

# O TERRITÓRIO COMO SUPORTE IDENTITÁRIO PARA A CULTURA KAINGANG<sup>1</sup>

## EL TERRITORIO COMO SOPORTE IDENTITARIO PARA LA CULTURA KAINGANG

**Cláudia Aresi<sup>2</sup>**

Aluna do Programa de Pós-Graduação em Geografia  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS  
claudia.aresi@bol.com.br

*A valorização do espaço, pelo viés da imagem, do corpo, do território, seria, simplesmente, a causa e o efeito da superação do indivíduo num conjunto mais amplo (Michel Maffesoli, 1987).*

**Resumo:** Este artigo apresenta uma discussão sobre o território compreendido como suporte identitário para a cultura Kaingang, a partir de uma reflexão sobre território, identidade e cultura Kaingang. Além disso, tenta mostrar a importância do território para o povo Kaingang, pois aquele não representa apenas uma porção do espaço politicamente delimitado e com fronteiras estanques, mas um espaço permeado de símbolos e significações pertinentes ao grupo. O território também serve de suporte para a reprodução da dualidade Kaingang, que é um dos elementos presentes na sua organização social. As raízes antigas, históricas, míticas, ancestrais, étnicas tornam o território sagrado, e isto concede aos povos certos direitos sobre o mesmo. Nossa discussão envolve todos estes aspectos pertinentes para a cultura Kaingang e que estão diretamente imbricados com o território.

**Palavras-chave:** Território. Cultura. Identidade. Kaingang,. Dualidade.

**Resumo:** Este artículo presenta una discusión sobre el territorio comprendido como soporte identitario para la cultura Kaingang, a partir de una reflexión sobre territorio, identidad y cultura Kaingang. Además, intenta mostrar la importancia del territorio para el pueblo Kaingang, pues aquél no representa sólo una porción del espacio politicamente delimitado y con fronteras estanques, sino un espacio atravesado de símbolos y significaciones pertinentes al grupo. El territorio también sirve de soporte para la reproducción de la dualidad Kaingang, que es uno de los elementos presentes en su organización social. Las raíces antiguas, históricas, míticas, ancestrales, étnicas tornan el territorio sagrado, y esto concede al pueblos ciertos derechos sobre el mismo. Nuestra discusión envuelve todos estos aspectos pertinentes para la cultura Kaingang y que están directamente imbricados con el territorio.

**Palabras-clave:** Território. Cultura. Identidad. Kaingang. Dualidad.

## Introdução

Neste artigo buscamos desenvolver uma discussão sobre o conceito de território, tomando-o como suporte identitário para a cultura do índio Kaingang. O presente trabalho é um fragmento de minha dissertação de mestrado que está sendo desenvolvida atualmente no Programa de Pós-Graduação em Geografia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, que abordará as transformações culturais e a identidade territorial dos índios Kaingang, em especial os pertencentes à reserva indígena de Serrinha, localizada ao Norte do Estado do Rio Grande do Sul.

Minha preocupação neste artigo é identificar a importância do território para os Kaingang, uma vez que para eles o território não representa apenas uma porção do espaço politicamente delimitado e com fronteiras estanques, mas um espaço permeado de símbolos e significações pertinentes ao grupo, como, por exemplo, os cemitérios onde estão enterrados os seus antepassados.

Além disso, a ligação do indígena com o território em que vive ou viveu é muito forte, justamente pela bagagem cultural que este possui. Embora o contato com outras culturas tenha mudado em partes o seu modo de vida, alguns aspectos culturais herdados de gerações passadas perduram de forma incisiva até os dias atuais. Este território considerado por eles sagrado, muitas vezes é o motivo de vida ou de morte deste grupo. É no território que os povos indígenas possuem seu maior campo de lutas e de resistências.

## O território e sua importância

Para melhor esclarecer o significado de território, conforme estamos discutindo neste texto, remeto às idéias de Haesbaert (1997, p. 37) quando destaca a distinção entre os diferentes territórios que são comumente estudados pela Geografia.

Esta distinção entre território como instrumento do poder político e território como espaço de identidade cultural, instrumento de um grupo cultural e/ou religioso, é fundamental no mundo contemporâneo, dentro do debate entre universalistas e multiculturalistas (defensores do respeito às diferenças culturais).

E também através de Raffestin (1993, p. 153), que afirma que quando se fala no território faz-se sempre “uma referência implícita a noção de limite que, mesmo não sendo traçado, como em geral ocorre, exprime a relação que um grupo mantém com uma porção do espaço. A ação desse grupo gera, de imediato, a delimitação”.

Assim, podemos afirmar que o território é o resultado da relação da humanidade com o espaço, ou seja, é a representação de nossa identidade. No entanto, neste mesmo território pode haver várias territorialidades, ou seja, diferentes identidades, que podem entrar em conflito entre si, se estiverem no mesmo plano.

A territorialidade é uma manifestação entre humanidade e espaço. É também o resultado do uso, da apropriação de um determinado lugar, com o qual o indivíduo é capaz de se identificar com o mesmo (RAFFESTIN, 1993). Além disso, existem outros fatores que contribuem para que ocorram as territorialidades como, por exemplo, a relação de apropriação dos bens naturais pela coletividade, ou seja, apropriar-se significa fazer parte do território; a organização das relações que possibilitem a coletividade, isto é, se reconhecer no outro; e a delimitação do acesso e domínio de determinado local pelos indivíduos.

Desta forma, concordo com Haesbaert (1997, p.41) quando afirma:

o território deve ser visto na perspectiva não apenas de um **domínio** ou controle politicamente estruturado, mas também de uma **apropriação** que incorpora uma dimensão simbólica, identitária e, porque não dizer, dependendo do grupo ou classe social a que estivermos nos referindo, afetiva. (grifos do autor).

A meu ver, esta afirmação do autor está bem presente na relação do indígena com seu território. O território indígena é visto pelo grupo na perspectiva de um domínio, na tentativa de garantir a sua sobrevivência e continuidade; mas também é visto, principalmente, como apropriação, pois representa a dimensão simbólica, identitária e, acima de tudo, de afetividade do grupo com determinado espaço.

Com certeza, esta afirmação que o autor expressa acima, quando define o território, recebe a minha adesão. É sobre este prisma que pretendo desenvolver minha reflexão. O território é visto não apenas como um espaço delimitado politicamente, mas, sobretudo como um espaço permeado de relações sociais, simbólicas e de afetividade.

Mais do que isto é um espaço onde o indígena possa identificar-se e a partir dele expressar sua verdadeira identidade.

Baptista da Silva (2004, p. 203) se refere ao território como um lugar onde

[...] A terra constitui-se em espaço vivido, vivenciado por grupos que nela constroem suas experiências de mundo, articulando a memória de seus antepassados com a recriação e reelaboração de suas tradições no cotidiano da atualidade. [...] Seus espaços de significação são múltiplos e polissêmicos: lugar de nascimento (raízes pessoais); lugar de pertencimento, de identidade (raízes grupais); lugar de crescimento, de socialização, de convivência, de relações familiares, sociais; lugar de tradições; lugar de antepassados; lugares onde vivos e mortos que dão sentido as existências individuais e de grupos inteiros estão presentes no mesmo espaço de ligação com o mundo.

O autor (2004, p. 204) ainda acrescenta que a intensidade da relação com o território está relacionada com as especificidades de cada grupo. Esta relação se dá a partir de

um constante diálogo com as marcas materiais e imateriais nele inscritas, que são engendradas, articuladas e recriadas visões de mundo específicas. Este território marcado, vivido, vivenciado, experimentado é o palco de uma organização social diferenciada, fruto das relações estabelecidas entre grupos de pessoas que compartilham uma identidade e bens simbólicos.

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

Atualmente, as lutas das sociedades indígenas estão pautadas na recuperação de seus territórios. É através da conquista de seus patrimônios naturais que depende a manutenção de suas identidades culturais, seus espaços étnicos, suas línguas e costumes. Ao retornarem ao ambiente já habitado por eles no passado e que foi palco de seu desenvolvimento histórico, recuperam também suas condições de existência, definida por seus valores culturais e suas identidades étnicas.

Existe uma ligação muito forte entre território e cultura, uma vez que para a própria memória da cultura ser vivificada, ela necessita de um referencial territorial como suporte (HAESBAERT, 1997). Podemos dizer que estes territórios podem ser vistos a partir da visão que David Harvey apresenta em seu livro *A Condição Pós-*

*Moderna* como “espaços de representações”. Harvey (2003, p. 201) busca em Henri Lefebvre a classificação das práticas espaciais em três dimensões: “o vivido, o percebido e o imaginado”.

De acordo com Harvey (2003), o vivido está representado pelas práticas espaciais materiais que correspondem aos fluxos, as transferências e interações físicas e materiais que acontecem no e ao longo do espaço e são responsáveis pela garantia da produção e reprodução social. No que se refere ao percebido, Lefebvre classifica estas representações do espaço como sendo todos os signos e significações, códigos e conhecimentos que possibilitam falar sobre essas práticas materiais e compreende-las, pouco importa o nível de linguagem (senso comum ou jargão acadêmico). Já o imaginário é concebido como espaços de representações que representam invenções mentais (códigos, símbolos, paisagens imaginárias, construções materiais como espaços simbólicos, museus, etc.) que criam novos sentidos ou possibilidades para práticas espaciais.

Harvey (2003, p. 201) completa dizendo que “os espaços de representações têm o potencial não somente de afetar a representação do espaço como também de agir como força produtiva material com respeito às práticas espaciais”. O poder simbólico é um poder quase mágico, capaz de obter o equivalente conquistado através do poder da força (física ou econômica).

E ao se referir ao poder simbólico Haesbaert (1997, p. 50) escreve:

esse poder simbólico, ao se manifestar, pode fazer uso de elementos espaciais, representações ou símbolos, constituindo assim uma **identidade territorial**, ou seja, um conjunto de representações socioespaciais [...] que atribuem coesão e força (simbólica) ao grupo que ali vive e com ele se identifica.

Portanto, não é exatamente o espaço que vai constituir a identidade de um determinado grupo, mas sua força política e cultural, além de sua capacidade de produzir uma determinada escala de identidade, mediada pelo território. O espaço é visto aqui não apenas como um processo, fruto da atividade humana sobre a natureza, mas também como um lugar entremeado de um conjunto de símbolos e representações, culturalmente produzidos (HAESBAERT, 1997).

Neste mesmo sentido, Hall (2005, p. 85) parafraseando Michel Foucault escreve que “as identidades são construídas no interior das relações de poder”. Isto significa que as identidades individuais somente serão afirmadas de maneira diferencial se forem distinguidas do contexto em que estão inseridas.

É, portanto, o que tentaremos mostrar neste trabalho, que a identidade territorial do indígena não está apenas na sua relação, embora forte, com a natureza. Está também na relação com os objetos que fabricam. Para nós são apenas objetos; no entanto, para os indígenas estes objetos possuem um significado maior, que abarca toda a representação cosmológica e sociológica do grupo.

Não basta apenas dar conta dos critérios objetivos ou que são facilmente observáveis, como por exemplo, a língua ou o dialeto de um grupo. É necessário também identificar àqueles que são invisíveis aos nossos olhos, como, por exemplo, o significado simbólico dos objetos, a mitologia do grupo, etc. São nessas representações simbólicas e mitológicas que está, na maioria das vezes, toda a riqueza cultural do grupo.

### **O caso do Kaingang da Serrinha/RS**

Um novo processo de re-territorialização é iniciado com o retorno dos indígenas nas terras da reserva de Serrinha – RS<sup>3</sup>. Ao retornarem, encontram seu novo território totalmente modificado, uma vez que suas terras não são mais de florestas, mas terras prontas para a agricultura deixadas pelos colonos, para o cultivo de soja, trigo e milho. Desta forma, os indígenas necessitam serem re-territorializados. O termo re-territorialização, conforme Haesbaert (1997, p. 117) “significa a formação de novos territórios através de uma reapropriação política e/ou simbólica do espaço [...]”.

Portanto, não é característico da cultura indígena cultivar soja em escala comercial ou arrendar suas terras para terceiros as cultivarem. No entanto, suas terras não são mais florestais; ao contrário, são terras totalmente prontas para as práticas agrícolas. Ocorre, desta forma, uma adaptação do índio às novas condições que hoje a reserva lhe oferece. Mas, isto não significa que ao cultivar soja, milho e trigo para serem comercializados, os indígenas estejam perdendo sua identidade. Ao contrário esta inserção e interação

com outros grupos sociais, com os quais o indígena passa a ter contato, servirá para reafirmar e estabelecer sua identidade cultural através da diferença.

Se, por um lado, algumas atitudes diferentes são adotadas, por outro lado, há a afirmação étnica através de processos de resistência e o apego a alguns traços culturais que acabam por afirmar a identidade do grupo.

A identidade territorial está intimamente relacionada ao sentimento humano de pertencer a um determinado território e, quase sempre, de dominá-lo. A identidade é o elo que une a cultura ao território. É a partir da identidade que poderemos identificar em que grupo social o indivíduo está inserido. A partir de agora tentarei identificar esta relação, além de evidenciar sua importância no âmbito das relações sociais. Desta forma, desenvolverei uma reflexão sobre a identidade do indígena, bem como sua intrínseca relação com o território. Nos dias atuais, esta identidade pode ser facilmente identificada nas sociedades indígenas.

Os grupos que não possuem a mesma identidade sabem distinguir-se uns dos outros, a partir de uma história diferente de vida e de visões totalmente distintas. As condições de existência das comunidades indígenas vinculam-se ao processo de legitimação de suas propriedades. Este direito de propriedade sobre seus patrimônios (terras e benfeitorias) proporcionará o direito a preservar sua identidade étnica e sua autonomia cultural, possibilitando escolher seus processos de produção e seus estilos de vida.

Para Badie (1995, p. 119) a identidade é o “conjunto de estratégias utilizadas pelo indivíduo e pelos grupos, para se definirem relativamente aos grupos [...]”. Além disso, a identidade distingue-se pela intensidade do envolvimento e da mobilização em que os indivíduos estão inseridos. Badie (1995, p. 120) ainda conclui que a identidade é “construção social por essência, a sua eficácia resulta da sua capacidade de dissimular a sua origem humana para fazer dela um dado da natureza”.

A identidade é sempre posta em cena toda vez que um grupo reivindica para si o espaço político da diferença. Da mesma forma que a diferença é necessária para o entendimento de diferentes grupos, a diferença pode ser o motivo do conflito entre eles.

Tais como todas as sociedades, a sociedade indígena Kaingang impõe sobre todos os seus membros a sua ordem social: as relações que se dão entre as categorias de indivíduos (pais e filhos, marido e mulher, ancestrais e descendentes, irmãos e primos).

A ordem simbólica é imposta sobre todos os membros do grupo, ou seja, o modo como a vida social é imaginada coletivamente e como, através dela, os indígenas pensam suas relações vitais com a natureza, com o Universo.

As identidades, para Brandão (1986, p. 42) “são representações inevitavelmente marcadas pelo confronto com o outro; [...] são não apenas o produto inevitável da oposição por *contraste*, mas o próprio reconhecimento social da *diferença*”<sup>4</sup>. Uma identidade própria é construída não apenas por oposição a outra identidade, mas justamente para opor-se a ela e reafirmar sua diferença.

O estudo da cultura indígena exige que se leve em conta alguns pressupostos fundamentais: a situação em que o grupo estudado mantém relações com a sociedade, - fala-se aqui dos níveis de integração; a língua falada pelo grupo, ou seja, a sua classificação lingüística e a identificação de que área cultural o grupo se incorpora.

Santos (1973) destaca que a partir destes critérios de classificação, os indígenas estão sujeitos a viverem ocupando parcelas do território que os não-índios almejam dominá-las. Portanto, o contato e o convívio com os não-índios tornam-se inevitáveis para os indígenas e, conseqüentemente, a sua transformação cultural. Estas transformações culturais não significam a perda total de seus modos e significados de vida, mas sua adaptação a partir do contato com os demais grupos. Não estamos falando aqui de aculturação, pois isto levaria imaginar o índio totalmente desprovido de sua bagagem cultural e inserido num ambiente que não remonta em nada o seu passado. Mas, significa uma adaptação de sua cultura a partir da introdução de novos objetos, técnicas e procedimentos, antes não utilizados pelo grupo. É exatamente no contato com outros grupos diferentes que ocorre o desencadeamento do processo de formação de culturas de contrastes e a afirmação da identidade indígena.

Neste sentido, Vidal (1992) afirma que o contato intenso com outras culturas pode resultar num estímulo para ao desenvolvimento das manifestações culturais (grafismos, pintura corporal, artesanato) por parte dos indígenas e o surgimento de uma necessidade de afirmação de sua identidade cultural. Desta forma, a cultura vista como capital simbólico, permite a resistência de determinado grupo às tentativas de dominação impostas pela sociedade dominante.

Além disso, sua relação com o território é muito diferente daquela do não-índio, pois o indígena não tem a noção de propriedade privada da terra. Em nossa sociedade a



terra é considerada uma mercadoria e, portanto, somente terá posse dela quem puder pagá-la. O povo indígena reconhece a posse da terra a partir do uso que faz dela. Sua posse é de forma coletiva, uma vez que todos podem utilizar os recursos naturais existentes no território, como água, lagos, cachoeiras, peixes, aves, animais e vegetais.

O povo Kaingang é portador de numerosos elementos culturais inteiramente diversos. É provável que em tempos remotos os Kaingang tenham recebido algumas influências de seus vizinhos setentrionais, como o elemento *Jé*<sup>5</sup> em seus diferentes dialetos. Além disso, eles tinham por hábito conservar integralmente os relatos dos antigos (mais velhos), que eram transmitidos de pais para filhos. Como a sua cultura ainda não disponibilizava da escrita, a oralidade era a principal ferramenta de continuidade e manutenção da cultura tribal.

Os atuais índios Kaingang foram conhecidos sucessivamente pelos nomes de *Guaianás*, no século XVII; *Pinarés*, no século XVIII; Kaingang ou Caingangues (esta forma também é correta) e bugres no século XIX.

A cultura material é um dos aspectos importantes que devem ser estudados para se compreender a cultura indígena, em especial a Kaingang. Em seu entendimento, Baptista da Silva (2006, p. 124) trabalha a cultura material “como uma categoria de entendimento, de compreensão dessa sociedade, como uma forma importante de materialização de idéias e de significados culturais”. O autor chama atenção à categoria material que compõe a maioria das sociedades onde estariam colocadas informações importantes. Estas informações funcionariam como uma espécie de sistema repleto de idéias, valores e significados que são expressivos para esta cultura, responsável pela sua vinculação. As sociedades fabricam seus artefatos, seus objetos, e desta forma estão produzindo sua cultura material palpável. É através da cultura material que determinado grupo pode observar-se e refletir sobre suas identidades sociais e culturais. Independentemente do tipo de produção, seja ela através do grafismo, da música ou da estética (pintura corporal), espelha a reprodução da cultura indígena ao longo das gerações.

Baptista da Silva (2006, p. 126) ainda afirma:

a cultura material entre a etnia Kaingang não aponta para conflitos, dissensões políticas, mas para consensos, para importantes significados culturais: ao invés do faccionalismo político, característica marcante e

constitutiva da sociedade Kaingang, o que sua cultura material enfatiza é o dualismo cosmológico, agregador de diferenças.

Pesquisas revelam (BAPTISTA DA SILVA, 2006) que a integração dos grupos indígenas à sociedade colonial deu-se de duas formas: a primeira e mais visível, teria sido na esfera do social através da despovoação, diminuindo as possibilidades de casamentos; a segunda teria sido na esfera da cultura, que apesar de acontecer de forma lenta, trouxe transformações a partir das inovações. Mas, no momento que estes grupos superam sua falta de população e tornam-se novamente numerosos, começam de novo a repensar suas manifestações culturais, embora um pouco alteradas, mas ainda sob o olhar das significações originais do grupo.

Existe um constante embate entre inovação e tradição, que a Antropologia busca compreender através da relação entre passado e presente. Desta forma, é difícil afirmar que determinado grupo está sofrendo uma simples perda de tradição ou simplesmente uma descaracterização. Pode ocorrer sim, em determinados momentos históricos, uma ruptura do processo de reprodução cultural de determinado grupo, que poderá ser resgatado novamente a qualquer momento.

Na cultura material Kaingang, as formas de expressão visual estão representadas na capacidade deste grupo de expressar a sua espacialidade. Ou seja, este grupo possui grande capacidade e criatividade de projetar no espaço as suas características sociológicas e cosmológicas. Um exemplo bem marcado de sua relação com o território, presente nos dias atuais, são os cemitérios, que são um espaço ritual aonde os grupos sepultam os parentes pertencentes a uma das metades patrilineares.

A compreensão do dualismo Kaingang é importante para identificar sua forte relação com o território. Para isso, descreverei a partir de agora alguns aspectos importantes da cultura Kaingang que justificam a divisão dual de sua sociedade e a importância do território para a sua manutenção.

### **O dualismo Kaingang**

Baptista da Silva (2006, p. 130 – 131)<sup>6</sup> em suas pesquisas, descreve o dualismo Kaingang da seguinte forma:

[...] é uma lógica completamente diferente das nossas lógicas ocidentais, do mundo capitalista industrial. Nas lógicas culturais Kaingang, o mundo todo, todo o universo está dividido em duas grandes seções que são denominadas *Kamé* e *Kainru-kré*, como também são chamadas as divindades homônimas, *Kamé* e *Kainru*, os dois gêmeos que produziram toda a sociedade a partir da junção destas duas partes diferentes do universo. Estas formas duais de conceber o mundo estão dadas desde um ponto sociológico, porque é a partir das metades que os casamentos são acordados.

De acordo com os mitos Kaingang, os gêmeos ancestrais possuem uma relação de oposição e complementaridade um do outro. Ainda, segundo Baptista da Silva (2006, p.100), a metade *Kainru* “é de caráter fegoso, capaz de decisões rápidas, mas é instável; seu corpo é esbelto e leve”. No que se refere à outra metade, a *Kamé*, “é pesado, de corpo como de espírito, mas é perseverante”. A pintura corporal característica dos *Kainru* são representadas por manchas e a dos *Kamé* por listas. Os Kaingang apresentam uma aversão ou horror a união de coisas iguais, porque dão a idéia de esterilidade, uma vez que para eles a fertilidade vem a partir da união dos princípios das metades opostas. Ou seja, onde todo o status do indivíduo no grupo está relacionado a partir da linha paterna. E é somente com a junção das duas metades que há a possibilidade de fertilidade e continuação do grupo.

E esta dualidade não se reflete apenas na constituição dos casamentos, ela está presente também nos funerais. Quando alguém morre, quem cuida do morto é alguém da outra metade. Toda a cosmologia, todos os animais, todos os objetos e formas que estão na natureza, no cosmos, pertencem a uma das metades *Kamé* ou *Kainru-kré*. As formas redondas e baixas que se fecham sobre si são pertencentes à metade *Kainru-kré*. E todas as formas e/ou objetos abertos, de aparência comprida e leve, que representam não ter fim, pertencem a metade *Kamé*. O *xamã* pode pertencer a qualquer uma das metades e os animais que são seus guias pertencem sempre à metade oposta da sua. Esta escolha representa uma tentativa de adquirir domínio sobre o cosmos.

No artesanato Kaingang a dualidade também aparece, uma vez que do ponto de vista das formas um cesto baixo e redondo é considerado *ror*, pertencente à metade *Kainru*. Já um cesto comprido e alto é chamado de *téi* e pertence à metade *Kamé*. Sempre que um novo objeto é introduzido na tribo, passa por uma classificação lingüística e passará a pertencer para uma das metades. Isto significa que a assimilação

de novos objetos ou elementos culturais desconhecidos ao grupo passa por um filtro que é estruturante de sua cultura (BAPTISTA DA SILVA, 2006).

Os trançados expostos à venda não representam apenas trançados em geral, mas são marcas visíveis da representação visual específica da cultura Kaingang. Além disso, Baptista da Silva (2001, p. 168) afirma que “seus trançados revelam formas e grafismos vinculados à percepção dual Kaingang do cosmos, enfatizando e sistematizando sua organização social baseada em duas metades”.

Os cestos fabricados pelos Kaingang possuem três classificações de acordo com a sua constituição morfológica: *kre téi* (que corresponde em português a cesto comprido ou longo), *kre ror* (cesto redondo ou baixo), e *kre kôpó* (cesto quadrado). Novamente, as palavras *téi* e *ror* estão representando as duas metades Kaingang. De acordo com Baptista da Silva (2001), como regra geral, pode-se dizer que os grafismos, as morfologias e as posições/espacos quando são considerados compridos, longos, altos, abertos são denominados *téi* e estão representando a metade *Kamé*. Da mesma forma, quando os grafismos, as morfologias, as posições/espacos são considerados redondos, quadrangulares, losangulares<sup>7</sup>, baixos, fechados são denominados de *ror* e pertencentes à metade *Kainru-kré*. Assim, fica evidente a presença do dualismo na estrutura lingüística do índio Kaingang.

As formas da base e a confecção do trançado dos cestos Kaingang também estão representando a sua dualidade. Alguns são confeccionados com a base com poucas tiras verticais, dando origem a um trançado e um cesto abertos (*Kamé*). Outros são confeccionados a partir de uma base com muitas tiras verticais, dando origem a um trançado e um cesto fechados (*Kainru-kré*).

Além da dualidade na confecção dos cestos a partir da matéria-prima empregada, há também o emprego de diferentes grafismos a partir das duas metades *téi* e *ror*, além do emprego de cores diversas aplicadas sobre a mesma matéria-prima. Quando há uma fusão no grafismo entre o padrão fechado e o padrão aberto, significa que o indivíduo que está fazendo uso da marca misturada possui autoridade sobre as duas metades.

A representação visual conjunta do *téi* e do *ror* significa que está ocorrendo neste momento uma relação de aliança entre as duas metades. O objeto em que as duas marcas estão presentes representa a união de um homem e de uma mulher em matrimônio, ou a união de dois homens, originada pelo casamento da irmã de um deles

com o outro. Em ambos os casos, o grafismo presente no objeto representa a relação de aliança de dois indivíduos pertencentes a patrimetades exogâmicas opostas. Estes objetos são confeccionados com a finalidade de serem utilizados de forma comum pelos dois indivíduos que formam a aliança.

### Considerações Finais

Neste pequeno ensaio buscamos identificar o território como suporte identitário da cultura Kaingang, a partir de uma reflexão sobre território, identidade e cultura Kaingang. Desta forma, podemos concluir que o território é o principal elemento para a continuidade e manutenção da cultura Kaingang e a reafirmação de sua identidade. O território é o suporte das manifestações culturais, uma vez que sem ele não é possível a reprodução da dualidade Kaingang. É a partir dele que ocorrem as manifestações simbólicas sociais e do cosmos.

A importância do território para o grupo em estudo mostrou-se bastante evidente quando da realização das pesquisas de campo, a partir de entrevistas semi-diretivas com integrantes do mesmo. Percebemos que ao retornarem ao seu antigo território, suas primeiras providências consistiram no resgate dos aspectos mais relevantes de sua cultura. A importância do território para o resgate cultural e à afirmação da identidade ficou claramente evidenciado na fala dos entrevistados. Sem o território não haveria resgate cultural e nem uma identidade coletiva consolidada como é evidenciada nos dias atuais na reserva de Serrinha.

Desta forma, não há dúvida que o território é também suporte para a vida religiosa do Kaingang, uma vez que esta se apresenta como centro de elaboração cultural, através do culto aos mortos e da organização da comunidade a partir dos grupos de parentesco. As raízes antigas, históricas, míticas, ancestrais, étnicas tornam o território sagrado, e isto concede aos povos certos direitos sobre o mesmo.

A paisagem reveste-se de poder sobrenatural quando a divindade ou a mitologia se manifesta, tornando-se um componente importante para a manutenção da cultura. Na cosmologia Kaingang, plantas e animais possuem espíritos (*tom*), por isso são tão importantes para os rituais xamânicos. O seu poder é resultado da capacidade que o

*xamã* possui de interlocução com os espíritos. A complementaridade das metades também é representada pelo *iangrë* (espírito auxiliar) do *xamã*, que deve ser proveniente de sua metade oposta. Os nomes dados aos demais membros do grupo estão vinculados aos “nomes do mato” (árvores, madeiras, pedras, etc.), ao contrário dos *Mbya-Guarani*, que provêm das relações com os deuses.

Estes elementos culturais sempre estiveram presentes na vida do índio Kaingang, muitas vezes guardados apenas na memória. Estes elementos sempre estiveram na memória, na tradição do grupo, e nunca foram esquecidos. Eles ressurgem em momentos históricos oportunos para reafirmar sua identidade de índio e, principalmente, para demarcar e reconquistar seus territórios.

## Notas

---

<sup>1</sup> Este texto é um fragmento de minha dissertação de Mestrado que está sendo desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Rio Grande do Sul (UFRGS), com o título: Transformações Culturais e Identidade Territorial: o Kaingang da Reserva Indígena de Serrinha/RS.

<sup>2</sup> Aluna Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), sob orientação da Profª. Dra. Rosa Maria Vieira Medeiros.

<sup>3</sup> A reserva indígena de Serrinha localiza-se ao Norte do Estado do Rio Grande do Sul e abrange parte dos municípios de Engenho Velho, Costantina, Ronda Alta e Três Palmeiras. Sua área atual é de 11.950 hectares. No passado, era terra dos índios Kaingang demarcada em 1908 pelo governador do Estado Carlos Barbosa. Em 1941, o Governador do Estado Cordeiro de Farias decidiu passar a administração da Serrinha para o Governo Federal, para o Serviço de Proteção ao Índio – SPI. Porém, antes de passá-las, através do Decreto n. 658 de 10/03/1941, retirou uma parte da terra e designou-as para a criação de um Parque Florestal (6.624 hectares). Retirou também outra parte (622 hectares), alegando não fazer parte do território indígena, demarcada outrora por engano por se tratar de terras particulares pertencentes a Rufino de Almeida Mello. Entre 1941 a 1960, as terras da Serrinha foram arrendadas pelos funcionários do Estado, que cuidavam da Reserva Florestal, para os colonos plantarem. Em 1962, houve outra divisão das terras da reserva indígena de Serrinha pelo Governador do Estado Leonel de Moura Brizola, através do processo administrativo nº. 15.703/61 de 16/02/1962, sendo que dos 4.704 hectares que ainda eram utilizados pelos índios, foram retirados 2.499 hectares e assentado colonos. Dos 11.950 hectares demarcados para os índios, restaram aproximadamente apenas 1.040 hectares. Em 1965 houve a expulsão definitiva dos índios da reserva de Serrinha e a sua transferência para a reserva indígena de Nonoai. A Constituição Federal de 1988 devolveu o direito de posse das terras aos indígenas. No entanto, estes não as receberam de volta no prazo estipulado pela CF, que era de cinco anos após a sua promulgação. Em 1993 houve a primeira tentativa, por parte dos indígenas, de retomada das terras. Os índios estavam pouco mobilizados e a tentativa não surtiu efeito. Em 1996 houve a segunda tentativa de retomada das terras pelos índios. Seu retorno deu-se a partir de um acampamento improvisado às margens da RS-324, no Distrito de Alto Recreio, pertencente ao município de Ronda Alta. Desta vez, os índios estavam organizados e decididos a recuperar suas terras a qualquer preço. Diante da pressão exercida pelos indígenas e dos conflitos instalados no local, o governo do Estado cedeu, devolvendo a terra aos mesmos e retirando os colonos para instalá-los em outras áreas. A partir de 1996, com o início da retirada dos colonos e da introdução dos indígenas na área, os conflitos tornaram-se cada vez mais frequentes. Atualmente, restam poucas famílias de colonos para serem indenizadas e retiradas da área (apenas algumas que possuem grande quantidade de terra). Os indígenas já estão instalados em várias aldeias que compõem atualmente a reserva.

<sup>4</sup> Grifo do autor.

<sup>5</sup> Alguns autores afirmam que a língua Kaingang faz parte da família lingüística *Jê*, que deriva do tronco *Macro-Jê* (TEIXEIRA, 1998, p. 302). BAPTISTA DA SILVA (2001) classifica os povos Kaingang e Xokleng como pertencentes à família *Jê* meridional “pré-colonial”. O autor também afirma que estes dois grupos foram os primeiros a se separarem dos outros grupos *Jê*. E, para eles, cria uma classificação que os denomina como Proto-*Jê* Meridional, devido a separação e diferenciação do grupo lingüístico de origem. O prefixo proto é usado pelo autor no sentido de primeiro, sempre se referindo aos grupos e não a línguas.

<sup>6</sup> Além dele, outros autores como NIMUENDAJÚ (1993), HORTA BARBOSA (1947), BALDUS (1963), entre outros, também concordam com a existência de duas metades exogâmicas patrilineares, complementares e assimétricas.

<sup>7</sup> Nos trançados, estas formas quadrangulares e losangulares representam os pontos, uma vez que é praticamente impossível a representação técnica no trançado a partir de estruturas circulares.

## Referências

BADIE, Bertrand. **O fim dos territórios**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

BALDUS, Herbert. **Estória e lendas dos índios**. São Paulo: Libertat, 1963.

BAPTISTA DA SILVA, Sérgio. Refletindo sobre a cultura material e os grafismos Kaingang: possibilidade para interpretação arqueológica. In: MASSI, Marco A. N. de. **Xokleng 2860 a. C. As terras Altas do Sul do Brasil**. Transcrições do Seminário de Arqueologia e Etnohistória. Tubarão: Ed. Unisul, 2006, p. 124 – 154.

\_\_\_\_\_. **Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-*Jê* meridionais**. 366f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

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

HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. Tradução: Adail U. Sobral e Maria S. Gonçalves, 12 ed. São Paulo: Loyola, 2003.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialização. Porto Alegre: **Boletim Gaúcho de Geografia**, Porto Alegre, v. 29, n. 1, p. 11 – 24. jan./jun. 2003.

\_\_\_\_\_. **Territórios alternativos**. Niterói: EDUFF; São Paulo: Contexto, 2002.

\_\_\_\_\_. **Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no nordeste**. Niterói: EDUFF, 1997.

\_\_\_\_\_. **RS: latifúndio e identidade regional**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

HALL, Stuart. **Da diápora: identidades e mediações culturais** (Org. Liv Sovik). Tradução: Adelaide La Guardia Rezende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HORTA BARBOSA, Luiz Bueno. **Pelo índio e pela sua proteção oficial**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos**: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo**: sobre os Kaingang, os Ofaié-xavante e os índios do Pará. Campinas: UNICAMP, 1993.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Tradução: Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

SANTOS, Milton. **Espaço e método**. São Paulo: Nobel, 1985.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **Índios e brancos no sul do Brasil**: a dramática experiência dos Xokleng. Florianópolis: Edeme, 1973.

\_\_\_\_\_. Os direitos dos indígenas no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. (Org.). **A temática indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. São Paulo: Global, 1998. p. 87 – 105.

\_\_\_\_\_. **Educação e sociedades tribais**. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1975.

TEIXEIRA, Raquel F. A. As línguas indígenas no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. (Org.). **A temática indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. São Paulo: Global, 1998.p.209-221.

VIDAL, Lux B. Iconografia e grafismos indígenas, uma introdução. In: VIDAL, Lux B. (Org.). **Grafismo indígena**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1992. p. 13 – 17.