

4.1

Iracema Ga Rã Nascimento: a voz da floresta.¹

Iracema Nascimento
Clémentine Maréchal
Herbert Walter Hermann
Audisseia Kapri Padilha Nascimento

RESUMO

Ao apresentar a “caminhada” de Iracema, uma kujá e liderança indígena kaingang, procuramos refletir sobre a luta e o protagonismo inseridos num contexto mais amplo da vida indígena no Brasil. A narrativa aqui adensada trata dessa trajetória, acompanhada pelos antropólogos desde 2012. A partir de viagens espaciais e temporais, sublinhamos detalhes da vida de Iracema que mobilizam uma pluralidade de seres, saberes, práticas e territórios. Realizamos tal empreendimento sem perder de vista uma crítica ao uso esquizogênico do tempo e do espaço (FABIAN, 1983) situando-o numa urgência social de mundo (ABU-LUGHOD, 2000) definida pela kaingang, também autora do material. Para fins de composição, o texto foi organizado em três seções distintas, mas interconectadas, apresentando a iniciação ao xamanismo kaingang de Iracema, seu empenho em proteger a floresta e seguir os passos do seu pai e, por fim, relatos de sua filha sobre a vida de ambas na cidade. À guisa de conclusão, optamos por não fazer um fechamento sistemático sobre os encontros, embora em cada seção seja possível encontrar argumentos de síntese.

PALAVRAS-CHAVE

Kaingang
Xamanismo
Luta pela terra

introdução

Inspirado em outras biografias realizadas de forma compartilhada,¹ este texto nasce a partir do relato de vida da kujá2 kaingang Iracema Ga Rã Nascimento e em cuja fala se percebe a intenção de transmissão de saberes para as futuras gerações. O intuito dessa nova elaboração é visibilizar na trajetória da kujá aprendizados e ensinamentos para a construção de um futuro adensado na relação ancestral entre os Kaingang e nãñ, a mata. Ao longo de sua “caminhada” pelas Terras Indígenas, de seus encontros na universidade ou de sua presença no seio de movimentos sociais, com e sem os demais autores, Iracema vem adquirindo um estatuto de “porta-voz” da floresta. Recebendo essa missão de seus avós e pais, Iracema se constitui hoje em uma liderança indígena³ reconhecida no território que percorre, a bacia do rio Guaíba, do rio Uruguai, até o oeste do estado do Paraná, no sul do Brasil meridional. Desde sua chegada à cidade de Porto Alegre/RS, no início dos anos 1990, a kujá desenvolveu um decisivo papel como mediadora entre seu povo e diferentes órgãos do Estado brasileiro. Como mediadora realizou, e ainda realiza, apontamentos quanto às continuidades coloniais que têm sua origem no durável mau encontro histórico entre os Kaingang e a “nossa civilização”.⁴

1 Ver Kopenawa e Albert (2015).

2 Os kujá são os médicos kaingang que coletam os remédios da floresta, responsáveis pelo cuidado com os corpos, pelos partos, pela cura e, também, pelo sonho. Eles podem se comunicar com os mortos e com outros kujá através dos sonhos, nos quais, por exemplo, podem ficar sabendo de eventos antes que eles aconteçam. Os fôg (pessoas não indígenas) frequentemente nomeiam os kujá de xamã ou pajé, embora entre os Kaingang o termo kujá seja mais apropriado.

3 “Indígena” é um derivativo do termo “índio”, nominativo bastante problemático no sentido de expressar uma categoria genérica, colonial e ideológica imposta pelo colonizador, para demarcar uma suposta condição de primitividade e inferioridade dessas populações comparativamente com aqueles que as designam desta forma (Urban, 1992). Catafesto de Souza (1998) preferiu usar os termos autóctones e/ou originários para demarcar a posição de anterioridade em relação aos colonizadores euro-referenciados, usamos “índio” e/ou “indígena” sem esquecer dessa arqueologia do contato.

4 Diversos pesquisadores descreveram essas relações sublinhando o protagonismo kaingang no Rio Grande do Sul (ver CATAFESTO, 1998; FREITAS, 2005; ROSA, 2008; AQUINO, 2008; SALDANHA, 2009; JAENISCH, 2010; ELTZ, 2011; GRAVATO, 2012; SCHWEIG, 2014; MARÉCHAL, 2015; e HERMANN, 2016).

A concepção desse material é solidária com a proposta da revista *Memórias Indígenas*, que busca visibilizar narrativas silenciadas. Assim, o artigo explora algumas experiências históricas atravessadas pela kujá e relatadas aqui, utilizando termos próprios de maneira situada (ABU-LUGHOD, 2000) no horizonte relacional kaingang. A própria trajetória, assim como as trilhas que ela cria com seu povo surgem como um lampejo de esperança, um contra, nas palavras de Clastres (2014), em um mundo configurado na celebração do liberalismo econômico e das insistentes políticas de genocídio.

Ainda que seja fruto de outras reflexões e escritos anteriores, o material a ser apresentado na sequência do texto manteve a articulação entre vozes plurais, entendendo que cada autor poderia colaborar desde suas próprias experiências e práticas. Os antropólogos na escrita, nas notas e nas devolutivas, e a kujá e sua filha no refinamento, no aconselhamento e na impressão afetiva e experiencial. Dessa compreensão surgiu algo desafiador, a ideia de um manuscrito que pudesse alavancar a reflexão e, não obstante, modos de ação, seja dos parentes kaingang, ou mesmo da humanidade como um todo.

Iracema, desde o início, orientou os antropólogos a escrever a partir de viagens no território que ela conhece com profundidade. Não se tratava de viagens hedônicas, mas sim de viagens com uma carga total – política, estética, econômica, cosmológica – numa espécie de aliança renovada entre os acontecimentos do passado e as possibilidades para o futuro. As viagens são, para Iracema, coetaneamente, retornos ao espaço e ao tempo dos antigos e, embora permeadas por lembranças, elas são realizadas com o desejo de fortalecer um futuro autônomo – enraizado num passado ancestral – e intimamente relacionado à vida das, e nas florestas.

Cientes de que o material não se tratava de um falseamento autobiográfico de Iracema, pois a peculiaridade cultural do gênero literário não faz parte da formação da pessoa kaingang, calibramos preocupações comuns para refletir sobre aquilo que Iracema entendia como uma narrativa viável nesses espaços e momento. Iracema não aprendeu o domínio dos códigos da escrita dos fóg (não indígenas), mas viu na possibilidade dessa aliança uma multiplicação dos efeitos de seu discurso numa linguagem palatável para a ciência. Assim, essa produção textual é apenas um dos diversos exemplos que expressam o dualismo e a complementariedade entre os Kaingang, em que a diferença deve ser entendida

como complemento e fonte de potência (MARÉCHAL, 2015; HERMANN, 2016).

A narração enquanto exercício fundamentou-se na restituição de histórias silenciadas, em subjetividades reprimidas, em linguagens e em conhecimentos subalternizados. Essa tentativa busca confrontar marcas profundas deixadas pelas heranças do colonialismo e que se espelham, também, em diversos binarismos, como, por exemplo, a “ciência” – entendida como uma série de conhecimentos que provêm do Ocidente e que são reconhecidos globalmente – e a “cosmologia” – como um espectro de saberes e conhecimentos associados aos povos indígenas – esta última costumeiramente menosprezada e entendida como meros “traços culturais”.⁵

Ao articularmos a escrita e o conteúdo dos eventos apresentados, optamos por localizar os acontecimentos na experiência vivida pelos autores. Para isso, procedemos a uma análise na esfera intersubjetiva do trabalho de campo, de forma a não eliminar as realidades das interações, ou seja, afirmando sua coetaneidade (FABIAN, 1983). Diálogos entre os autores – Iracema, Kapri e os antropólogos – fotografias, e o uso da primeira e terceira pessoas foram algumas das ferramentas adotadas para dar conta dessa complexidade.

Uma preocupação correlata foi, com base no próprio material, não incentivar um uso esquizogênico do tempo e do espaço (FABIAN, 1983) em que pesquisador e interlocutor podem ser lidos como temporalmente ou espacialmente distanciados, a nosso ver, algo que reforça, mesmo que involuntariamente, uma ordenação hierárquica entre os sujeitos envolvidos.

A primeira estratégia para imergir na trajetória de Iracema foi revisitar a coleção de diários de campo dos antropólogos e os materiais publicados de suas pesquisas – um conjunto de artefatos que se entrecruzavam com as memórias que a protagonista e a coautora revelavam a conta-gotas. Contudo, foi a partir de sugestões de Iracema que chegamos tanto ao conteúdo quanto ao modo de acesso a tais informações e, para ela, deveríamos “caminhar” como os antigos faziam.⁶ Assim, foram realizadas duas “caminhadas”: a primeira, em novembro

5 Sobre a valorização da ciência enquanto expressão da modernidade e da racionalidade, ver Mignolo (2010).

6 Nas etnografias dos antropólogos utilizaram-se noções levantadas pelos interlocutores kaingang, entre elas a ideia do caminhar – termo que se refere à mobilidade entre os Kaingang e, mais particularmente, à relação entre territorialidade e parentesco (para maiores aprofundamentos, consultar MARECHAL, 2015; HERMANN, 2016).

de 2016, de Iracema com ambos os antropólogos; e outra, em setembro de 2018, apenas com Iracema e Clémentine. A primeira, direcionada a T.I. Nonoai, no Rio Grande do Sul, com a finalidade de (re)encontrar o umbigo de Iracema, ação necessária à narração da história da kujá; e a outra, para visitar seus parentes e recordar a história de seu pai que atuou na retomada da T.I Manguueirinha, no Paraná.⁷ Afinal, foi em Manguueirinha que Iracema atuou pela primeira vez enquanto kujá.

O texto foi organizado em três partes. A primeira conta, desde a perspectiva de Ga Rã, como ela teria se tornado uma kujá kaingang, animando situacionalmente os (des)encontros entre a política, a ciência, a espiritualidade kaingang e a política dos fóg. Seu relato esclarece sobre a presença de seres como os iangré (animais guias), suas ações protagonistas e a potência de algumas alianças. Conexões que relacionam múltiplos efeitos, que vão desde a recuperação do território até a cura de uma criança kaingang e o fortalecimento da sabedoria derivada dos conhecimentos dos kofá, seus avós. O segundo momento apresenta os relatos sobre as viagens de retorno de Iracema à T.I Nonoai, onde se reencontra com seu umbigo, e à T.I Manguueirinha, onde abraça seu sobrinho e o inicia na práxis xamânica kaingang. A última parte corresponde ao relato de Kapri, filha de Iracema, que rememora desde a sua infância os trabalhos de sua mãe e de como a kujá levou adiante esses conhecimentos quando esteve junto no parto de Sofia, sua filha, neta de Iracema.

7 Ver Maréchal (2018).



COMO ME TORNEI UMA KUJÁ

Procuramos a força através do fogo,
a água é a clareza,
a árvore é a vida
e a terra é a mãe!

Eu nasci em Nonoai, sou uma kaingang, foram meus avós que me criaram, que são as pessoas sábias que me deram banho para continuar com a crença, aquilo que os brancos chamam de religião. Meus avós sempre acreditaram mais na natureza, que é onde está o nosso trabalho. É para ser assim, sempre tomamos banho, o chá, e para acompanhar tudo isso tem que ter uma pessoa de idade, como meus avós, que são preciosos para nós, Kaingang.

As pessoas hoje conhecem Nonoai só como uma cidade, mas elas não sabem que o nome da cidade vem do meu antigo avô Nón Vén. Meus avós me contaram que um dia um colono, um fóg, chegou na nossa terra, no centro da nossa aldeia, que naquela época ocupava o lugar onde hoje é a praça principal da cidade de Nonoai. Este colono alemão chegou quase morrendo de tuberculose, seus filhos o traziam numa cama trançada, puxada por um cavalo. Eles se perderam perto do rio goio-ên,² onde meu vô estava pescando. Ele viu os colonos e ajudou a curar o fóg. Meu avô passou vários tipos de remédios nele, mas foi a banha de foîr (porco espinho) que o salvou. Daí, como meu avô salvou o colono, na região eles colocaram o nome da cidade em sua homenagem. Mas, os fóg não sabem falar direito o kaingang, em vez de eles dizerem Nón Vén, eles ainda falam Nonoai.

¹ As autoras e o autor deste texto depositam confiança nos aprendizados repassados à Iracema por seus kisifi (mestres) e por ela retransmitidos em longas sessões de diálogo e encontros, alguns aqui visibilizados. Tais momentos serão elaborados em forma escrita e imagens escolhidas com o intuito de sensibilizar diversas audiências. Gostaríamos de incendiar certezas, clarificar pensamentos e vivificar trocas em torno de Ga, de onde falamos e ouvimos, a partir do entrelaçamento de Iracema conosco.

² A partir da metade do século XVIII, empurrados pelas frentes de expansão e pelos bandeirantes paulistas que invadiram o oeste do Paraná, os Kaingang desceram em direção ao Rio Grande do Sul. O rio goio-ên se refere ao rio Uruguai. Simonian (1981) ressalta que o cacique Nón Vén (Nonohay) construiu pirogas para atravessar o rio junto com sua gente.

← Fotografia 1 – Iracema e dois de seus filhos, Katumé e Kenxé, na estátua de Nón Vén na entrada da cidade de Nonoai (Clémentine Maréchal, 2014)

Meu primeiro nome kaingang foi Gatén (redemoinho). Esse nome é um nome Kanheru³ que meu pai Penĩ (tartaruga) me transmitiu. O que significa Gatén? Significa terra que faz o moinho voar, terra que voa. Quando tinha 4 anos de idade meu avô e minha avó me levaram no meio do mato, onde tive que ficar durante três noites. Meus avós chamaram seus iangré.⁴ O mĩg (tigre do mato), o iangré da minha avó, chegou acompanhado de dois casais, eram os seus filhos. O iangré do meu avô também chegou, ele é o jakũnh (leão baio), o cacique dos tigres do mato. Meu avô me deixou sentada longe dele para ver qual dos tigres iria me escolher e, também, para me testar, para ver se não iria me assustar. Quem me escolheu foi o mĩg sĩ (tigre pequeno). Eu estava bem tranquila, peguei eles no colo e dei carinho.

Logo depois chegou o jakũnh (iangré do vô) para me mostrar que me aceitava na família, ele lambeu meus pés e minhas mãos. Já sabia que podia confiar e contar no meu iangré, o mĩg sĩ. Soube que se precisasse de mais apoio poderia chamar o jakũnh, mesmo ele sendo da outra marca, dos Kamé, ele me ajudaria. Quando estava

³ Para você entender nossas marcas, tem que pensar que as pessoas kaingang nascem com uma marca redonda que se chama rã rór, que é da metade Kanheru, ou com uma marca longa, rã tej, que é a dos Kamé. Todos os Kaingang têm a marca, os animais e as plantas também a têm. Nós chamamos as pessoas que possuem a mesma marca de regré, que em português seria algo como “irmão”, e as pessoas que não são da mesma marca de iambré, os fóg a traduzem como cunhado, mas é muito mais do que isso. Entre os iambré é proibido brigar, eles estão para nos dar conselhos, eles são nosso complemento, porque eles têm coisas que nós, por nossa marca, não temos. Para casar-se, devemos buscar uma pessoa da outra metade, não podemos nos casar entre os regré, para vocês entenderem, seria como se os fóg se casassem entre seus próprios irmãos. Hoje há problemas aqui em Porto Alegre/RS, porque há muitas pessoas Kamé, assim as pessoas se casam entre si e só se reproduz uma marca, o que traz problemas para os Kaingang. Meu filho, Katumé, diz que prefere se casar com uma fóg ao invés de alguém da mesma marca, porque se você casar com um fóg, você enfraquece sua raiz, sim, mas em contrapartida não fica doente; se você casar com um regré, você pode ficar muito doente.

⁴ Os iangré são os guias dos kujá. Sem eles, o kujá não saberia como usar os remédios, nem quais são os que devem ser usados. Eles são muito importantes para nós, a maioria são animais, como o tigre, o leão baio, alguns pássaros, tais como a coruja, o papagaio, a águia, entre outros.

com 5 anos, meu avô me deu um novo nome, para me pôr no caminho, para aprender e me tornar uma kujá. Para isso, eles fizeram um vênh-kagta kypég, que para que os fóg entendam seria um “batismo”, mas com remédios do mato. Aí, meu avô me deu o nome de Ga Rã, que seria Terra e Sol em português. Como esse nome é de kujá, ele tem as duas marcas, a Kanheru e a Kamé. Rã é sol, pertencente à marca longa Kamé. Ga é terra, pertencente à marca redonda Kanheru.

Naquele mesmo dia, meu avô me deu minha “missão” no mundo. Ele pegou em sua mão dois bichinhos, um ópê (gafanhoto) e um tupé matén (louva-deus),⁵ me mostrou como eles caminhavam sem avançar um por cima do outro. Eles podiam comer a mesma comida sem se machucarem. Ele me perguntou se eu havia entendido o que ele queria dizer, se eu tinha entendido minha “missão”. Eu olhando os dois bichinhos pensei que ele queria me mostrar o respeito entre nossas duas marcas, respeitar o outro lado, para que o Kamé sempre respeitasse o Kanheru e o Kanheru sempre respeitasse o Kamé. Ele deu risada, me disse que sim, que era para respeitar o outro lado, mas também além da nossa cultura kaingang. Ele me disse que iria conhecer outras culturas e, também, outros mundos, não somente o mundo dos fóg. Minha missão então era: fazer conhecer aos outros nossa cultura kaingang.

Para isso, para aprender a cultura dos fóg, fui para a escola deles, mas eu não gostava, porque todas as aulas eram em português. Eu ficava indignada, porque eu queria estudar na minha língua. A professora não gostava quando eu falava em kaingang e começou a me castigar, ela me obrigava a ficar de joelhos na frente de todos os alunos, ajoelhada sobre os grãos de milho durante muito tempo.

Quando meu avô viu os ferimentos do castigo nos meus joelhos, ele ficou bravo e me disse que no dia seguinte iria me acompanhar até a escola. Primeiro, ele curou minhas feridas, me acordou bem cedinho e me levou para tomar um banho de rio, pegou as ervas na beira d’água e fez uma mistura colocando nos meus joelhos machucados, atando as folhas com uma fibra de urtiga (urtica dioica). Bem cedinho no outro dia, chegamos na escola, meu avô pegou todos os cadernos e falou para minha professora que já não iria mais para a escola. Ele me disse: “Fi tÿ ymã mág to un-on kajrën nĩ nĩ, ã mÿ ke

5 O tupé matén é um animalzinho que nunca ninguém pode matar, porque ele canta sem parar, por todo tempo, às 24 horas, como falam os fóg.

pi”.⁶ Desde então, não fui mais à escola dos fóg e aprendi com meus parentes a sonhar e a curar. Acho que meus avós já sabiam que eu seguiria os passos deles. Nós éramos sete meninas, mas foi para mim que ensinaram os conhecimentos.

Eu fui escolhida já dentro da barriga da minha mãe. Fizeram um teste, lançaram as cobras e elas não chegaram até mim, mas, quando nasci, minha mãe acabou levando aquele susto. Com o susto, devido às cobras, o leite secou no seu peito e chamaram o Zé Gordo, iambré⁷ do meu pai. Minha mãe tomou muita água de mel para se curar. O Zé Gordo levou com ele as cobras e, quando eu estava com quatro aninhos, minha mãe me levou na casa dele. Eu estava do lado de outras mulheres e ele soltou novamente as cobras, todas as meninas correram, ficamos parados só eu e um menino e as cobras não nos picaram.⁸ O menino até hoje vive, ele também é kujá e mora no Paraná.

Eu gostava de passar o tempo embaixo das árvores e pensar, prestava muita atenção nos meus parentes. Desde pequena aprendi a sonhar. Aprendi com a ajuda dos meus avós e de outros kujá que foram meus mestres, meus kisifi, e dos meus parceiros, que são meus iangré. Um dos primeiros sonhos que tive foi quando eu e minha família fomos para o Paraná para ajudar o Ângelo Kretã a retomar a terra kaingang de Mangueirinha. Essa terra estava invadida pelos colonos e o Kretã nos chamou para ajudá-lo.⁹ Junto com 75 famílias saímos de Nonoai para apoiá-lo. Eu tinha uns 16 anos quando sonhei com a retomada desta terra.

O pai estava a ponto de ir junto, com o Ângelo Kretã, atrás dos colonos para expulsá-los daquelas terras. À noite bebi um chá de ervas e sonhei com meu pai. Ele estava carregando cestos e andava na frente de um monte de pessoas, estava indo para as casas dos colonos junto com Kretã para expulsá-los. Mas, no meio do sonho, eu

6 Segundo Iracema, algo como: “Ela está ensinando todas as mentiras sobre o Brasil, esse caminho não é para ti”.

7 Embora Silva (2002) adote como tradução para iambré cunhados reais ou potenciais, sugerimos retornar à nota 9.

8 Em outra ocasião, Iracema ressaltou que o encontro com as cobras também lhe forneceu o “poder” Kamé. Algo presente no seu nome kujá, que faz referência às duas metades cosmológicas kaingang.

9 No final dos anos 1970, após a retomada de Nonoai, a família de Iracema viajou e se instalou na T.I Mangueirinha (PR) junto com outras famílias para apoiar Ângelo Kretã na retomada deste território. As primeiras ações para a retomada de Mangueirinha – relatadas por Iracema – não ofereceram os resultados almejados.

caí da cama! Acordei puxando a mão da minha irmã, isso porque no sonho queria puxar a mão do meu pai. Eu sabia que ainda não era a hora certa. Alguns anos depois,¹⁰ numa quinta-feira, meu pai me perguntou de novo: “Que temos que fazer agora para retomar as terras?”. Eu respondi para ele que deveríamos fazer um gá kri pĩ (fogo no chão).

Assim, eu trouxe folhas verdes para colocar no fogo e fazer fumaça. No meio da fumaça eu vi meu pai no meio de muitos parentes apoiando Kretã, e acima da fumaça uma krĩg (estrela) brilhando. Essa estrela, quando tu sonhas, significa que teu sonho vai ter retorno. Então eu sabia que já era a hora de expulsar os colonos da nossa terra. Eu comentei para meu pai o que havia sonhado. Dito e feito, alguns dias depois, estávamos acampando no que era uma fazenda, e até agora, nesta terra, moram meus parentes.¹¹

Aprendi com os kisifi a curar as pessoas, isto é algo que até agora eu faço. Atualmente, com os remédios que o mato nos dá, eu ajudo na cura de muitos fóg, porque alguns deles acreditam nos saberes dos Kaingang. As ervas agora são difíceis de encontrar, porque muitos fóg destruíram e seguem destruindo tudo e, pior ainda, hoje alguns de nossos próprios parentes estão do lado dos fóg, foram contaminados pelo dinheiro. No tempo do SPI,¹² os fóg trocaram nossas árvores por plantações de soja e isto só trouxe dinheiro para eles e morte para nós. É triste, porque nossa cultura não é a cultura do dinheiro, a gente tinha tudo e agora temos que nos vender. Hoje alguns poucos aprenderam demais a cultura dos fóg e estão explorando seus próprios parentes.

10 Ângelo Kretã foi uma liderança indígena conhecida, na década de 1970 pela ditadura militar instalada no Brasil. Primeiro, por lograr a recuperação de diversos territórios kaingang – Rio das Cobras, Xanxerê e Nonoai, por exemplo – manejando diversas estratégias, e também por se destacar como o primeiro vereador indígena do país, eleito em 1976 no município de Mangueirinha/PR. Em 1980, Kretã foi assassinado, como apontou relatório da Comissão Nacional da Verdade em 2014. Somente anos após o assassinato de Kretã a retomada de Mangueirinha foi consolidada, em parte em razão da liderança do pai de Iracema, Alcindo Nascimento e de seus irmãos, Floriano e Porfídio.

11 Sobre a história da luta pela terra em Mangueirinha, ver Castro (2011), e para um breve relato da retomada de Mangueirinha em 1985, ver Maréchal (2018).

12 Serviço de Proteção dos Índios. Criado em 1910, era o órgão encarregado de “civilizar” os índios, controlando seus territórios e seus movimentos. Essa instituição total (GOFFMAN, 1975) buscava “integrá-los” na sociedade nacional, implementando escolas nas reservas indígenas e obrigando-os a trabalhar em lavouras. Foi extinto e substituído em 1967 pela Fundação Nacional do Índio (Funai). Para uma história dos Kaingang no Rio Grande do Sul durante o período do SPI, consultar Braga (2015) e Bringmann (2015).

Eu não aprendi sozinha a curar. Os meus parentes e parceiros me apoiaram. Sem os iangré não consigo curar, porque eles sempre me mostram os remédios que devo usar. Uma vez curamos um menino que morava em Laranjeiras (uma das aldeias da T.I. Nonoai). Ele tinha ficado mudo, não conseguia mais falar. Ele havia levado um susto depois de ver uma cobra na margem do rio. Como a cobra viu que ele se apavorou, ela levou o kuprĩg¹³ dele junto com ela. A família dele me pediu ajuda. Eu tomei um chá de ervas e consegui sonhar com ele. Mas esse trabalho foi muito longo, demoramos mais ou menos um ano inteiro para curar a criança. Eu sonhei com ele durante três luas, kysã tãgtũ. Mas não foi sozinha que eu curei ele, eu curei ele junto com meus parceiros kujá, porque o menino teve que se fortalecer.

Nos meus sonhos me comuniquéi com meus kisifi, Jorge Kagnãg Garcia e Marcolina,¹⁴ e também com outro kujá que eu nunca havia visto antes. Ele era um homem de cabelo bem branco do estado de Santa Catarina. Com a ajuda dos nossos iangré, cada um de nós pegou um vênh-kagta para dar para a mãe da criança doente. Com esse remédio ela fez um chá. A mãe da criança estava presente nos sonhos também. Ela precisava chamar seu filho ao mesmo tempo em que dava para ele os vênh-kagta, três vezes, convidando-o para ir para casa. Esse vênh-kagta ajudou a acalmá-lo e a fortalecer a sua respiração, porque a respiração ficou presa durante o susto que levou ao ver a cobra.

Ele teve que beber o remédio, até o som da sua voz sair. No meu sonho, no último sonho, que foi quando ele voltou a ter a voz, ele estava ainda na beira do rio, preso lá. Eu fui lá e o ajudei a não ter mais medo da cobra, sentando-me ao seu lado. A cobra apareceu de novo e o ajudei a pegar ela e lançá-la no rio. Quando a criança conseguiu lançar a cobra, seu kuprĩg estava livre. Há muitos anos eu o vi em Porto Alegre, ele estava bem e falava.

Acho que ficamos mais de dez anos lá em Mangueirinha, mas assim como meu pai sentia falta do seu umbigo,

13 O kuprĩg é a “alma” da pessoa, seu “espírito”. Quando levamos um susto, é nosso kuprĩg que fica preso. Os espíritos ruins dos mortos, os vênh kuprĩg korég, aparecem e podem capturar os kuprĩg mais fracos. Quando seu kuprĩg fica preso, você pode ficar doente, então precisa da ajuda de um kujá para afastar os vênh kuprĩg korég e recuperar seu kuprĩg. Geralmente, os vênh kuprĩg korég tomam a forma das cobras, por isso, quando se sonha com cobras, deve-se matá-la, se você não a matar, há o risco de ficar muito doente, porque ela pode capturar teu kuprĩg.

14 O kujá Jorge Garcia reside na T.I Nonoai e Marcolina, na T.I Votouro (RS).

que estava em Serrinha, eu sentia falta do meu umbigo, que estava em Nonoai.¹⁵ Só que lá, em Nonoai, os fôg da Funai de mãos dadas com os fazendeiros incentivavam os nossos parentes a arrendar nossa terra. Os fazendeiros ofereciam muito dinheiro para alguns parentes plantarem na nossa terra, e os agentes da Funai, que eram “responsáveis” por nós, ganhavam dinheiro por esse plantio.¹⁶

Meu pai lutava sempre para proteger nossas árvores, nossa mata, então ele se levantou contra o cacique junto com outros parentes que também eram contra essa política de fazer aliança com nossos inimigos. O cacique não gostou da rebeldia, mandou todos embora, por isso muitos kaingang estão aqui em Porto Alegre hoje. Porque suas famílias, seus pais e seus avós se rebelaram contra os arrendamentos de terra que até hoje seguem nas nossas terras.

Chegamos em Porto Alegre no final dos anos 1980. Aqui começamos a fazer nosso material para viver, nosso trançado em cipó e taquara. No início, a sociedade não queria a gente aqui, diziam para que nós voltássemos para o mato, nos chamavam de “bugre”, nos ofendiam, mas aos poucos fomos amansando-os. Nosso artesanato foi quem¹⁷ nos sustentou, pois viver pagando conta, nunca foi fácil. Fizemos amigos fôg que nos apoiaram e que aprenderam com a gente, fui professora de muitos estudantes, que hoje são professores na universidade.

Até pouco tempo atrás eu fazia atividades parecidas com as deles, passando conhecimento e sabedoria, em troca disso, recebia da universidade uma “bolsa” e não um “salário”, mas até isso perdemos.¹⁸ Acordo cedo, pego

15 Em outra viagem, Iracema também pontuou que o retorno a Nonoai da sua família foi consequência de desentendimento com lideranças da T.I Mangueirinha.

16 Sobre a dinâmica da Funai de incentivo ao arrendamento de terras nas comunidades indígenas no Brasil, Pozzobom (1999) realiza uma descrição.

17 O uso do pronome substantivo “quem” é proposital no texto, pois o artesanato não deve ser visto como mero objeto. Encontramos em diversas etnografias entre os Kaingang referências à existência de seres não humanos e extra-humanos que seriam animados (DESCOLA, 2005), entres eles: as taquaras e as lianas, “materiais” utilizados na fabricação da cestaria comercializada nas feiras urbanas em Porto Alegre. Taquaras, lianas e outros possuem tón – termo precariamente traduzido como espírito ou alma, mas que se refere a um princípio de animação, já que, no horizonte relacional kaingang, se entendem os seres como associados ao universo do mato.

18 Em maio de 2019, enquanto revisávamos o texto, Iracema nos relatou que a bolsa que recebia para participar do projeto “Saberes Indígenas na Escola”, iniciativa atrelada ao Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE), resoluções do Ministério da Educação (MEC), números 54 e 57 de dezembro de 2013, havia sido interrompida. A postura do MEC na era do governo Bolsonaro, em “contingenciar” o financiamento para a

ônibus, falo com os jovens e até ensinamos os sabidos da cultura, nós trabalhamos muito. Ajudamos a fazer filmes, a escrever livros, mostrando nossa cultura, muitas vezes para lutar, para nos defender, para defender Ga, que não tem dono.

RETORNAR PARA PERMANECER: A INICIAÇÃO DE NOVOS KUJÁ PARA PROTEGER A FLORESTA

Em novembro de 2016 partimos de Porto Alegre, local onde Iracema mora, em direção a T.I. Nonoai, a aldeia onde ela nasceu e segue enterrado seu umbigo. A “caminhada” era entendida como uma ferramenta essencial para a escrita de materiais sobre sua trajetória, pois, além de situarmos memórias a partir da circulação, algo apreendido entre os Kaingang ainda muito cedo, realizaríamos a primeira viagem de Vênh Fej, uma das netas de Iracema. Ocorria, assim, uma espécie de fortalecimento com base nessa experiência de viagem com a sua avó. Apesar de os dois antropólogos acompanharem Iracema desde 2012, aquela caminhada tinha uma carga nova e intensa, pois, após 25 anos de ausência, ela iria retornar ao lugar onde nasceu.

Somente durante o percurso saberíamos de eventos marcantes para Iracema, que ainda eram desconhecidos dos pesquisadores. O longo caminho na estrada fez com que se lembrasse de acontecimentos de sua juventude, do momento em que fugiu de um casamento arranjado. Incentivada pelo pai, realizou sua primeira grande viagem à procura de uma tia paterna que vivia em Pelotas/RS. Ao partir da T.I. Nonoai, em busca de sua tia paterna, ela encontraria, além de abrigo e cuidado, instruções fundamentais para a manutenção da vida em contato com os fôg.

A “Chinesa”, como se identificava a irmã de seu pai em Pelotas, morava na periferia da cidade e utilizava, segundo Iracema, a alcunha como estratégia para evitar possíveis constrangimentos e violências que uma indígena poderia sofrer na cidade. Vivendo aproximadamente dois anos junto com essa tia, Iracema lembrou com afeto de um “primo emprestado” – um jovem menino negro que foi adotado pela “Chinesa” – e das lições que ele deu

educação, não impactou apenas as escolas, os institutos federais e as universidades, mas também minorias que dependiam desses recursos, como o caso de Iracema, que precisava da bolsa para participar de debates sobre o papel da escola e sobre a demanda indígena no Brasil.



Fotografia 2 – Fotografia apresentada por Iracema a Herbert durante sua pesquisa em 2014 para explicar as presenças de policiais nas aldeias do RS na segunda metade do século XX. Imagem capturada na T.I. Nonoai (Autor desconhecido, 197?. Acervo de Iracema e João Padilha)

sobre andar no centro da cidade, como, por exemplo, evitar certos caminhos e emudecer diante de situações constrangedoras. As primeiras vivências de Iracema na urbe se efetivaram com esse acolhimento e lograram algum sucesso devido aos conselhos de sua tia e de seu primo e ao convívio com eles.

Ela conviveu inicialmente com outros fôg, além daqueles que já frequentavam a T.I. Nonoai. Algo diferente do que fazíamos naquele momento, pois aquela viagem não era de fuga, mas de reencontro. Essa ação trazia para Iracema lembranças como, por exemplo, a violência à qual os Kaingang eram submetidos quando ela era criança, e esclarecia para os antropólogos momentos não apenas voltados à vida íntima de Iracema, mas também aos próprios Kaingang no Rio Grande do Sul.

Não era apenas o asfalto e sua linearidade que faziam em nós – autores do trabalho – um ir e vir temporal em função do deslocamento espacial na própria paisagem, mas também cenas que, segundo Iracema, traziam à tona vivamente em sua memória os campos de soja, as cercas de arame paralelas à estrada, as placas de empresas multinacionais e de empreendimentos locais em associação, executoras de biopolíticas em torno de sementes geneticamente modificadas, que nos abalavam. O que para

os antropólogos era um rememorar as lições detalhadas por Michel Foucault (2002, 2008) sobre o biopoder, sobre o limiar do nosso século biológico (RABINOW; ROSE, 2006, p. 27) ou no sentido das sociedades de controle (DELEUZE, 1995), para Iracema reforçava as justificativas para seguir lutando pela vida. Durante o percurso, apesar da tristeza, Iracema justificava para Vênh Fej que as lágrimas a fortaleciam.

Os odores dos agrotóxicos eram perceptíveis mesmo com as janelas do veículo fechadas, assim como o aroma de plantações de eucalipto (*eucalyptus citriodora*). Eram poucos, mas ainda restavam alguns capões de fág (pinheiros de araucária – *araucaria angustifolia*). Ao ver os fág, muitas vezes sozinhos ou em pequenos grupos, o rosto de Iracema ganhava outros contornos, novas expressões, diferentes daquelas que justificava para sua neta.

Havia, para a viagem, pouco planejamento realizado por parte dos antropólogos. Iracema chegou a informar durante o trajeto que alguns preparativos, como a hospedagem de todos na casa de seu irmão, Valdir Kawãg, era desconhecida dele apesar de nossa iminente chegada.¹⁹

19 Iracema havia se reencontrado com Valdir em junho de 2014, após 13

A casa de Valdir está numa das extremidades da T.I. Serrinha, entrecortada pelos limites políticos de dois municípios gaúchos. Contente em poder visitar o irmão, Iracema nos disse que estava ainda mais ansiosa por reencontrar seu umbigo, após vinte e cinco anos.

A surpresa da hospedagem não evitou que Kawãg nos recepcionasse de modo hospitaleiro, oferecendo o que a casa tinha de melhor. Rapidamente ele começou seus relatos sobre a “situação” na T.I. Serrinha e sobre as consequências das eleições municipais de Engenho Velho/RS nas demandas e nas disputas internas da aldeia. Mesmo contrário aos arrendamentos de terra, Kawãg, no dia seguinte, se despediu dos hóspedes para trabalhar nas lavouras de soja dentro da T.I., pois atualmente esse trabalho havia se tornado uma fonte de renda essencial para a casa. Seus filhos mais velhos encaminharam-se para os municípios da serra gaúcha com o mesmo intuito de trabalhar em lavouras, mas de uva, cebola e alho, localizadas hoje em territórios de colonos descendentes de famílias italianas.

No dia seguinte, continuamos em direção a Nonoai, cuja distância da T.I. Serrinha é pouco mais de uma hora. No portal de entrada da cidade de Nonoai, enxergamos a frase em kaingang kâtig há han nĩ acima do “Bem-vindos a Nonoai”. Ao chegarmos no Posto Indígena da T.I., local onde Iracema passou sua infância, procuramos pela casa de Fátima, uma sobrinha de Iracema, que nos atendeu sem desconfiança e prontamente preparou um verdadeiro banquete. A despeito da hospitalidade, Iracema comentou que precisaríamos encontrar outro local, pois sentia que estava sendo observada e receava por nossa segurança e a da própria sobrinha. Era um misto de sensações, pois estávamos ansiosos, angustiados, alegres e tristes ao mesmo tempo.

anos de silêncio, durante uma viagem até a comunidade Votouro/Kandóia. Após esse primeiro e emocionante reencontro, Valdir e Iracema fortaleceram seus laços, cada um procurando no outro o apoio necessário. Valdir reside num dos setores da Terra Indígena de Serrinha (T.I. Serrinha – Fág Kava), onde se encontravam o umbigo e o corpo de seus pais.

Fotografia 3 – Ga Rã banhando Vênh Fej no goj pixé. T.I. Nonoai (Herbert Hermann, 2016).



Iracema nos levou até o rio onde nasceu, o goj pixé, assim chamado porque antigamente os Kaingang se juntavam em uma de suas margens para fazer o pixé – a bebida de festa. Eles serravam um tronco, depois o abriam ao meio e dentro desse tronco os antepassados faziam a bebida gostosa de mel e de fruta (ROSA, 2005). O rio era um ponto de encontro onde os antigos brincavam e se alegravam.

Olhando para o rio, Iracema chora. Suas lágrimas caem ao contemplar suas lembranças atropeladas pela devastação provocada pelas plantações de soja que homogeneízam a paisagem ao nosso redor. Nós nos olhamos e Iracema, em lágrimas, diz: “Está morrendo...”. Agarra um pedaço de folha de um remédio do mato e o espreme nas suas mãos: “o que o dinheiro faz, o que o dinheiro faz!”.

Para nós, custa acreditar que foi desse rio que Iracema tanto nos falou. Foi aqui, nesse rio, que seu avô curou seus joelhos castigados por uma professora que não a deixava falar em kaingang. Foi nesse rio que ela tomou um banho de ervas para não se casar com o irmão de seu

pai, chefe do Posto Indígena de Nonoai. Iracema, porém, não desistiu de tomar banho e sobretudo de compartilhar o banho com sua neta. Iracema começa por molhar seu cabelo e Vênh Fej entra timidamente na água, acompanhada por sua avó. Tomam banho durante um tempo, lavando-se com as ervas que estão na beira do rio.

Passamos por uma pequena ponte, desconhecida de Iracema, que opera também como espécie de barragem, não permitindo que o rio flua com a mesma intensidade como fluía em sua infância. Imaginamos que a água desse rio agora seja útil para as plantações de soja. Nós nos encaminhamos para a outra margem do rio, onde está enterrado o umbigo de Iracema. Neste lugar, agora, brotam duas araucárias, mas Iracema explica que quando enterraram seu umbigo havia uma outra árvore, que fornecia frutos bem amarelos e gostosos.

Ela nos mostra até onde se estendia o rio. A parte que desapareceu era o lugar onde sua mãe lhe deu banho pela primeira vez. Também nos mostra a antiga morada de seus pais, em que viveu por um tempo, mas agora não tem mais nada, nem ninguém.



Fotografia 4 – Local onde segue enterrado o umbigo de Ga Rã (Herbert Hermann, 2016).

Os diários de campo, que retratavam aquele momento, cada qual com sua carga de afetos, carregavam nossas memórias sobre a viagem e, junto com as fotografias clicadas, compunham uma espécie de retrato da situação etnográfica. Mas e Iracema, afinal, o que teria a nos relatar sobre a viagem que realizamos juntos? Como escreveríamos sobre essa viagem? Qual o peso que esse recorte teria nesse escrito? Que escrito seria esse? Perguntas que nos mobilizavam e fizeram com que dialogássemos mais com Iracema, já em sua casa em Porto Alegre, nas semanas seguintes à viagem em que reencontrou o local onde seu umbigo foi enterrado.

Iracema: Eu nasci embaixo do Xakin Krê, que os fôg chamam de cabotã. Foi embaixo de duas árvores bem grandes que minha mãe me ganhou, com sete meses e meio. Eu nasci perto de um rio bem grande. Após eu nascer, eles me lavaram no mesmo rio. Quem enterrou meu umbigo foi minha avó e depois ela me enrolou com uma folha de bananeira. Daí, eles me levaram para casa. Mas antes disso, meu pai teve que fazer uma tarefa que demorou, como que chama? Com a placenta. Daí, como meu pai demorou, minha avó pediu para o meu pai correr em volta da minha mãe, enquanto ela sentia dor. Eu perguntei para minha mãe se ela sentia dor, ela disse que não. Daí, ele corria em volta dela. Na hora que ele caiu, nasci, daí elas deram banho na minha mãe e fomos para casa, de pau a pique barreada. E lá não existe mais a árvore que eu nasci. Aquele rio que fomos para ver, eu fiz questão de ir mostrar lá, de tomar banho lá. Eu senti que estava sujo, né, Cleme? Dava para ver o peixe, a gente pegava aquele peixe cascudo, a gente só botava a mão no buraco da pedra e na hora já pegava. Meu pai me deu banho com aquela mesma erva que eu dei banho na Vênh Fej. Ele me deu banho com ela quando nasci. Aquela erva é sempre sagrada para os Kaingang. Aquela erva está quase extinta. Lá para cima nem tem mais. E é importante para mim, por isso que eu fiz questão de ir para lá.

Clémentine: E como você se sentiu na volta, Iracema?

Iracema: Na volta eu me senti bem, que eu vivi tudo naquele dia que aconteceu. Na volta me senti bem, mas eu sei que eu tenho que passar esse conhecimento para os netos, alguém tem que passar para frente.

A ideia de repassar os conhecimentos aos parentes é algo que impulsiona Iracema, não fazendo que se furte, entretanto, de viagens mais longas. Em setembro de 2018, após trinta anos, Iracema retornou ao Paraná acompanhada de Clémentine, onde se encontrou com sua prima-irmã, Maria Helena Rodriguez, e seu sobrinho, Dóka.²⁰ Assim como os demais kujá, Iracema vê no “encolhimento” das florestas consequências nefastas, seja pelo desaparecimento dos remédios de ervas, seja pelo enfraquecimento de seus iangré.

Toda a família de Maria Helena trabalha atualmente com a produção de soja dentro da comunidade, com exceção de Dóka, que escolheu um caminho diferente. O jovem de 40 anos, visando à proteção da floresta, montou há alguns anos um projeto de ecoturismo dentro da reserva florestal da comunidade, projeto este que encontrou pouco apoio internamente. Todavia, a chegada de Iracema representou para ele um sinal positivo, para seu projeto de preservação das matas.

Dóka tem um amplo conhecimento dos seres da floresta e relatou às autoras que aprendera com seus avós e, notadamente, com o pai de Iracema sobre a relação dos Kaingang com a mata. No entendimento de Dóka, o projeto de ecoturismo visa, além do ganho econômico, a um esforço renovado na preservação dos conhecimentos kaingang. Afinal, trata-se de uma forma de sensibilizar os fôg e dar continuidade aos conhecimentos sobre a mata e os seres que a habitam.

Dóka: A gente aprendeu isso com os avós e eu tenho isso, por isso que eu falei que eu adquiri e eu quero manter isso. Eu fiz questão que meu projeto fosse no mato, continuar o serviço dos finados avós. Agora eu achei minha tia [Iracema] no mesmo caminho, então vamos fazer parte dessa história linda que são pequenas partes, mas elas serão permanentes.

Iracema, reconheceu em Dóka um possível futuro kujá, alguém a quem ela poderia repassar seus iangré: “eu estou aqui de volta cuidando dos meus sobrinhos,

²⁰ Essa viagem foi realizada pela kujá no intuito de retratar a história de seu pai que, junto a outras lideranças, retomou o território até então ocupado pela empresa madeireira Slaviero & Filhos S/A – Indústria e Comércio de Madeiras. Ver Maréchal (2018).



Fotografia 5 – Iracema iniciando Dóka na prática xamânica. Terra Indígena Mangueirinha (Billy Valdes, 2018).

meus netos para ver qual deles tem a possibilidade de continuar a nossa história”. No dia seguinte, Dóka nos levou ao caminho da futura trilha turística onde se encontra uma araucária milenar, uma das poucas que ainda resistem aos projetos extrativistas. Segundo ele, realizar tal projeto é uma maneira de proteger a floresta das invasões dos madeireiros na T.I. Ao redor da fág, Iracema realiza um “benzimento” kaingang em seu sobrinho, iniciando-o assim nos caminhos do xamanismo. Depois, Iracema e Dóka realizaram um ritual no entorno da fág com o objetivo de protegê-la.

Assim, os retornos de Iracema, o reencontro com os parentes e com o território, longe de serem acontecimentos encravados no passado, aparecem como impulsos para o futuro. Levando sua neta a Nonoai para conhecer sua “raiz” – conforme comenta a kujá – e formando seu sobrinho nos ensinamentos da práxis xamânica kaingang, Iracema reatualiza sua história pela ótica do fortalecimento de um futuro compartilhado entre os Kaingang a partir dos conhecimentos dos seus antepassados, algo que tem um papel central na formação das novas gerações. As viagens não proporcionam uma retrospectiva em direção a um passado que teria se encerrado, pelo contrário, elas reabrem as portas de uma

memória histórica e coletiva, projetando-a em direção a novos horizontes possíveis. As viagens constituem, nesse sentido, centelhas para a ação coletiva.

Negociando com a modernidade, os Kaingang se empenham em encontrar um lugar no mundo onde seus conhecimentos possam seguir se desenvolvendo. Seja através de um projeto de ecoturismo, seja através da participação da universidade, os descendentes de Iracema seguem seus passos, levando consigo os ensinamentos profundos alicerçados nos seus avós.

Do seu lado, Iracema mantém a profunda preocupação em encontrar um kujá a quem poderá repassar seus iangré. Diante desse cenário, as viagens de retorno e reencontro são espaços de “formação” para os futuros potenciais kujá que viriam a seguir os passos de Iracema nos seus trabalhos. Assim, a trajetória de vida de Iracema destaca-a como uma “voz da floresta”. A persistência da luta dos seus avós para proteger as araucárias da predação capitalista, assim como sua atuação enquanto kujá, seja para curar seus parentes, seja para possibilitar a continuidade das práticas xamânica através da atuação de futuros kujá, fazem eco nas Terras Indígenas por onde ela passa e na cidade onde mora.

DO XAKRIN KRÉ À UNIVERSIDADE: IMPASSES E DESAFIOS PARA OS KAINGANG NA CIDADE

Há aproximadamente seis décadas, Iracema Ga Rã Nascimento nascia na beira do rio goj pixé, embaixo do xakrin kré. As presenças do rio e da árvore no nascimento de Iracema ressaltam a importância, para o tecido relacional kaingang, de seres considerados pelos fóg como simples “recursos naturais” (KRENAK, 2015). São esses seres que auxiliam no equilíbrio e na harmonia dos corpos e dos territórios kaingang. Diferentemente de sua avó, o nascimento da filha de Kapri, única filha mulher de Iracema, aconteceu no hospital Conceição, na cidade de Porto Alegre, algo que trazia diversas preocupações não somente para Iracema, mas também para Kapri.

Kapri: Eu fui primeiro no hospital Santa Casa, onde não tinha vaga, fui, então, de ônibus com o Rodrigo (pai de Sofia²¹) para o Hospital Conceição, onde conseguimos uma vaga. Minha mãe já estava lá, nos esperando. Lá, as secretárias me perguntaram com quem eu queria entrar. Chamei minha mãe para entrar comigo. Até o Rodrigo disse para mim: “entra com tua mãe que ela vai te dar uns conselhos”. Nós entramos no quarto e ela pediu para tirar minha roupa e ir para o banheiro, ficar embaixo do chuveiro, com água quente para esquentar minhas costas. Ela fez uma massagem para que a nenê saísse bem. Ela conversou comigo bastante, explicou para mim como que seria o parto.

Clémentine: Mas o que que tu sentiste?

Kapri: Durante o parto se sente muito a dor nas costas, a pessoa não consegue parar. Como que os fóg chamam, contração, deus me livre, pior que dor de dente, eu chorava e gritava, só ela (Iracema) me acalmava. Achei uma coisa engraçada, me deu fome durante o parto e eles (os médicos e enfermeiros fóg) dizem que não se pode comer durante o parto, mas a mãe saiu um pouquinho e me trouxe banana para comer escondido. Eu comi, foi tri que ela me ajudou (risadas).

Clémentine: A Sofia demorou muito para nascer?

Kapri: Demorou acho que seis horas. No fim o médico teve que furar a bolsa para nascer. Depois do chuveiro, fiquei com dor e me deram um comprimido para passar a dor. Com aquilo começaram as contrações, de novo – era hora do parto. Daí me levaram e aplicaram anestesia. A mãe falou que não era bom, pois machuca o bebê, ele fica meio tontinho. O médico meio que disse que era o procedimento deles da anestesia, na primeira vez, que depois, na segunda gravidez, eles não botam. Eles enfiaram uma espécie de fiozinho até o fim da coluna. A mãe disse para o médico não aplicar, mas eles fazem o que querem. Na hora do parto ela falou comigo, me desejou um bom parto, fez uma oração, me benzeu, fez um canto bem bonito em kaingang e falou que esse momento era só meu e do meu companheiro, foi lá fora e chamou o Rodrigo. Disse para ele: “entra aí, tu tens que acompanhar ela, é tua companheira, para ver esse momento”. Ele veio e logo já nasceu a Sofia, tem as fotos...

O diálogo acima, além de apontar as tensões existentes que expressam relações assimétricas de poder entre a medicina ocidental e os saberes kaingang sobre saúde e corpo, informam, mesmo que de maneira pontual, os esforços de Iracema em ensinar, transmitir e seguir fortalecendo tais saberes estando na cidade. Ao chegar em Porto Alegre, “no meio dos fóg”, como diz geralmente, ela ensina seus filhos, sobrinhos e netos os valores e os afetos da vivência kaingang.

As caminhadas de Iracema nos ensinam sobre os enlaçamentos entre o seu passado e o seu futuro. O reencontro com o umbigo em Nonoai, com seu sobrinho Dóka em Mangueirinha, assim como o nascimento de sua neta apontam para a projeção de um futuro descolonizado. O passado ressurgiu aqui como fonte de conhecimento para a construção do presente e do futuro. Porém, é também esse entrelaçamento que nos faz enxergar uma matriz colonial em que as relações – com os fóg e com os parentes – são atravessadas por estruturas de dominação. Os trabalhos de Iracema – os sonhos, as curas, as “rezas”, os cantos e os conhecimentos ensinados aos fóg e aos parentes – são ferramentas que buscam o desprendimento dos cacoetes coloniais (KRENAK, 2015). Kapri lembra da sua infância e de como sua mãe, desde muito jovem, caminhava seguindo os passos de seu avó, ensinando e cuidando dos parentes e mesmo dos fóg que solicitavam tratamentos e curas.

²¹ Rodrigo é considerado pelos Kaingang um fóg-xá (não indígena com a cor de pele negra, por isso o substantivo xá, negro em kaingang).

Kapri: A gente ia para o mato, lá para o Morro Santana, juntar as ervas, ela moía tudo, deixava de molho e depois vinham pessoas para tomar banho. Os fóg, os vizinhos vinham tomar banho, tomar chá principalmente, para ficarem bem. Nós tínhamos chás para fazer xarope. O pai e a mãe conhecem todos os tipos de remédios. Me lembro também das orações que ela fazia, também comigo. Eu me lembro do terreno do Jari, tu já foi lá, tu sabes que é grande, pois já moraram umas 15 famílias lá, eu me lembro que as crianças e até os adultos se machucavam no mato. Antes de ter aquele mercado tinha um campinho, onde os guris jogavam bola e ficavam brincando. Às vezes eles se machucavam quando tiravam material para o artesanato. Eu me lembro que ela ia, ou pedia para os guris, pegar os remédios e esmagava, fervia água e fazia o remédio e depois passava neles.

Hoje, Iracema e Kapri são duas mulheres que seguem lutando pelo povo Kaingang desde seus espaços na cidade de Porto Alegre e além. Kapri está na universidade e toma esse espaço como uma ferramenta de luta, tanto para conhecer melhor o pensamento dos fóg quanto para lhes dar a oportunidade de conhecerem melhor a cultura e os saberes kaingang. Segundo ela, se o mundo está doente, é porque os fóg são ignorantes demais, porque eles ainda não aprenderam o suficiente dos indígenas.

Iracema também vê sua atuação na universidade como uma ferramenta interessante para questionar os fóg sobre a hegemonia dos seus saberes e da sua ciência. Ela sabe escrever “só seu nome”, porém, leva consigo – na pele, no coração, nos pés, nos cabelos longos e pretos, e nos olhos profundos – milhares de anos de experiência, retirados também da experiência colonial de resistência kaingang e que se materializam em novas propostas decolonizadoras.

referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. Locating Ethnography. *Ethnography*, v. 1, n. 1, July 2000.
- AQUINO, Alexandre de Magno. *Ën ga uyg ën tóg* (“nós conquistamos nossa terra”): os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UnB, Brasília, 2008.
- BRAGA, Danilo. *A História dos Kaingang na luta pela Terra no Rio Grande do Sul: Do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002)*. Dissertação (Mestrado em História) – PPGH/UFRGS, Porto Alegre, 2015.
- BRINGMANN, Sandor. *Entre os índios do sul: Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xapécó/SC (1941-1967)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2015.
- CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. “Aos Fantasmas das Brenhas”: Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1998.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência* – pesquisas de antropologia política. 3. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- DELEUZE, Gilles. *Postscript on Control Societies*. Negotiations. New York: Columbia University Press, 1995. p. 177-182.
- DESCOLA, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- ELTZ, Diego Duarte. *Corporalidades Kanhgág: as relações de Pessoa e Corpo no Tempo e Espaço Kanhgág*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2011.
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other: how Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- FOUCAULT, Michel. “Aula de 17 de março de 1976”. In: *Defesa da Sociedade*. Curso no Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 285-315.
- FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro. *Mrür Jykre: a cultura do cipó – territorialidades Kaingang na bacia do Guaíba*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2005.
- GOFFMAN, Erving. *Stigmaté: Les usages sociaux des handicaps*. Bruxelles: Les éditions de Minuit, 1975.
- GRAVATO, Isabel Cristina Ferreira. *Sustentabilidade do extrativismo Kaingang de lianas em Porto Alegre/RS*. Tese (Doutorado em Biologia) – PPGH/Unisinos, São Leopoldo, 2012.
- HERMANN, Herbert Walter. *No coração da cidade: cosmopolítica, dinheiro e afeto na luta Kanhgág pelo espaço em Porto Alegre-RS*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2016.
- JAENISCH, Damiana B. *A arte Kaingang da produção de objetos, corpos e pessoas: Imagens de relações nos territórios das Bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2010.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. Paisagens, territórios e pressão colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 327-343, jul./dez. 2015.
- MARÉCHAL, Clémentine Ismérie. “*Eu luto desde que me conheço como gente*” – Territorialidade e cosmopolítica Kanhgág enfrentando o poder colonial no sul do Brasil. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2015.
- _____. Alcindo Peni Nascimento e sua ação política nas T.I Nonoai/RS e Manguerinha/PR. *Anais da 31ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Brasília, 2018.
- MARÉCHAL, Clémentine Ismérie; HERMANN, Herbert Walter. O xamanismo kaingang como potência decolonizadora. *Horizontes Antropológicos*, 51, p. 339-370, 2018.
- MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: retórica de la modernidade, lógica de la colonialidad, y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- NASCIMENTO, Iracema G.; HERMANN, Herbert W.; PADILHA, Audisseia K.N.; MARÉCHAL, Clémentine. *Minha Missão no Mundo*. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 336-364, jul./dez. 2017.
- POZZOBON, Jorge. O lumpen-indigenismo do estado brasileiro. *Journal de La Société Des Américanistes*, v. 85, n. 1, p. 281-306, 1999. PERSEE Program.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (org.). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 201-246.
- RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. O conceito de biopoder hoje. *Revista de Ciências Sociais*, n. 24, p. 27-57, abril 2006.
- ROSA, Patrícia Carvalho. *Gênero, espaços e práticas sociais: reflexões sobre a noção de pessoa e construção de corpos Kaingang na sociedade contemporânea*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – IFCH/UFRGS, Porto Alegre, 2008.
- ROSA, Rogerio Reus Gonçalves da. *Os kujá são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2005.
- SAEZ, Oscar Calavia. Autobiografia e sujeito histórico indígena. *Novos Estudos*, 76, nov. 2006.
- SALDANHA, J. R. “*Eu não sou pedra para sempre*” – Cosmopolítica e Espaço Kaingang no Sul do Brasil Meridional. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2009.
- SCHWEIG, Ana Leticia Meira. *Territorialidade e relações sociocsmológicas Kaingang no Morro Santana, Porto Alegre-RS*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – IFCH/UFRGS, Porto Alegre, 2014.
- SILVA, Sergio B. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 18, n. 18, p. 189-209, dez. 2002.
- SIMONIAN, Lúcia T. L. *Terra de posseiros: um estudo sobre as políticas de terras indígenas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 1981.
- URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Ed. Schwarcz, 1992.