Usufruir dos benefícios proporcionados pela associação. § 1 ° Os direitos dos associados são pessoais e intransferíveis.

§ 2° Perderá seus direitos o associado que, desde que não justificado, deixar de comparecer a 60% das Assembléias Gerais, ordinárias e extraordinárias.

§ 3° Perderá também seus direitos, o associado que não participar ativamente dos projetos encaminhados pela presente Associação, desde que sua ausência não seja justificada.

Art. 8° - São deveres dos associados

I - Comparecer nas Assembléias Gerais, Ordinárias ou Extraordinárias e acatar suas decisões;

II - Prestigiar a Associação, por todos os meios a seu alcance e propagar o espírito de cooperação na luta pela causa indígena entre os cidadãos e as entidades da comunidade, a nível nacional e internacional, sobretudo entre as comunidades acadêmicas as quais façam parte;

III - Respeitar em tudo a legislação vigente e acatar as autoridades constituídas por este estatuto;

IV - Cumprir e obedecer ao presente estatuto e aos regulamentos que forem criados.

Art. 9° - Os associados estão sujeitos a penalidades de suspensão e eliminação do quadro social.

§ 1º Serão suspensos os direitos dos Associados

I - Que não comparecerem a três Assembléias Gerais consecutivas, Ordinárias ou Extraordinárias, sem causa justificada ;

II - Que desacatarem as decisões da Assembléia Geral Ordinária ou Extraordinária, ou da Diretoria Executiva .

§ 2º Serão eliminados do quadro social os que por má conduta, espírito de discórdia ou, por falta cometida contra o patrimônio moral ou material da Associação, se constituírem nocivos a ela.

§ 3º As penalidades serão impostas somente pela Diretoria Executiva, através da comunicação expressa que conterà os elementos essenciais da acusação e convocará o associado punido para, querendo, comparecer na primeira Assembléia Geral Ordinária ou Extraordinária, para se defender por escrito.

§ 4º Da decisão caberá sempre recurso para a primeira Assembléia Geral que ser realizará após a decisão.

5º Os associados que tenham sido eliminados do quadro social poderão nele reingressar, desde que se reabilitem a juízo da Assembléia Geral Ordinária ou Extraordinária, reiniciando-se a contagem de tempo de sócio para efeitos deste estatuto.

CAPÍTULO IV

DA DIRETORIA

Art. 10 - A administração da AUNIS será exercida pela diretoria executiva sob a fiscalização do Conselho Fiscal.

Art. 11 - Compete à diretoria:

a) dirigir a associação de acordo com o presente estatuto;

- b) cumprir e fazer cumprir as decisões da assembléia geral;
- c) aplicar as penalidades na forma prevista no estatuto;
- d) contratar funcionário ouvida a Assembléia Geral;
- e) outorgar poderes por meio de instrumento de mandato, quando for necessário e em atendimento aos interesses dos associados.

Art. 12 - A Associação não remunerará, por qualquer forma, os cargos da diretoria executiva fiscal.

Art. 13 - A diretoria Executiva será composta por três (3) membros efetivos, quais sejam, Diretor-Presidente, Secretário Geral e Tesoureiro, eleitos na forma deste estatuto.

Art. 14 - Os membros da AUNIS não responderão subsidiariamente pelas obrigações que contraírem em nome da Associação. Mas, responderão pelos prejuízos resultantes dos atos praticados contrariamente à lei e ao presente estatuto, responsabilizando-se também pelos prejuízos causados, quando procederem dentro dos limites de suas atribuições, com culpa ou dolo.

Art. 15 - Compete, privativamente, ao Diretor Presidente.

- I - Representar a Associação, ativa e passivamente, em juízo ou fora dele;
- II - Convocar e presidir as reuniões da Diretoria Executiva e, quando necessário, convocar o Conselho Fiscal;
- III - Convocar e presidir as Assembléias Gerais;
- IV - Ordenar as despesas autorizadas em Assembléias Gerais, ordinárias ou extraordinárias e assinar, juntamente com o tesoureiro, os cheques de responsabilidade da Associação, ficando ao livre arbítrio de ambos, a movimentação da conta bancária;

V - Acompanhar as atividades de competência exclusiva e específica dos demais membros da Diretoria Executiva, agindo como coordenador das atividades da administração;

VI - Movimentar contas bancárias em conjunto com o tesoureiro ou com o Secretário Geral;

VII - Emitir, aceitar, endossar ou de qualquer outra forma obrigar a Associação por título cambial ou cambiariforme, em conjunto com o Secretário Geral ou com o Tesoureiro;

VIII - Cumprir e fazer cumprir as deliberações da Diretoria e da Assembléia Geral, ordinária ou extraordinária;

IX - Promover o cumprimento das penalidades impostas aos Associados ou aos membros da Diretoria Executiva, do Conselho Fiscal e da Comissão Eleitoral;

X - Assinar atas das reuniões, as previsões orçamentárias, prestações de contas e todos os demais documentos que dependam de sua assinatura, bem como, os livros da Secretaria e da Tesouraria;

Art. 16 - Compete ao Secretário Geral;

I - Substituir o Diretor - Presidente e o Tesoureiro nos impedimentos ou faltas e, sucedê-los nos casos de vacância dos cargos;

II - Em conjunto com o Diretor - Presidente assinar instrumentos contratuais em geral e outorgar mandatos em nome da Associação;

III - Preparar a correspondência da Associação;

IV - Ter sob guarda o arquivo da Associação;

V - Redigir e ler as atas das reuniões da Diretoria e da Assembléia Geral, ordinária ou extraordinária;

VI - Organizar a Secretaria, dirigir e coordenar os trabalhos;

VII – Responsabilizar-se pela organização interna da Associação, dirigindo todos os serviços que não se situem expressamente entre as atribuições estatutárias do demais;

VIII - Receber e analisar as propostas de admissão no quadro social;

IX - Movimentar contas bancárias em conjunto com o Tesoureiro ou como Diretor-Presidente;

X - Emitir, endossar e aceitar de qualquer forma a Associação por título cambial ou cambiariforme, sempre em regime de dupla assinatura com o Diretor-Presidente ou com o Tesoureiro;

Art. 17 - Compete ao Tesoureiro.

I - Ter sob sua responsabilidade os bens e valores patrimoniais da Associação, mantendo devidamente escriturado o livro de inventário dos bens da Associação;

II - Assinar os cheques com o Diretor - Presidente ou, na sua falta, com o Secretário Geral, e efetuar os pagamentos autorizados;

III - Organizar e dirigir os serviços da Tesouraria;

IV - Organizar em ordem cronológica, toda documentação necessária a escrituração contábil da Entidade e entregá-la ao contador para os devidos efeitos;

V - Providenciar a prestação de contas dos administradores da Associação;

VI - Prestar ao conselho Fiscal as informações que foram solicitadas por seu membros;

VII - Cumprir e fazer cumprir as normas no tocante à escrituração contábil ou documentos patrimoniais;

VIII - Substituir o Presidente e o Secretário Geral em seus impedimentos ou faltas;

IX - Emitir, endossar e aceitar ou de qualquer outra forma obrigar a Associação por título cambial ou cambioriforme, sempre em regime de dupla assinatura com o Diretor-Presidente ou, na falta com o Secretário Geral;

DO CONSELHO FISCAL

Art. 18 - O Conselho Fiscal é constituído de 3 (três) membros efetivos e 3 (três) membros suplentes, eleitos pela Assembléia Geral, podendo qualquer destes substituir qualquer daqueles nos impedimentos ou na vacância do cargo;

Parágrafo - Único - Os mandatos dos Conselheiros Fiscais terão 1 (um) ano de duração admitindo e reeleição;

Art. 19 - Compete aos membros do Conselho Fiscal;

I - Examinar, a qualquer tempo, os livros, papéis, o estado da caixa e dos bens da Associação, devendo os membros da Diretoria Executiva ou os liquidantes, caso a Associação esteja em liquidação fornecer-lhe as informações que solicitem e a assegurar-lhe acesso a todas as documentações que requeiram;

II - Denunciar os erros, fraudes ou crimes que descobrirem, sugerindo à Assembléia Geral, ordinária ou extraordinária, as medidas que julgarem úteis a Associação

III - Nomear peritos para assisti-los em seu trabalho, remunerando-os às expensas da Associação.

IV - Apresentar a assembléia, geral ordinária ou extraordinária, sempre que julgar oportuno, pelo menos uma vez por ano, parecer sobre a fidelidade e exatidão das contas do balanço da Associação;

V - Elaborar seu regime interno no prazo de 30(trinta) dias após sua eleição;

VI - Fiscalizar as atividades da comissão eleitoral durante o processamento das eleições até a posse dos eleitos;

Art. 20 - Os membros do Conselho Fiscal poderão licenciar-se de suas funções mediante autorização da Diretoria Executiva;

Art. 21 - A responsabilidade dos fiscais por atos ou fatos ligados ao cumprimento dos seus deveres, obedece às regras que definem as responsabilidades dos membros da Diretoria Executiva;

Art. 22 - Em caso de vacância do cargo ou impedimento de um dos membros do Conselho Fiscal, incube privativamente ao Diretor - presidente a convocação dos suplentes.

CAPÍTULO V

DAS ASSEMBLÉIAS GERAIS

Art. 23 - A Assembléia Geral é o órgão máximo de decisão da - AUNIS, suas resoluções são soberanas naquilo que não forem contrárias às leis vigentes e a esse estatuto, e dela deverão participar todos os Associados em pleno gozo de seus direitos, sócios e de suas prerrogativas;

Art. 24 - A Assembléia Geral será ordinária ou extraordinária;

Art. 25 - A Assembléia Geral ordinária ocorrerá anualmente, no primeiro semestre letivo, para deliberar sobre o relatório de atividades, a prestação de contas e outros assuntos que dizem respeito à Associação.

Parágrafo único - Assembléia Geral ordinária será previamente programada na Assembléia antecedente sendo convocado com antecedência mínima de 03 (três dias), mediante edital publicado em jornal de grande circulação, afixado na sede da Associação.

Art.26 - A Assembléia Geral extraordinária ocorrerá sempre que se fizer necessário e será convocada:

I - Quando o Diretor - Presidente ou a maioria do Diretório ou do conselho Fiscal julgar conveniente;

II - A requerimento de 50% dos Associados em condições para requerê-la; os quais especificarão pormenorizadamente os motivos da convocação.

§ 1º. À convocação da Assembléia Geral Extraordinária, quando feita pela maioria da Diretoria do Conselho Fiscal ou pelos Associados, não poderá opor-se o Diretor Presidente da Associação, que terá de promover sua realização dentro de 5(cinco) dias, contados da data da entrega do requerimento na secretaria.

§ 2º. As Assembléias Gerais extraordinárias só poderão tratar de assuntos para que foram convocados.

§ 3º. Na falta de convocação pelo presidente, dentro do prazo estabelecido, observadas as prescrições do Art. 26, I, a Assembléia Geral extraordinária será realizada pelo que requerem.

Art. 27 - As Assembléias Gerais, ordinárias ou extraordinárias, serão presididas pelo Diretor da AUNIS ou por seus substitutos legais, na ausência ou impedimentos de ambos a Assembléia indicará um associados para desempenhar a função.

CAPITULO VI

DAS ELEIÇÕES

Art. 28 - A Assembléia de Fundação elegerá os membros da Diretoria Executiva e do Conselho Fiscal, por um período de 1 (um) ano, dando-lhes posse imediata.

§ 1º. Admite-se a reeleição.

§ 2º. Caberá à Diretoria Executiva designar uma comissão eleitoral, por um prazo de (um) ano, composta por 3(três) associados em condições de votar e ser votados, determinado os critérios a ser obedecidos para realização das eleições.

§ 3º. A comissão Eleitoral terá um prazo de 30 dias para elaboração do seu regimento interno e dos procedimentos até a posse dos eleitos.

§ Único. Por voto secreto.

CAPÍTULO VII

DA PERDA DO MANDATO

Art. 29 - Os membros da Diretoria Executiva e do Conselho Fiscal perderão seus mandatos nos seguintes casos:

I - Malversação (desvio de dinheiro no exercício de um cargo) ou na dilapidação do patrimônio social;

II - Violação do Estatuto;

III - Abandono do Cargo;

IV - Aceitação de outro cargo que importe em afastamento do cargo exercido nesta entidade;

Art. 30 - As perdas de mandatos serão declaradas na mesma Assembléia Geral que indicará o suplente que ocupará o cargo vago, na falta de suplente será eleito um associado não incluso nas proibições descritas por este estatuto.

Art. 31 - Toda suspensão do cargo ou perda de mandato deverão ser procedidas de comunicações que assegurem ao interessado pleno direito de defesa, cabendo recurso na forma deste estatuto.

Art. 32 - Constatada a irregularidade praticada por qualquer diretor, ficam os demais obrigados a tomarem as providências necessárias.

CAPITULO VIII

DO EXERCÍCIO SOCIAL, DA EXTINÇÃO

Art. 33 - O exercício social terá início no dia 09 de setembro do ano de 1998, com duração de um ano a partir da assembléia de fundação, sendo que a partir da 2ª Assembléia de eleição da diretoria, o ano social será sempre em março de cada ano.

Art.34 - A associação poderá ser extinta a qualquer tempo por decisão unânime da assembléia geral especialmente convocada para tal.

Art.35 - Por ocasião da extinção da associação, haverá prestação de contas da diretoria e o patrimônio será avaliado e destinado a outra entidade sem fins lucrativos e com objetivos semelhantes.

Art. 36 - Os casos omissos neste estatuto serão resolvidos em assembléia geral.

Art. 37 - Este estatuto entrará em vigor no dia seguinte ao do arquivo no órgão competente, revogadas as disposições em contrário, podendo ser alterado inclusive no tocante a administração, por deliberação da assembléia geral extraordinária com a aprovação de 50% mais um dos associados presentes e em

segunda convocação, com qualquer número, com a aprovação da maioria. dos presentes.

CAPITULO IX

DO PATRIMÔNIO SOCIAL

Art. 38 - O patrimônio social será constituído pelos fundos aportados, pelos sócios, doações recebidas, auxílios de órgãos públicos e privados, nacionais e estrangeiros, entidades simpatizantes da causa, por colaboração das comunidades indígenas na forma de bens móveis, imóveis, títulos ou valores mobiliários.

§ 1º - Os membros da AUNIS deverão contribuir mensalmente com um valor simbólico a ser estipulado na assembléia de fundação, podendo ser modificado por ocasião das assembléias gerais subseqüentes.

§ 2º - Os recursos obtidos terão destinação determinada em assembléia geral anual, e serão acatada pela diretoria.

Ijuí, 10 de março de 1999

Lúcia Belfort
Lúcia Fernanda Inácio Belfort

UNIJIÚ – UNIVERSIDADE REGIONAL DO NOROESTE DO ESTADO
DO RIO GRANDE DO SUL
DePe – DEPARTAMENTO DE PEDAGOGIA
CURSO DE MESTRADO EM EDUCAÇÃO NAS CIÊNCIAS

ETNICIDADE ENTRE OS UNIVERSITÁRIOS KAINGANG NA UNIJIÚ

Mestranda: DULCI CLAUDETE MATTE

ORIENTADOR: PROF. DR. CLAUDIO BOEIRA GARCIA

Ijuí, RS, Brasil, maio 2001