

PESQUISAS

ANTROPOLOGIA nº 29

Ano 1976

O ÍNDIO KAINGÁNG NO RIO GRANDE DO SUL

Ítala Irene Basile Becker

Instituto Anchieta de Pesquisas - Universidade do Vale do Rio dos Sinos
São Leopoldo - Praça Tiradentes, 35 - Rio Grande do Sul - BRASIL

INSTITUTO ANCHIETANO DE PESQUISAS

São Leopoldo – Praça Tiradentes, 35 – Rio Grande do Sul – BRASIL

PESQUISAS

PUBLICAÇÕES DE PERMUTA INTERNACIONAL

Conselho de Redação

Pedro Ignacio Schmitz, S. J. – Diretor

Aloysio Sehnem, S.J. – Coordenador para Botânica

João Oscar Nedel, S. J. – Coordenador para Zoologia

PESQUISAS publica trabalhos de investigação científica e documentos inéditos em todas as línguas de uso corrente na ciência.

Os autores são os únicos responsáveis pelas opiniões emitidas nos artigos assinados.

A publicação das colaborações espontâneas depende do Conselho de Redação.

Pesquisas aparece em 4 secções independentes: **Antropologia, História, Zoologia, Botânica.**

Pedimos permuta com as revistas do ramo.

PESQUISAS veröffentlicht wissenschaftliche Originalbeiträge in allen geläufigen westlichen Sprachen.

Die Aufnahme nicht eingeforderter Beiträge behält sich die Schriftleitung vor. Verantwortlich für gezeichnete Aufsätze ist der Verfasser.

Pesquisas erscheint bis auf weiteres in 4 unabhängigen Reihen: **Anthropologie, Geschichte, Zoologie, Botanik.**

Wir bitten um Austausch mit den entsprechenden Veröffentlichungen.

PESQUISAS publishes original scientific contributions in any current western language

The author is responsible for his undersigned article.

Publication of contributions not specially requested depends upon the redactorial staff

Pesquisas is divided into four independent series: **Anthropology, History, Zoology, Botany**

We ask for exchange with publications of similar character.

O ÍNDIO KAINGÁNG NO RIO GRANDE DO SUL

Ítala Irene Basile Becker

Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

1976

Instituto Anchieta de Pesquisas
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

ÍNDICE

O ÍNDIO KAINGÁNG NO RIO GRANDE DO SUL

Agradecimentos	5
Apresentação	7
Capítulo I	
O Grupo Kaingáng através do tempo. Divisão temporal. Os séculos XVI, XVII e XVIII. O século XIX. O século XX.	11
Capítulo II	
O Grupo Kaingáng. Ambiente. Caracterização do grupo. Distribuição. Ascendentes.	33
Capítulo III	
Tipo físico e traços de personalidade. Tipo físico. Traços de personalidade. ...	49
Capítulo IV	
Migrações e assentamentos. Migrações. Assentamentos. História dos Postos.	59
Capítulo V	
Demografia. Componente populacional e causas da queda populacional. Quadros demográficos.	95
Capítulo VI	
Aspectos da organização política. O grupo tribal. Distribuição, exercício, prerrogativas do poder. História de alguns chefes kaingáng.	109
Capítulo VII	
Alguns aspectos da organização social. Estrutura básica. Diferenciação social. Ciclo de vida. Identificação social.	135
Capítulo VIII	
Matrimônio e família. Concepções e condições do matrimônio. Regulações do matrimônio e procedimentos matrimoniais. Adultério e viuvez. Família. Outras formas de relacionamento na família.	149
Capítulo IX	
Aspectos da organização econômica. Aproveitamento dos recursos naturais. Sistema de produção. Sistema de troca. Direito de propriedade. Sistema de consumo.	175
Capítulo X	
Aspectos da cultura material. Alimentação. Vestuário e adorno. Viagens, transportes e comunicações. Utensílios e armas. Cerâmica. Fogo.	201
Capítulo XI	
Conhecimento, arte e jogo. Conhecimentos gerais. Aspectos relacionados ao jogo e à arte. Cuidado da saúde e tratamento dos doentes.	243
Capítulo XII	
Religião. Idéias sobre a morte, culto relacionado com os mortos. O sentimento de religiosidade, mitos.	263

Capítulo XIII

O relacionamento e a guerra. O relacionamento e as causas que levam à guerra. As regulamentações e táticas de guerra. A conduta depois do combate e as negociações de Paz. O relacionamento resultante do contato interétnico. Os assaltos às áreas de colonização.	285
Bibliografia	319
Biografia de alguns autores mais citados.	327

AGRADECIMENTOS

Dando a público nosso trabalho, queremos expressar agradecimentos a todos que, de maneira direta ou indireta, nos possibilitaram a realização do mesmo. Como não é possível fazê-lo nominalmente a todos, destacamos apenas alguns, que representam os demais:

O Conselho Nacional de Pesquisas, CNPq., pela concessão da Bolsa de Pesquisador; o Departamento de Assuntos Culturais da Secretaria de Educação e Cultura pelo tempo de pesquisa; o Instituto Anchietano de Pesquisas, na pessoa do Prof. Pedro Ignacio Schmitz, por sua incansável e profícua orientação; a Universidade do Vale do Rio dos Sinos, no seu Magnífico Reitor Pe. Theobaldo Leopoldo Frantz, S.J., por ter autorizado a publicação na Gráfica da UNISINOS; os autores, tantas vezes citados e reproduzidos, pela permissão concedida de usarmos seus textos; o Prof. Godofredo Fay de Macedo pela correção do trabalho; a Sra. Maria Carmem Moraes Fritsch (Carminha) pela paciente revisão dos textos e pela datilografia; os meus familiares por tudo que me possibilitaram.

São Leopoldo, outubro de 1975.

A Autora.

APRESENTAÇÃO

A população indígena, que sobrevive hoje no Rio Grande do Sul, com um contingente de aproximadamente 4.000 indivíduos, é quase desconhecida dos antropólogos e dos leitores em geral. Constitui-se de dois grupos: os Guarani que são uma pequena minoria, e os Kaingáng, objeto do presente trabalho, que constituem a maior parte.

Existem sobre os Kaingáng trabalhos de valor muito diferente, espalhados em publicações geralmente de difícil acesso. Mas nenhuma obra geral, abrangente e detalhada.

Para suprir essa deficiência, a Prof^a Ítala Irene Basile Becker, durante os últimos cinco anos, reuniu quanta publicação e quanto documento lhe foi possível localizar. Essas informações, depois de fichadas, conforme guia para classificação de dados culturais de Murdock, foram ordenadas sistematicamente e agora colocadas à disposição do leitor curioso e do pesquisador. Ao curioso mostra como viveu o nosso índio, ao pesquisador fornece dados para compreender o passado tanto quanto o presente.

As informações foram agrupadas em três períodos: os séculos XVI a XVIII, quando as populações tinham a denominação geral de Guaianá; o século XIX, quando são conhecidas como Coroados; o século XX, quando são chamadas de Kaingáng. Essa última denominação foi introduzida em 1882 para identificar todas as populações indígenas do Sul do Brasil, que não eram Tupi-guarani. A população atual é descendente direta dos grupos do século XIX, conhecendo-se perfeitamente as genealogias correspondentes. Se as populações do século XIX derivam, em geração direta, dos grupos que moravam na mesma área, do século XVI ao XVIII e eram chamados Guaianá, não está claro. Supõe-se que os Kaingáng atuais do Brasil Meridional são descendentes dos Guaianá do Sul do Brasil dos séculos imediatamente posteriores ao Descobrimento. Se no texto se colocam os Guaianá do Rio Grande do Sul como antepassados do Kaingáng da mesma área, é nesses termos que o assunto deve ser entendido.

Como se vê pelo volume do livro, foi possível reunir material abundante sobre os Kaingáng e seus ascendentes locais. Sobre alguns aspectos da cultura as informações são mais amplas (cultura material, organização tribal, migrações e assentamentos, relacionamento interétnico), porque não exigiam mais que observação direta e podiam ser conseguidas, mesmo com um contato rápido e por pessoas não muito treinadas; sobre outros aspectos (organização social e religião) os dados são realmente escassos e pouco significativos porque para compreendê-los se exige maior permanência e

maior treinamento. Dos informantes, alguns têm treinamento em Antropologia, mas uma grande parte dos informantes pertencem a outros campos de conhecimento. Com isso os dados não são sempre consistentes, nem coerentes e muitas vezes aparecem claramente os preconceitos característicos da época e da cultura do informante, deturpando os fatos ou interferindo neles.

Apesar destas condições dos textos, não se fez uma crítica radical das informações porque muitas vezes era impossível e outras vezes porque não se queriam perder dados que de outro ponto de vista podem ser interessantes. Por essa razão mantiveram-se no texto dados controvertidos ou às vezes mesmo contraditórios. A pequena biografia de autores mais citados e menos conhecidos, que anexamos depois da Bibliografia, visa a dar ao estudioso a possibilidade de avaliar por si mesmo as condições que cada um dos autores tinha para bem informar.

Embora o trabalho seja sobre os Kaingáng do Rio Grande do Sul, cotejamos normalmente as informações de A. Métraux, que se referem ao Kaingáng em geral e há pouca probabilidade de que o dado correspondente tenha sido conseguido de índios do Estado. Da mesma forma são trazidos, esporadicamente, para comparação, dados sobre Kaingáng de outras regiões, mas nesse caso geralmente com a indicação do local a que as informações se referem.

Sempre que possível os textos foram citados integralmente e não apenas foi referido o seu conteúdo, mas com ortografia modernizada. Da mesma forma todos os textos foram traduzidos ao português. Ainda com o objetivo de não dificultar a leitura, as citações foram transferidas para o fim do capítulo, ficando no lugar correspondente apenas um pequeno número de chamada.

Para a organização deste livro não houve trabalho de campo, nem intenção de teorizar. Com isso o valor do trabalho não está no fornecimento de elementos absolutamente novos, ou de novas interpretações, mas em colocar à disposição dos estudiosos, de forma clara e sistemática, as informações espalhadas em antigos textos de difícil acesso ou em documentos ainda menos conhecidos. Uma coletânea de textos e documentos anteriormente organizada e publicada pelo Dr. Dante de Laytano, permitiu à autora abeberar-se neles sem ter de recorrer aos originais, muitas vezes de difícil localização e manuseio.

Embora a autora tenha procurado reunir todos os dados sobre os Kaingáng do Rio Grande do Sul, é preciso esclarecer que existem, em mãos de familiares do melhor informante do século XIX, documentos que se podem tornar relevantes e que não pode compulsar, porque neste momento estão sendo preparados para publicação.

Finalmente há necessidade de dizer uma palavra sobre a autora. Ítala Irene Basile Becker é Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Professora estadual, desde 1944, foi cedida, em 1966,

ao Departamento de Assuntos Culturais da Secretaria de Educação do Estado do Rio Grande do Sul e por este colocada à disposição do Instituto Anchieta de Pesquisas. Professor Assistente de Arqueologia e Pré-História na Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Desde 1967 é pesquisadora do Instituto Anchieta de Pesquisas, com bolsa do Conselho Nacional de Pesquisas, tendo desde então realizado pesquisas arqueológicas no Rio Grande do Sul, em Goiás e no Uruguai, e publicado 38 artigos científicos. O presente trabalho nasceu da necessidade de compreender os grupos históricos para poder interpretar a arqueologia da região. Nos últimos cinco anos a autora tem-se dedicado predominantemente ao preparo do texto que agora está sendo entregue a público.

O livro que está em suas mãos é um repertório, que não pode faltar na estante de nenhum estudioso dos indígenas brasileiros porque esclarece o que foram e o que são os índios sobreviventes do Rio Grande do Sul.

São Leopoldo, aos 15 de outubro de 1975.

Pedro Ignacio Schmitz

CAPÍTULO I

O GRUPO KAINGÁNG ATRAVÉS DO TEMPO

DIVISÃO TEMPORAL. OS SÉCULOS XVI, XVII E XVIII. O SÉCULO XIX. O SÉCULO XX.

DIVISÃO TEMPORAL

A história do Grupo Kaingáng pode ser apreciada em três épocas distintas: os séculos XVI, XVII e XVIII, que colocamos como o período mais antigo, isto é, a época em que o grupo vivia entre um estado de isolamento e um certo contato intermitente com o bandeirante português. Sobre este grupo não se estabelece a influência jesuítica ao contrário do que aconteceu com os grupos horticultores que são catequizados; são exceções as tentativas de Cristóvão de Mendonça, em meados do século XVII, entre os Pinaré e a Redução de Conceição.

Colocamos o século XIX como período intermédio, quando a ação missionária atua, não mais sob a forma de redução, mas ao que parece, especificamente de catequese, com os aldeamentos; nota-se, portanto, um contato com o branco, envolvido numa ação assistencial e atuando como um poder moderador em relação ao processo de colonização que se instala no Rio Grande do Sul; é nesse período que realmente a parcela meridional do Grupo Jê toma o aspecto sob o qual se vai apresentar no século subsequente. Poderíamos chamar o século XIX, para o qual contamos com um maior número de informações, de período real de transformação do grupo. Na conceituação de Darci Ribeiro (1) teríamos a passagem do contato intermitente para o contato permanente, havendo tentativa de integração.

O século XX é o século do Kaingáng contemporâneo, grandemente aculturado, mas não assimilado e com suas características próprias resultantes do processo que anteriormente se instalara.

A quase inexistência de dados para o primeiro período impede uma explicitação maior; tentamos, entretanto, para as três épocas, uma reconstituição sintética do seu passado cultural, abordando aspectos que influíram em sua transculturação ou que pelo menos se constituíram em elementos de significação sócio-cultural.

OS SÉCULOS XVI, XVII E XVIII

Iniciamos este período, colocando textualmente a apreciação de Teschauer (2):

“As notícias que sobre os Guaianá existem, alcançam o último quartel do século XVI. **Gabriel Soares**, cuja célebre “Notícia do Brasil” é dessa época e

com razão goza hoje de grande autoridade, descreve os Guaianá, entre Angra dos Reis e Cananéia, (que corresponde mais ou menos à costa do hodierno São Paulo), como índios simples, não maliciosos nem falsos e facilmente contentáveis, vivendo da caça, pesca e frutos silvestres. Inimigos da antropofagia, não matavam os cativos, mas escravizavam-nos. Esta escravidão era mui branda, não exigiam deles trabalho pesado que eles mesmos desconheciam. Nunca abandonavam seu território para guerrear outras tribos, nem as procuravam nos seus toldos, não sabendo combater no mato, mas sim em campo aberto onde moravam.

“Encontrando-se com brancos, não os hostilizavam, mas faziam-lhes companhia. Não tinham toldos com certa ordem de choupana como seus vizinhos Tamoio, mas viviam em cavernas do campo (trogloditas), nas quais mantinham fogo dia e noite e dormiam sobre o chão às vezes sobre uma pele. Ainda hoje se encontram no Estado do Paraná tais cavernas, que indicam essa maneira de viver dos Guaianá. Sua língua era diferente da dos Carijó e Tamoio.

“O viajante inglês Knivet, contemporâneo de Gabriel Soares, não concorda sempre com esta descrição. Atribui, porém, aos Kaingáng o traço característico, pelo que os modernos Guaianá são reconhecidos descendentes daqueles; cortavam o cabelo de maneira que formavam uma coroa, donde se deve derivar seu outro apelido, Coroados.

“Simão de Vasconcellos menciona-os também na sua crônica e observa que, obrigados pelos portugueses, se retiraram para o sul.

“De fato, encontramos-os, um pouco antes de meados do século XVII no curso superior do Rio Uruguai, ao norte do nosso Estado do Rio Grande do Sul, mencionados no mapa organizado pelos missionários do Paraguai e Rio Grande e ainda distinguidos dos Gualacho que aparecem sobre as margens do Iguazu.

“Desse tempo só sabemos que os missionários Ruiz de Montoya e Dias Taño visitaram os Guaianá no alto Uruguai quando aí grassava uma epidemia que fez muitas vítimas entre eles. Sua língua era diferente do Guarani.

“Um século mais tarde, no XVIII, ambas as tribos Gualacho e Guaianá são identificadas pelo historiador Lozano. Segundo este viviam da caça e pesca e não permaneciam mais de dois anos no mesmo território. Estabeleciam-se em pequenos grupos, separados por grandes distâncias, para que não fosse demasiadamente acanhado o espaço em que pudessem exercer a caça e a pesca. Dos produtos delas faziam provisão para o ano inteiro, contra o costume quase comum das outras tribos, que, com raras exceções, nem cuidavam do dia de amanhã.

“Construíam suas choças plantando um toro, de cuja ponta desciam quatro paus em forma de cruz, norteados pelas quatro regiões do céu; outras tantas divisões faziam para as famílias, levantando paredes de folhas de palmeira. Os toldos ou aldeiazinhas mantinham entre si uma certa comunicação por meio de picadas que, porém, eram pouco trilhadas. Quando tinham motivo de castigar ou atacar uma aldeia, faziam a declaração de guerra, fixando naquelas sendas umas flechas. Quando, pelo contrário, pretendiam convidar

para alguma festa, colocavam no chão umas espigas de milho, dispostas em círculo e suspendiam outras em árvores.

“Nestas ocasiões se embriagavam e produziam uma algazarra infernal (...).

“Também as mulheres tomavam parte nestas festas, embriagavam-se e por causa delas é que se ateavam as contendidas. Os maridos descontentes declaravam-se divorciados e as repudiadas vingavam-se a valer.

“Fora do tempo destas borracheiras, as mulheres observavam certo recato e seu traje ordinariamente era assáz decente. Era uma espécie de túnica que descia até os pés e deixava descobertos os braços. Os homens andavam nus, com exceção de alguns que enfiavam camisas compradas aos Guarani.

“Nestas festas observavam também um costume muito louvável: os moços e as moças não podiam tomar vinho e tinham o dever de esconder as armas. A razão deste proceder não é difícil adivinhar.

“As cordas dos arcos confeccionavam-nas das fibras da urtiga. As pontas das flechas não traziam farpas, eram, porém, largas para abrir ferida fendida e assim fazer correr sangue. Desta maneira era fácil seguir o rasto da caça até o emaranhado do mato.

“Não tinham vestígio de religião, mas criam que a alma dos defuntos, a qual chamavam **acupli**, se convertia em demônio. Gozavam de grande autoridade os feiticeiros que os traziam iludidos com seus embustes. Davam oráculos; depois de consultarem ou beberem erva-mate, proferiam o oráculo com as palavras: “A erva me disse isto.

“Em cada toldo havia um pequeno cemitério mui limpo; sobre os túmulos levantavam uma pequena pirâmide de pedra ou de terra, em cujo cimo colocavam uma cuia com água e ao pé conservavam um fogo lento, nutrido diariamente pelos parentes. A cuia, diziam, serve para matar a sede ao defunto, o fogo para afugentar as moscas.”

Os Kaingáng dos séculos XVII e XVIII, que ainda vivem no Brasil Meridional designados sob diversos nomes como Socré ou Shoklêng, Kamé, Bugres ou ainda Coroados, nos Estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, têm nos Guaianá (Jê meridional), tomados em sentido amplo, os seus ancestrais diretos (3).

A denominação de Guaianá se estendia a várias tribos de índios que tinham relações entre si e cujo gênio, costume e língua se diferenciavam do Guarani. Bastante numerosos, esses índios viviam nas bandas do Rio Paraná (proximidades do Grande Salto) até perto do Rio Uruguai, estendendo-se pelos rios Iguazu, Santo Antônio e outros (4).

Especificamente para o Rio Grande do Sul, a distribuição dos Guaianá consta de Bate e Chova ao sul do Rio Uruguai e Pinaré nas cabeceiras do mesmo rio, na zona da araucária, de cujo fruto se alimentavam (5).

Confrontando mapas atuais e informações para as outras épocas, temos que os Guaianá descritos por Serrano, com as suas parcialidades, ocupavam uma área florestada do Alto Rio Uruguai tendo como limite

extremo aproximativo para oeste o Rio Piratini, para leste as nascentes do Rio Uruguai (Rio Pelotas) e para o sul a Bacia do Caí.

A penetração Kaingáng, no Rio Grande do Sul, está exposta nos seguintes termos:

“No Rio Grande do Sul parecem ter vindo estabelecer-se apenas em época relativamente recente, porquanto nas regiões por eles habitadas atualmente não se encontram quaisquer nomes de localidades tomadas ao seu idioma. Parecem ter vindo dos lados do noroeste, talvez da Província do Paraná, e, em luta com os já mencionados Botocudos, foram impelindo a estes para a frente, fazendo-os entrar finalmente na Província de Santa Catarina, em parte, por certo, com o apoio do governo brasileiro, que os utilizava como instrumento no combate àqueles perigosos saqueadores.” (6)

“No tocante à pacificação dos índios Kaingáng do Rio Grande do Sul na época colonial, cumpre salientar como um dos fatos mais importantes o estabelecimento duma redução jesuítica no alto curso do Rio Uruguai. Ficava no território dos Guandaná e tinha o nome de Conceição. Diz-se existirem ainda, perto de Forquilha, as ruínas desse estabelecimento fundado em 1630, no qual, segundo os cronistas se teria aldeado um total de 3.000 índios. Não tivemos possibilidade de verificar a data em que deixou de existir essa grande redução.” (7)

Os dados demográficos para este primeiro período são praticamente nulos: numa referência de Diego de Alvear (a) consta um total de 60.000 índios que, perseguidos pelos primeiros descobridores, se teriam refugiado nas áreas contíguas ao Rio Uruguai procedentes de São Paulo e Santa Catarina (8); em 1625, nas margens do Levi (?) viviam umas 500 famílias distribuídas em numerosas aldeias (9) que, numa estimativa exagerada oscilariam entre 2.000 a 3.000 pessoas; o último dado é o mesmo já referido linhas antes para 1630, com 3.000 índios aldeados em Conceição na região do Guandaná.

As várias parcialidades Guaianá eram de costumes semelhantes e aparentadas entre si e rudimentarmente agricultoras (horticultoras); não eram antropófagas e falavam uma língua distinta do Guarani (10). Viviam em pequenos agrupamentos organizados em aldeias; cada aldeia com seu chefe estava composta por 20 a 25 famílias, mas todas as aldeias estavam subordinadas a um cacique geral. Esse cacicado, por volta de 1625, era desempenhado pelo grande cacique Niezu, que liderava as quinhentas famílias das margens do Levi. Suas casas eram construídas conforme a descrição textual antes transcrita; nelas moravam as famílias divididas por quatro divisões internas. Algumas parcialidades eram polígamas, destacando-se os Caaró, para os quais a proibição desse hábito foi a principal causa de seu levante contra os jesuítas (11).

As informações referentes à vestimenta de maneira geral nos indicam uma nudez completa para os homens à exceção de uma camisa curta que raramente usavam e que adquiriam por troca dos Guarani; as mulheres

cobriam-se dos peitos aos pés com uma manta de fibras de urtigas por elas tecida, mas deixavam livres os ombros; cobriam a cabeça com uma manta semelhante. O diadema de penas ajustado à testa e o adorno labial eram característicos entre determinadas parcialidades. Às vezes o adorno labial era um tembetá de várias polegadas de comprimento. Esse hábito foi abandonado, pelos Pinaré, por volta de 1633 por influência dos jesuítas (12).

Dentre outros aspectos da cultura material que podem identificar as várias parcialidades Guaianá, ressaltamos, ainda, as armas constantes do arco com a corda de urtiga e flecha com pontas de madeira endurecida ao fogo ou de pedra; machados de pedra em forma de cunha, bem como o itaiçá e o tacape; quanto à cerâmica, existem dúvidas sobre se a conheciam (13). São também identificadores os hábitos do corte do cabelo em coroa, costume que só persiste entre os velhos Kaingáng do Estado (14) e a perfuração do lábio inferior difundida entre os Pinaré e quiçá, entre outras parcialidades à maneira dos Botocudos (15).

Seus conhecimentos sobre religião são pouco claros, mas parecem ter acreditado na sobrevivência da alma; possuíam feiticeiros que desempenhavam as funções religiosas e curativas, ainda que fossem poucos seus conhecimentos nesse campo; costumavam sepultar os mortos no cemitério da aldeia.

O SÉCULO XIX

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

Esses dois fatos exercem grande influência no grupo em estudo, quer pressionando-o no seu território e levando-o a reações violentas que podem responder pela atuação hostil do selvagem, quer agindo como elemento transformador de certos padrões sócio-culturais ao ponto de levá-los à quase desintegração, como os vamos encontrar no século seguinte. Essa transformação sócio-cultural, proveniente de duas interferências distintas, fez-se às vezes de maneira suave, no sentido de uma aceitação espontânea, às vezes sob protesto e outras vezes ainda como aceitação temporária.

Segundo Teschauer (16) os denominados Kaingáng do século XIX são encontrados na mesma área em que, nos séculos XVII e XVIII, encontramos os Guaianá, que seriam seus ancestrais. A derivação direta dos Kaingáng do Rio Grande do Sul de antigos Guaianá do mesmo estado fica, entretanto, em dúvida porque, segundo os próprios Kaingáng, eles teriam vindo de São Paulo. Estes índios Guaianá, hoje denominados Kaingáng e conhecidos como Coroados ou Bugres no Rio Grande do Sul, para onde teriam migrado recentemente, se teriam conservado nos estados sulinos e desde meados do século passado estariam também na região missioneira argentina.

A comprovação do seu movimento migratório nos vem de João Cezimbra Jacques (17), nos seguintes termos:

“Quando há mais de cem anos passaram os índios Kaingáng ou Coroados, o Rio Uruguai, para a Terra Sul-Rio-Grandense, era um dos seus grandes capitães o notável cacique Nonoai.”

Resumindo as informações anotadas, concluímos que a área dos Kaingáng abrange o território gaúcho compreendido entre o Rio Piratini (afluente da margem esquerda do Uruguai) e as cabeceiras do Rio Pelotas, tendo como limite meridional os últimos contrafortes do Planalto Sul-Rio-Grandense junto à bacia do Caí, o que vem a ser a mesma área citada para o período anterior.

Em meados do século XIX viviam também nas proximidades da área Kaingáng parcialidades inofensivas, descendentes dos Botocudos, que habitavam ainda as matas do nordeste do estado, nas imediações de Torres e Osório (18).

Mabilde, depois de tecer sério comentário sobre a diferenciação dos Coroados do norte e do sul, que separa claramente dos Botocudos, diz que os Coroados do sul parecem claramente desligados daqueles do norte por laços étnicos; admite a plena identidade unicamente pelo caráter feroz e sanguinário, concluindo com a hipótese de que os Coroados do sul seriam parcelas da mesma nação, separadas por lutas intestinas, adaptadas regionalmente, revelando usos e costumes parcialmente diferentes (19).

“(...) todos eles são tribos da mesma nação, e que lutas intestinas (...) separaram tanto, que com o decurso do tempo adquiriram novos hábitos e outros costumes que estão mais ou menos em relação com a tranqüilidade e sossego de espírito em que podem viver nos lugares, onde talvez a necessidade os forçou a estabelecerem alojamentos.” (20)

Os dados demográficos, no geral, apresentam-se com certa continuidade e acusam relativa estabilidade. Possibilitam apreciar um crescimento significativo. Alguns postos apresentam exceções quanto à continuidade censitária o que impede uma apreciação mais segura. Ao que parece, também nesses casos, não existe uma diminuição alarmante. Tanto num como noutro caso as oscilações podem ser resultantes de fatores vários, como surtos epidêmicos, lutas inter-grupais e extra-grupais, conforme se pode ver nos quadros anexos ao Capítulo III.

Estes índios, senhores da terra, viviam em pequenos grupos formados por famílias entrelaçadas e parentes chegados; seus alojamentos eram formados por ranchos de beira-chão, cobertos por folhas de palmeira, com tamanho e configuração diferentes de acordo com o número de ocupantes, status e hierarquia grupal. O ambiente natural preferido eram as matas situadas nos lugares mais altos do Planalto Rio-Grandense, em meio aos pinheirais de onde podiam dominar com a vista a vizinhança do alojamento; localizavam-se também a uma relativa distância de rios ou arroios (21). Falavam um idioma próprio, diferente do Guarani (22) do qual, mais tarde,

tomaram de empréstimo alguns vocábulos. Estavam sujeitos aos caciques subordinados que, como eles, prestavam fidelidade completa ao cacique principal, a quem deviam obediência cega; entre os índios descritos por Teschauer (23) era costume chamarem o cacique de Paí e mais tarde de Capitão. O cacique principal gozava de determinadas prerrogativas decorrentes de sua condição. Registram-se, entretanto, casos de revolta de caciques subordinados, como se pode exemplificar pelo caso dos índios sob o cacicado geral de Braga e subordinados ao cacique subordinado Doble; também são problemas graves de instabilidade social “as dúvidas que se suscitam entre as tribos do mesmo cacique (...) por causa das mulheres, que, além de serem em número inferior ao dos homens, não são senhoras ou livres de sua vontade, o que as coloca numa espécie de cativo em relação aos homens.” (24)

A economia do grupo era baseada na colheita, especialmente de pinhões, do que faziam provisão, e na caça que lhes era garantida no território de caça, considerado propriedade coletiva para cada grupo; praticavam também uma agricultura incipiente. Seu regime alimentar constava de carne de caça e peixe, de mel e frutos silvestres, abóbora e milho; a única bebida alcoólica era a *chicha* por eles fabricada; depois do contato com o branco aderiram ao uso da cachaça.

Vivendo em estado tribal até ao contato com o branco, tinham uma divisão de trabalho por sexo. Sua organização social partia da família para a qual se pode admitir uma certa estabilidade, levando-se em conta especialmente as sanções extremas impostas aos adúlteros (25).

Inicialmente, segundo Hensel (26), eram polígamos, sendo, entretanto, a poligamia uma prerrogativa do cacicado. Não se permitia o casamento entre parentes próximos, sendo muito severos neste ponto. Existiam duas metades exogâmicas. O casamento, como veremos a seu tempo, era presidido pelo cacique principal e mais tarde pelo xamã. As mulheres prisioneiras, que não fossem índias, não eram aproveitadas para contatos sexuais (27); eram, entretanto, submetidas, no período menstrual, ao mesmo tratamento que as mulheres do grupo (28).

Andavam nus até ao contato com o jesuíta, quando passaram ao uso de certo tipo de pala fabricado de fibra de caraguatá pelas mulheres, que assim ocupavam as suas horas de lazer (29). A vestimenta inicial para os homens, segundo Mabilde (30), consistia numa espécie de tanga, feita com fibra vegetal, enquanto as mulheres, segundo Métraux (31), usavam uma espécie de saia curta feita de fibras de caraguatá e segura por um cinto largo, feito igualmente de fibras vegetais e tingido de preto brilhante. Os adornos da vestimenta eram quase nulos, assim como os adornos pessoais.

Quarenta anos mais tarde já usavam, especificamente os de Nonoai, vestidos regulares como a gente civilizada (32). Esse aspecto, segundo alguns autores, teria influenciado negativamente na saúde física pois que “os Coroados já enroupados se tornam enfermos, sendo as primeiras doenças as

defluxões, constipações e dores reumáticas” (33). Um caso à parte é a epidemia de varíola originada pelo contágio dos fardamentos presenteados a Doble em compensação por serviços prestados ao Governo Provincial.

A adesão ao uso do vestuário, que por anos a fora lhes tolhia os movimentos a ponto de se procurarem libertar dele sempre que podiam (34), pode ser considerada como exemplo para o que chamamos de **aceitação externa temporária**, resultante da influência missionária extensiva a quase todos os aspectos de sua cultura.

“Admira principalmente a facilidade com que se deixam persuadir e se compenetram da idéia da imortalidade da alma e como, nos atos de seus enterros, dão provas dessa crença (...), sepultando seus mortos com o necessário para no outro mundo poderem seguir sua carreira e romaria (...).” (35)

Nossa apreciação confere com a informação de Hensel que diz serem os índios forçados a vestir-se quando se dirigem à companhia dos brancos, e, também, de Teschauer (36) que, referindo-se ao Kaingáng de Nonoai e Guarita, diz que: “as poucas vezes que fui visitar os seus toldos devia esperar fora para que se vestissem primeiro.”

Outro exemplo de exteriorização de sua aquiescência externa é o fato contado também por Mabilde (37) ao referir o sepultamento de uma das mulheres velhas do cacique principal:

“Ao findar a cerimônia, mandei fazer uma cruz de madeira roliça atada com cipó e coloquei essa cruz sobre a sepultura da velha mediante licença do cacique, a quem expliquei pelo meu intérprete o que esse emblema simbolizava. Todos os Coroados presentes e especialmente o Cacique pareciam satisfeitos com o meu ato, tomando-o até como uma prova de minha participação no seu pesar. Ao cabo, porém, de dois dias, tendo eu notado que alguns Coroados se dirigiam para o lado do cemitério, lá fui ver o que faziam e verifiquei que a cruz tinha desaparecido da sepultura. Até certo ponto não me causou isso estranheza pois que conhecia já por experiência a condescendência com que os Coroados se prestam a executar o que se lhes insinua, sempre, porém, com o inabalável propósito de não se conformar com o que vai contra os seus antigos usos e costumes.”

Esses aspectos nos revelam também a situação sobre as idéias religiosas que, prática e basicamente, não diferem das do período anterior, exceção feita às novas características resultantes da obra missionária.

Ainda, entre outros elementos de sua cultura material que podem complementar essa faixa de transição, temos a polêmica sobre o seu conhecimento ou não de cerâmica (veja capítulo x) e as armas. Acreditamos que entre as armas, além do arco e flecha, havia as de pedra polida pois Mabilde, entre outros, refere os itaiçás.

Posteriormente, em contato com o branco, chegaram ao conhecimento e uso do ferro e do aço adquiridos por troca ou furto nos assaltos aos colonos durante grande parte do século XIX. Mesmo de posse do ferro, por volta de 1850-53, preferiam seus instrumentos líticos aos metálicos, o que se

poderia atribuir a um acentuado toque de conservadorismo ou, provavelmente antes, à dificuldade em conseguir os objetos de metal.

Esse conservadorismo não resistiria, porém, ao intermitente contato com o branco através da dupla interferência da catequese e colonização, que se desenvolve quase paralelamente.

A ação missionária, buscando seus objetivos específicos, umas vezes age como um poder moderador na luta entre índio e branco, outras vezes, como um elemento provocador de revoltas contra os novos valores impostos pela Religião, sendo caso exemplar o combate à poligamia cacical. A atuação moderadora missionária é comprovada mais de uma vez, bastando para isso tomar contato com o trabalho de Teschauer sobre a Catequese dos Coroados no Rio Grande do Sul. A ação missionária, entretanto, não conseguiu reduzir os grupos Kaingáng nos moldes como se fez com os Guarani, provavelmente por falta de uma maior sedentariedade e de maior disponibilidade agrícola, que se constituísse em sólida base econômica.

A ação colonizadora, por sua vez, atua quase somente por coação, empurrando o índio de seu território e conseqüentemente reduzindo seu espaço vital com todas as modificações advindas dessa nova situação. Outras vezes, a ação colonizadora se expressa nos aldeamentos pela tentativa governamental de tirar os "Coroados" do mato; dessa ação resultaram os aldeamentos de Nonoai no Alto Rio Uruguai, Campo do Meio e Colônia Militar de Caseros no Mato Português, como informa Hensel (38), que nos dá também a comprovação arqueológica pela abertura de dois túmulos em Caseros em 1865.

Para esses aldeamentos o Governo nomeou diretores especiais; nesses casos, às vezes, a ação colonizadora encontra aquiescência de parcelas indígenas que lhe emprestam solidariedade na luta contra o próprio índio, ou mesmo como auxiliar do branco na atividade agrícola. A ação governamental é, entretanto, ineficiente, ficando grande número de Kaingáng fora dos aldeamentos num ritmo de vida completamente selvagem nas bacias dos rios Taquari e Caí, em oposição aos seus irmãos aldeados, denominados mansos.

Os índios mansos continuaram a viver a maior parte do tempo no campo e interior das matas em busca do sustento necessário ao aldeamento. Faziam um bom relacionamento com os brancos que, mesmo assim, os temiam; algumas parcelas indígenas foram as responsáveis por determinadas investidas às colônias em formação, investidas essas atribuídas aos Kaingáng selvagens.

Entre os Kaingáng selvagens são mencionados os Kaágua no curso superior do Rio Caí, como sendo os Kaingáng mais avançados para sueste. São os Kaágua os responsáveis diretos pelos freqüentes ataques e pilhagens aos primeiros imigrantes alemães.

Por sua vez, outros grupos de índios bravios dificultavam a colonização, quer pela ação repressiva contra ela, quer pela luta entre os próprios índios, no caso, os Botocudos do Planalto ligados aos Xoklêng ou Botocudos catarinenses, implacáveis inimigos dos Kaingáng:

“Uns e outros dificultavam os trabalhos de colonização, assaltando as moradas dos lavradores para obter utensílios de ferro e peças de vestuário. Aldeados na proximidade das novas colônias e do posto militar de Caseros, os Kaingáng tinham facilidade de obter esses objetos, mas, como acima foi indicado, havia sempre entre eles alguns indivíduos que preferiam recorrer à violência e ao roubo.

“Essa horda Kaingáng era chefiada pelo Cacique Doble, personalidade excepcional, que, sem renunciar aos seus tradicionais modos de vida, tratou de tirar para os seus homens todas as vantagens que, em sua opinião, lhes pudessem advir do contato com o mundo civilizado.” (39)

A atuação de Doble junto ao Governo Provincial parte dos aldeamentos dos índios Kaingáng mansos nas proximidades do Posto Militar de Caseros; estes índios, conhecedores dos modos de ação e reação de seu grupo, prestaram auxílio eficiente e necessário à ação punitiva contra os seus irmãos selvagens descontentes e inconformados com a ação colonizadora.

Vários são os autores que falam dos assaltos, primeiro contra os colonos alemães, e depois contra os italianos (40).

Os resultados desses conflitos interétnicos podem ser apreciados no capítulo XIII onde falo dos assaltos.

Todo esse contato, que se processou em grande parte do século em foco, muito interferiu, de diferentes maneiras, em diversos setores de sua cultura.

Se atendermos, por exemplo, para os nomes próprios, notamos com bastante incidência o uso de nomes não indígenas, assim como nomes compostos de nome índio e de nome civilizado. Segundo Mabilde (41):

“Encontram-se (...) entre os nomes dos Coroados alguns que seria bem difícil dizer-se como é que os conheceram, a não ser por uma tradição que talvez remonte aos primeiros tempos dos missionários jesuítas.”

Assim aparece Braga, célebre cacique coroadado de aproximadamente 50 anos que, interrogado sobre a procedência de seu nome, confessou ignorância total, afirmando, porém, que desde criança tinha esse nome e que nunca tivera outro; aparece Dobre, Dovre ou Doble, cuja procedência nem sequer é discutida ou mencionada pelos autores que o referem; João Grande, João de Oliveira Fongue, etc.

Quanto ao segundo aspecto, nomes compostos ou duplos, vemos que:

“ao serem batizados se lhes dá um nome de santo, deixando como sobrenome o seu nome pessoal indígena que não é hereditário por ser pessoal e que desaparece com a morte do indivíduo.” (42)

Ligado ao nome recebido em cerimonia especial, existe o hábito do corte do cabelo em tonsura, que traduz um costume que se extingue no grupo, e está presente apenas de modo figurativo ou formalista.

“Antigamente os Coroados tinham uma grande tonsura, agora fazem nas crianças pequenas, que já nascem com cabelo na cabeça, só uma vez tal tonsura e então deixam crescer de novo e para sempre o cabelo.” (43)

O gosto pelas armas e pelos utensílios dos brancos é outro resultado desse contato interétnico. Ainda que, em meados do século XIX, permaneçam com o uso de armas tipicamente indígenas, há uma grande aceitação de armas e utensílios de metal bem como do próprio metal (ferro e aço), para o fabrico de suas armas características; a posse da matéria-prima, de armas e utensílios, é muitas vezes resultante dos ataques aos colonos (44), como se disse, e raras vezes da troca. Reconhecem, porém, para si a ineficiência dessas armas de fogo, dada a dificuldade de conseguirem munição, negando-se mesmo a adquiri-las em troca de seus arcos (45).

Quando o utensílio lhes é de utilidade prática imediata ou é cobiçado, a sua valorização é muitíssimo alta ao ponto de trocar a mulher por uma faca ou, mesmo, ceder sua mulher como empréstimo, ao branco possuidor do objeto (46).

O SÉCULO XX.

A situação do Kaingáng do século XX é mais ou menos a mesma que a dos dois períodos anteriores, continuando a penetração e colonização da área indígena. Entra aqui todo o trabalho desenvolvido pelo Serviço de Proteção aos Índios, no sentido de assistir e preservar o grupo na situação de contato e, por que não, às vezes, de corrigir aspectos negativos resultantes do passado?

O extinto Serviço de Proteção aos Índios (S.P.I.), órgão de administração federal, foi criado pelo Decreto nº 8072, de 20 de julho de 1910, e inaugurado em 7 de setembro do mesmo ano (47). Atualmente o cuidado dos postos indígenas está afeto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), instituída pela Lei nº 5371, de 5 de dezembro de 1967, que fundiu os antigos órgãos Serviço de Proteção aos Índios (S.P.I.), Conselho Nacional de Pesquisa Indígena (C.N.P.I.) e Parque Nacional do Xingu (48).

O Kaingáng do presente século é um contingente reduzido numericamente, que tenta sua sobrevivência como grupo conservador de vários dos antigos traços culturais a um preço bastante elevado. Basta, para uma comprovação disto, tomar contato com estudos como *Bei den Caingang am Inhacora* (49); *Apontamentos sobre os índios Caingang do Posto de Nonoai* (50); *Relatórios e informações bibliográficas sobre Populações indígenas. Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Século XX* (51) ou *Estudos genéticos e demográficos entre os índios do Rio Grande do Sul* (52).

Nesses estudos se destaca não só a problemática do índio ante a colonização, mas também a atuação dos Postos e Toldos com suas deficiências, causadas não raro pela substituição dos administradores ou pela falta de experiência administrativa dos mesmos; o problema da partilha das terras e da indevida ocupação das mesmas pelo branco.

Os Kaingáng do século XX estão confinados na zona do Alto Rio Uruguai para onde foram empurrados pela ação colonizadora do século XIX e onde no presente século fazem frente ao mesmo problema, porém agora enfrentando firmas colonizadoras, como por exemplo, a Dahne Conceição e Cia. Ltda., que atua na região do Inhacorá (53).

“No século XX principiou a corrida da colonização para as matas do Alto Uruguai. Desapareceram os Toldos entre o rio das Antas e o Pelotas, bem como os dos rios Inhacorá e Turvo no Oeste.” (54)

A população Kaingáng do Rio Grande do Sul, segundo publicação de 1953 (55), está representada numericamente por 3.671 indivíduos, distribuídos por 10 Toldos ou Postos, que ocupam uma área territorial reservada de 51.940 ha. Está localizada à margem esquerda do Rio Uruguai aproximadamente entre 27°20' e 28° de latitude Sul e 51°30' e 54°15' de longitude Oeste de Greenwich, isto é, desde o atual município de Machadinho, antigo distrito de Lagoa Vermelha sobre o Rio Inhandava, até o município de Três Passos, atual Santo Augusto sobre o Rio Turvo. Segundo Salzano (56) o total somou, em 1957-58, 3.189 indígenas incluídos os Guarani e os mestiços. Entre esses índios o sexo feminino é numericamente superior, numa proporção de 51.63 mulheres para 48.13 homens, sobre um total de 1.658 indivíduos estudados nos nove agrupamentos (57).

Para os nove Postos estudados o autor nota uma constante migração interna; o movimento migratório mais acentuado está no Toldo de Ligeiro, com 81,82% contra 21,43% no do Inhacorá (58), que tem o percentual mais baixo. Os dados populacionais para este século são bem mais descontínuos. Mesmo assim se nota uma estabilidade populacional com relativo crescimento. Registram-se casos de baixas devido a surtos epidêmicos, conforme se poderá apreciar também nos quadros anexos ao final do capítulo V.

A situação da população indígena para o século XX está colocada nos seguintes termos:

“À população indígena do Rio Grande do Sul está reduzida a cerca de 2.500 Kaingáng ou Coroados (censo de 1927), restos do Guaianá que habitavam o Vale do Alto Uruguai, nos séculos XVII e XVIII.

“Vivem atualmente, os Kaingáng reunidos em toldos (aldeias), assistidos pelas Comissões de Terras do Estado. (...)”

“À exceção do toldo do Rio Ligeiro (Município de Erechim), que está sob a direção do Serviço Federal, os demais existentes no Rio Grande do Sul estão a cargo do Estado, distribuídos pelas referidas Comissões de Terras:

“À Comissão de Erechim os toldos de Caseros, Faxinal, Guarani,

Ventarra e Votouro (...);

“À Comissão de Palmeira e Iraí, os toldos de Guarita, Nonoai e Serrinha (...);

“À Comissão de Passo Fundo o toldo do Rio Carreiro (...);

“À Comissão de Santa Rosa o toldo do Inhacorá (...)” (59).

“No limite sul dessa zona de colonização na margem direita (leste) do Rio Inhacorá se acha uma reserva para índios, na qual vivem cerca de 50 famílias de índios Kaingáng sob a tutela do Governo do Estado do Rio Grande. A proteção dos índios propriamente é da responsabilidade do Governo Federal e a grande reserva de índios, Guarita, no município rio-grandense de Tenente Portela, de fato fica aos cuidados da Proteção dos índios do Governo Federal. Mas no Rio Grande do Sul de antigas aldeias de índios, assim chamados **toldos**, se desenvolveram mais outras cinco reservas, que, por motivos financeiros, até hoje ainda não puderam ser assumidas pelo Governo Federal, tendo por isso o Governo do Estado de assumi-las, já que a terra, na qual se acham as reservas, é propriedade do Estado. São as reservas de Serrinha (Nonoai) no município de Sarandi, Votouro no município de Erexim, Água Santa no município de Passo Fundo, Rolante no município de Lagoa Vermelha e Inhacorá no município de Três Passos. Estas cinco reservas se acham sob o Secretariado Estadual da Agricultura, Indústria e Comércio, que encarregou da sua administração funcionários especiais em Erexim sob o controle da Diretoria de Terras e Colonização. Esta nomeou para cada reserva administradores (...).” (60)

Sobre o caráter dos atuais Kaingáng informa-se que não seriam ciumentos no tocante às suas mulheres; depois do trabalho da catequese, ter-se-iam tornado muito humildes e submissos, sabendo ser cruéis quando provocados, revidando vingativamente nos moldes dos antigos hábitos tribais. Em contato com a civilização, segundo Fischer (61), e especialmente no trato com os brancos e mesmo com seus semelhantes, usam de certa reserva, que não deixa de ser um traço de sua dignidade pessoal. Conservam seu idioma nativo ao lado do português mal falado e cultuam a memória de seus antepassados. Apreciam muito os títulos militares que lhes ficaram como uma lembrança do período inicial da colonização, quando prestaram sua colaboração ao governo Imperial; é comum o uso de títulos de nossa hierarquia militar, tais como coronel, major, capitão, etc. (62).

O Kaingáng tem grande respeito pelas mulheres e, como no passado, a sua organização social parte da família, que em regra geral é monogâmica. Para o Rio Grande do Sul não temos dados concretos sobre a divisão em duas metades. No Paraná entretanto, a estrutura familiar apresenta a divisão em duas metades exógamas, de linha paterna. Cada metade é dividida em duas minorias (Votoro e Kadnyerú, Anikí e Kamé), à qual passa a pertencer o recém-nascido por determinação do pai. As minorias estão associadas aos gêmeos ancestrais, Kañeru (guiados pela Lua) e Kamé (guiados pelo sol) (63).

A preferência matrimonial, apesar do elevado grau de aculturação, recai sobre indivíduos da mesma etnia, isto é, homem Kaingáng casa com mulher Kaingáng (71,92% sobre 495 indivíduos estudados) (64) e, de

preferência, com nascidos no mesmo Posto (73,83% sobre 470 indivíduos estudados) (65). Registram-se migrações entre Postos e Toldos (66) sendo de notar a mestiçagem entre diversas etnias, como se pode apreciar na Tabela 4 (67).

O tamanho médio das famílias é de 2,16 \pm 0,09 para as 494 famílias estudadas (68); na apreciação de Rambo (69), a média de filhos seria de 3 a 4 por família. São também apreciáveis as cifras referentes à mortalidade antes dos 15 anos: 40,97% sobre 1867 nascimentos (70), e à esterilidade dos casais, numa taxa de 5,25% sobre os 438 casais estudados; esta cifra é considerada muito alta na apreciação de Salzano (71), em confronto com outras populações já estudadas sob o mesmo aspecto.

A vida familiar no grupo se desenvolve em aldeias de tamanhos regulares que constituem os Postos ou Aldeamentos, onde levam uma existência mais ou menos sedentária, à qual aderiram em fins do século XIX, possivelmente, como uma decorrência do próprio regime econômico. Suas habitações, conforme Métraux (72), se constituíam “num tipo de alpendre freqüentemente convertido em cabana de telhado, estilo holandês, quando anexado a outro do mesmo tipo”.

Suas casas segundo Rambo (73), são cada vez mais substituídas por simples ranchos de madeira feitos de tábuas de pinho fornecidas pelos Postos, cobertas de palha ou de lascão também de pinho conforme outros. Não têm divisões internas e o fogo é aceso no chão; ao redor do mesmo passam grande parte do tempo e aí mesmo dormem, conservando um hábito do passado. Influenciados pelo Posto, alguns aldeamentos aderiram ao uso de uma espécie de jirau (beliche) ou rede de fibra para dormir. Em Nonoai, segundo Vieira dos Santos (74), as casas são construídas escondidas no mato onde moram esparsos por toda a extensão de seus domínios. Quando Fischer (75) os estudou, a casa de madeira do Inhacorá era apenas uma aspiração do índio que não via satisfeito o seu desejo pela falta de recursos do próprio Posto; as casas de madeira eram destinadas somente à administração.

No presente (1972) as casas colocadas pela FUNAI, são de madeira proveniente da própria reserva e beneficiada pelas serrarias dos Postos; são construídas conforme modelos aprovados e não diretamente sobre o chão; são cobertas com telha e têm de 3 a 4 peças com divisões internas e são assoalhadas; o corpo da casa é separado da cozinha por um pequeno passadiço também coberto. O piso da cozinha é às vezes de chão batido, atendendo a solicitação expressa do índio.

As famílias assim organizadas estavam afetas, outrora, ao Governo Estadual ou Federal através de seus administradores; hoje aos cuidados da FUNAI, mas prestam como antes, obediência máxima ao cacique, que às vezes é o maior colaborador da administração civil no próprio Posto.

O cacicado tende a perpetuar-se na família como outrora. Não raro, a sua disputa gera lutas que culminam com a cisão da tribo, como aconteceu no Toldo de Inhacorá, onde persiste a divisão em Posto I e Posto II; aí também persiste até 1945 o cacicado na família do Velho Fongue (76).

À administração compete tudo o que diz respeito à assistência do Toldo; (perante a lei os índios são tidos como menores.) Entretanto, “O governo interno da tribo, isto é, a sua administração autônoma, os julgamentos e a execução das sentenças e tudo o que coere com isso não é tocado de nenhum modo (...). O poder de governar dentro da tribo é exercido pelo cacique e praticamente de modo irrestrito. Só em alguns casos, principalmente quanto ao poder judiciário, está subordinado à reunião da tribo, mas geralmente é assim que ele, em virtude da sua autoridade, impõe a sua vontade.” (77)

Acrescente-se ainda que segundo o mesmo autor e texto, essa maneira, quase absolutista de administrar, como se conhece de Chico Fongue, é a responsável por muitas fugas e saídas da reserva.

A repressão das faltas leves é feita por meio de admoestações e conselhos; mas para grandes faltas, como, por ex., furtos, usam o tronco, que permanece armado diante da casa do cacique como advertência permanente, como se deu na casa do Cacique Coronel Candinho do Toldo de Ligeiro e do velho Cacique General Faustino, cujo encarregado civil, por volta de 1910, era o Sr. Ricardo Zeni (78). O tronco foi retirado, em Nonoai, por volta de 1950/60, de acordo com informação oral.

Os casos de furto, são, como no pretérito, raros e só ocorrem em casos de extrema necessidade; a seu lado podemos colocar a solidariedade do índio.

“A acusação freqüentemente feita aos índios como sendo dados ao furto não é verdadeira. Além de que eles não têm da propriedade a mesma noção dos ocidentais, em regra, eles furtam somente pequenas coisas nos casos de grande necessidade. É o testemunho geral dos neobrasileiros seus vizinhos, a quem ouvimos nesse particular. Convém referir ainda, a este propósito, o que me contou o cidadão Ricardo Zeni, na presença do Cacique Faustino, de um ato de rigor deste, colocando nas estacas um índio por furto de porcos. Salvou-o talvez da morte a intervenção do cidadão Zeni. Entretanto, verificou-se depois que a pena tinha sido injusta, a falta imputada não sendo verdadeira, conforme comprovou o reaparecimento dos porcos.

“Sob outro aspecto, foi-me referido pela própria pessoa a quem aproveitou, um velho neobrasileiro, um rasgo de generosidade do velho índio ex-cacique Florêncio, pai do atual Cacique Candinho. Ao estabelecer-se com sua família numerosa em terras dos índios, achando-se na miséria, recorreu ao então Cacique Florêncio, que o atendeu logo, cedendo-lhe uma roça de milho, pronta para ser colhida, em troca de outra igual que lhe seria dada no ano vindouro.”(79)

A economia do grupo está baseada parcialmente na coleta, na caça, na pesca e na agricultura incipiente. Com a ação planejada dos Postos e Toldos, esses aspectos se tornaram mais desenvolvidos; o cultivo é mais diversificado (plantam milho, feijão, batata doce e criam alguma galinha) (80), de sorte que a reduzida economia privada do índio em pequenas chácaras ou rocinhas se torna às vezes um auxiliar valioso no problema do abastecimento enfrentado pela administração civil (81). Entretanto, não armazenam os produtos agrícolas, mas, como no passado, quando consumiam suas colheitas à medida que as mesmas amadureciam, sem nada guardarem para os meses futuros de pobreza, hoje retiram da roça o que é preciso para o consumo cotidiano. O cultivo de vegetais evoluiu do sistema de hortas ou pequenas chácaras para a lavoura, intensificando-se ultimamente, com o planejamento da FUNAI, as grandes plantações, mormente de trigo, milho e soja. Nessas lavouras o índio trabalha como assalariado, podendo cuidar de sua rocinha particular no pouco tempo que lhe sobra (1972 - visita aos Postos).

A caça, com o emprego da flecha, continua sendo parcela da economia de subsistência; não usam mais o moqueio (82), mas comem a carne assada em forno. Segundo Métraux (83) alguns grupos Kaingáng conservam alguns tabus referentes à caça, e a partir de 1912 a caça tem no cão adestrado um auxiliar eficaz, especialmente em se tratando da caça em grupo aos pecaris.

Quanto à pesca, que apreciam bastante, são muito atrasados, pois caçam o peixe com flecha e dardo (84). Estes aspectos na segunda metade do presente século estão praticamente desaparecidos.

Devido ao contato com o branco instalado nos séculos anteriores, muitos outros valores antigos caíram totalmente em desuso, enquanto alguns permanecem um tanto modificados.

Segundo Vieira dos Santos, Rambo e outros, o Kaingáng usa vários tipos de ponta de flecha, mas vai substituindo as pontas em pedra, madeira ou osso pelas pontas feitas com lâminas de ferro que obtém dos brancos. Tem uma técnica toda especial e apurada para o manejo de suas flechas.

“As armas de fogo comuns à caça são atualmente concedidas aos índios; mas ao que parece são praticamente inexistentes. As armas de cintura são proibidas.” (85)

Dos hábitos artesanais se pode dizer que ficaram reduzidos à confecção de chapéus de palha e cestos de taquara, que constituem um elemento comerciável, trocando-o com o branco por bebidas, fumo, erva-mate, fazendas ou roupas (86). Esse comércio, em alguns toldos, pela falta de condução, é realizado no próprio local onde o civilizado o vai procurar.

Do ponto de vista da religião é difícil caracterizar o Kaingáng moderno, está mais ou menos integrado no cristianismo, sem que para isso a administração interfira diretamente, deixando, pelo contrário, plena liberdade (87).

Suas idéias religiosas forçosamente devem ter sido alteradas, devido à existência de onze toldos catequizados (mais ou menos por volta de 1911) (88); essas idéias devem ser, entretanto, muito nebulosas e confusas, como o são no Inhacorá segundo Fischer. A adoção de certos costumes cristãos parece antes decorrente de seu aparato externo do que de sua convicção; assim, por exemplo, sobre uma determinada cerimônia por eles adotada - a missa - Rambo (89) diz:

“Para o Kaingáng, é uma mescla curiosa de elementos originais e cristãos. Só a observação visual e minuciosa permitiria dizer até que ponto pertence ao patrimônio religioso antigo.”

Atualmente (1972) é notória a atuação permanente de uma Missão Evangélica instalada no Posto de Guarita.

Quanto ao tratamento dos mortos, que, segundo Baldus é a expressão mais forte da cultura espiritual do Kaingáng de Palmas, também no presente se reveste de um acento todo especial; como diz Métraux (90), os Kaingáng enterram seus mortos com os joelhos dobrados num cerimonial a que se segue um longo período de luto. Hoje o enterro se faz à moda civilizada, colocando-se sobre a sepultura uma cruz (91); a sepultura terá a forma de um montículo de terra e pedras como nos séculos anteriores (92).

Na Reserva do Inhacorá, dividida em dois Postos, existe um só cemitério onde a pequena cruz já constitui um hábito e onde os mortos são enterrados num simples caixão de madeira, ao contrário do costume, até há pouco existente, de envolverem os mortos num cobertor. Nesse posto as manifestações de luto são acrescidas, por ex., do uso de fumo no chapéu ou noutra peça do vestuário, hábito que atinge aos parentes mais próximos do falecido (93).

Observam dois feriados religiosos, a Sexta-Feira Santa e o Dia de Finados. Essas datas são comemoradas com um cerimonial religioso e uma festa tipicamente profana (94).

O sentimento de religiosidade ou crença, entre os grupos referidos por Métraux (95) parece continuar fortemente apoiado no passado; o velho Xamã Kaingáng continua como mediador entre os espíritos que consulta e o homem que a ele recorre, tanto para respostas a situações pessoais como para fatos ligados à situação do grupo. O Xamã pode apontar um local favorável de caça como pode revelar o resultado de uma iniciativa que envolve o grupo; o Xamã funciona como médico, aspecto que se reveste de menor importância entre os Kaingáng que entre outros grupos e é mesmo inexistente entre os Kaingáng de São Paulo e Paraná. Quanto à Medicina, parecem ignorar os conhecimentos de seus antepassados (96).

Entre outros hábitos resultantes desse contínuo contato interétnico, podemos salientar o uso do vestuário à moda ocidental, ainda que suas vestimentas sejam às vezes bastante esfarrapadas; as mulheres aderem a determinadas modas de há muito esquecidas pelos civilizados, como por ex., “babadoiro” (97), e gostam muito das cores vivas. Vieira (98) informa,

contudo, que em seus trabalhos de mato se conservam despídos, bem assim as crianças em casa. (Não há informações sobre o uso de calçado). Como complemento do vestuário e apresentação pessoal, as mulheres gostam de pintar o rosto, apreciam as bijuterias e outros artigos de toucador, com os quais são presenteadas por seus maridos, que se sentem satisfeitos ao poderem presenteá-las com tais artigos (99).

Acrescente-se, ainda, aos resultados da transculturação o hábito da música em suas festas, não só com os velhos instrumentos indígenas, mas com a adoção das gaitas de boca e de fole e até mesmo do rádio. Além desses instrumentos musicais, podemos apontar, como elementos de lazer, o jogo de cartas, de bola e o acentuado consumo de cachaça (100).

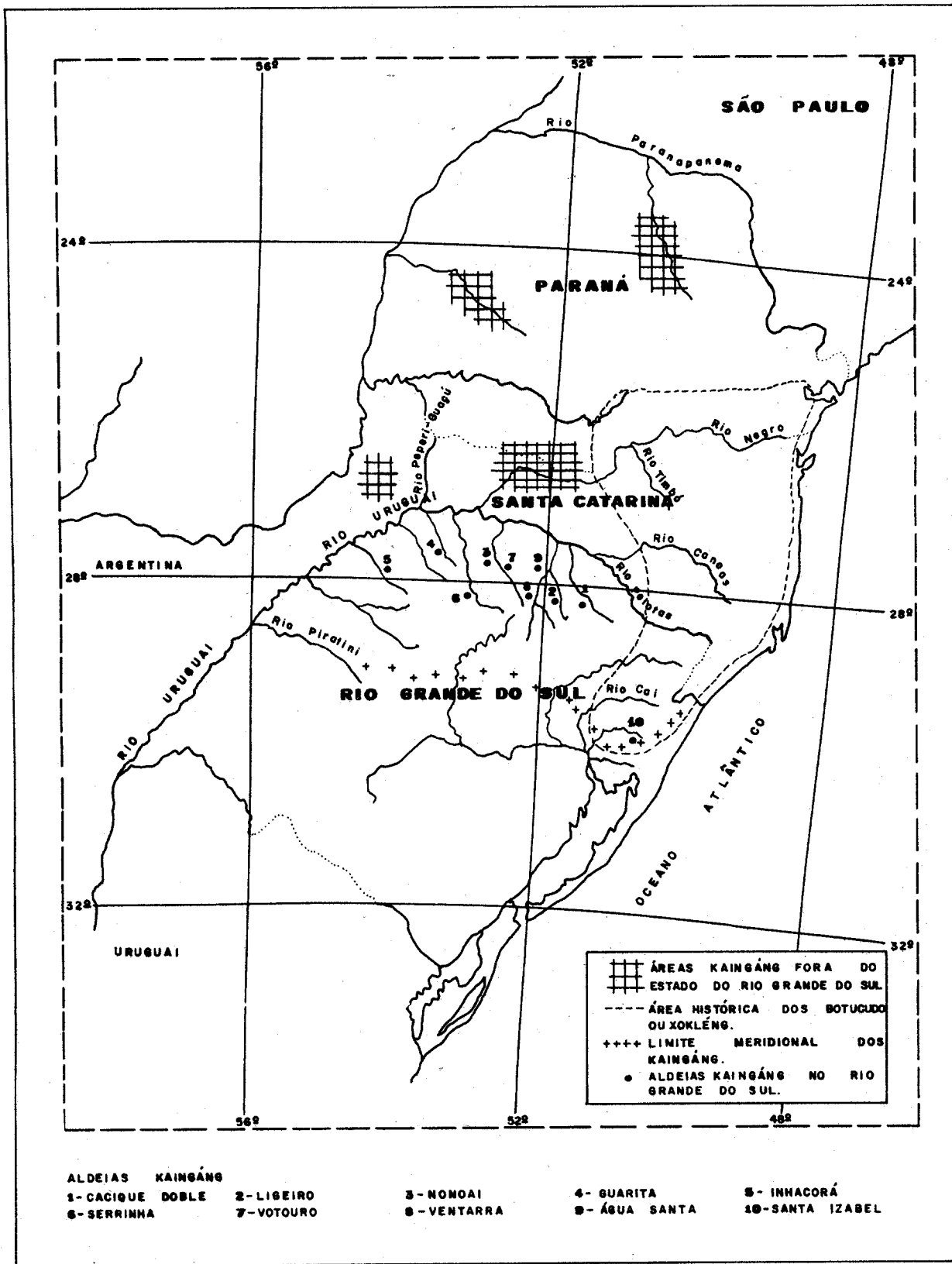
BIBLIOGRAFIA

1. Ribeiro 1970:432
2. Teschauer 1929:341-344
3. Serrano 1936:38-39
4. Gay 1863:55
5. Serrano 1936:40
6. Schaden 1963:80
7. Schaden 1963:74
8. Serrano 1936:61
9. Serrano 1936:56
10. Serrano 1936:53
11. Serrano 1936:47 e 56
12. Serrano 1936:41
13. Serrano 1936:42 e 45
14. Serrano 1936:41
15. Gay 1863:59
16. Teschauer 1929:347 e 346
17. Jacques 1912 in 1957 VIII:65
18. Serrano 1957:171
19. Mabilde 1899:145-147
20. Mabilde 1899:147
21. Mabilde 1897:151
22. Serrano 1936:48
23. Teschauer 1929:295
24. Mabilde 1897:153
25. Mabilde 1897:161
26. Hensel 1928:73
27. Serrano 1957:168
28. Serrano 1957:172
29. Teschauer 1929:352
30. Mabilde 1897:149
31. Métraux 1963 I:456
32. Teschauer 1929:297
33. Serrano 1957:181
34. Mabilde 1899:131
35. Mabilde 1899:150
36. Teschauer 1929:352
37. Mabilde 1897:167
38. Hensel 1928:68-69
39. Schaden 1963:69
40. Hundert Jahre 1924:73 ss.
F.W. 1913:86-88
Mabilde 1899:138-139
Petry 1931:3 ss.
Gardelin Correio do Povo 1969
41. Mabilde 1897:156
42. Serrano 1957:174
43. Hensel 1928:73
44. Von Kozeritz 1884 in 1957 VII: 190-191
45. Hensel 1928:74-75
46. Serrano 1957:164
47. Ribeiro 1970:137
48. Supysaua ? s/p.
49. Fischer 1959
50. Vieira dos Santos 1949
51. Laytano 1957 II parte
52. Salzano 1960
53. Fischer 1959:3
54. Rambo 1947:81

55. Revista de Erechim 1957 VIII:51
56. Salzano 1960:21, tab. 3
57. Salzano 1960:32, tab. 8
58. Salzano 1960:36, tab. 10
59. Rondon 1927/30 in 1957 VIII:52
60. Fischer 1959:3
61. Fischer 1959:12
62. Rondon 1938 in 1957 VIII:52
63. Métraux 1963 I:461
64. Salzano 1960:34, tab. 9
65. Salzano 1960:36, tab. 10
66. Salzano 1960:39, tab. 12
67. Salzano 1960:28
68. Salzano 1960:41, tab. 13
69. Rambo 1947:83
70. Salzano 1960:42, tab. 15
71. Salzano 1960:43, tab. 16
72. Métraux 1963 I:453
73. Rambo 1947:82
74. Vieira dos Santos 1949:5
75. Fischer 1959:19
76. Fischer 1959:6 e 7
77. Fischer 1959:26
78. Gonçalves 1910 in 1957 VIII:73
79. Gonçalves 1910 in 1957 VIII:73
80. Rambo 1947:82
Rondon 1938 in 1957 VIII:52
81. Fischer 1959:19
82. Vieira dos Santos 1949:6
83. Métraux 1963 I:451-452
84. Métraux 1963 I:452
85. Rambo 1947:83
86. Rambo 1947:83
Vieira dos Santos 1949:7
87. Rambo 1947:84
88. Jacques 1912 in 1957 VIII:58
89. Rambo 1947:84
90. Métraux 1963 I:465
91. Rambo 1947:84
92. Teschauer 1929:344
93. Fischer 1959:14
94. Fischer 1959:14
95. Métraux 1963 I:470
96. Gonçalves 1910 in 1957 VIII:73
97. Rambo 1947:82
98. Vieira dos Santos 1949:8
99. Fischer 1959:17
100. Fischer 1959:21 ss.

a - Alvear, Diego de

–Relación geográfica e histórica de la provincia de Misiones. In Angelis, tomo IV.



CAPÍTULO II

O GRUPO KAINGÁNG

AMBIENTE. CARACTERIZAÇÃO DO GRUPO. DISTRIBUIÇÃO. ASCENDENTES.

O Kaingáng está concentrado na Região Meridional do Brasil e em áreas contíguas parecidas no planalto de São Paulo e parte de Misiones Argentinas.

Nas linhas que seguem damos as características somente da Região Sul, que nos interessa diretamente.

O AMBIENTE

A Região Sul é formada pelos estados do Paraná, de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul. Sua formação geológica data do final do Paleozóico e início de Mesozóico, mas apresenta igualmente áreas de formação recente, do Quaternário. Ocupa a área do Planalto Meridional Brasileiro.

Na parte oriental, onde aflora o embasamento cristalino, o relevo é mais acidentado; as elevações mais acentuadas estão no estado do Paraná. As maiores altitudes, não superiores a 2.000 metros, são marcadas pela Serra do Mar, desde o Paraná até o nordeste do Rio Grande do Sul, onde se inclina para oeste (1), continuando-se no relevo da República Oriental do Uruguai (2).

Na parte ocidental, o complexo cristalino é recoberto pelos arenitos e basaltos que afloram em estratos monoclinais dando origem a um relevo formado por ondulações suaves ou superfícies quase planas. Em seus avanços para o interior, assumem o papel de divisor de águas das duas grandes bacias fluviais, em que se divide o espaço em questão.

O relevo Rio-Grandense participa da Serra Geral com seus últimos contrafortes nas terras do sul.

Considerando-se as regiões fisiográficas do Rio Grande do Sul (3), a área do Kaingáng abrange: Litoral (norte), Campos de Cima da Serra, Encosta inferior e superior do Nordeste, Planalto médio, Alto Uruguai, Missões e Depressão Central, ocupando sempre as áreas mais altas.

Essas regiões podem ser vistas dentro das duas inclinações que oferece o relevo Rio-Grandense: “uma do Norte para o Sul e outra de Leste para Oeste. De fato, na Região Nordeste situam-se as maiores altitudes do Estado. Daí para o Sul e para Oeste as altitudes vão diminuindo progressivamente, sendo que, a Oeste, constituem a margem esquerda do Uruguai e, ao Sul as

coxilhas da Campanha (...). A transição do Norte para o Sul sofre forte solução de continuidade pela presença da Depressão Central, grande calha que se estende de leste para oeste.

“(...) no Litoral, baixo e monótono de notável uniformidade, destaca-se a região das Torres, avanço da Serra Geral, ponto até onde se estendeu o derrame meláfiro do período Terciário. Nesse ponto da margem atlântica, a altitude atinge a cota de 66 metros nas Torres (...).

“Na Região Nordeste estende-se o planalto rio-grandense, que vai até Bom Jesus dos Aparados da Serra, onde se situam os bordos do planalto brasileiro, com altitudes da ordem dos 1.000 metros (...) onde impressiona a escarpa abrupta da serra, caindo quase a pique em vertiginoso despenhadeiro.

“Para o interior, para Oeste, o planalto perde altura de maneira suave, bem como para o Sul, formando a Encosta da Serra. Finalmente debruça-se nos vales do Jacuí e Ibicuí, pelo Sul e sobre o Vale do Uruguai pelo Oeste, formando a margem esquerda desse grande rio na zona missioneira.

“Segue-se à zona acidentada do Norte, vasta região de terras baixas - A Depressão Central - amplo e fértil vale no qual correm as águas do Jacuí, em seus cursos médio e inferior. As elevações, que aí se situam, raramente atingem os 300 m.” (4)

A hidrografia da Região Sul é representada por rios geralmente encaixados que formam as grandes bacias como a do Paraná com 889.941 km², tendo como bacias secundárias as dos rios Ivaí e Iguaçu; a Bacia do Uruguai com 177.786 km² e a do Sudeste com 223.452 km² que tem como rios mais importantes o Iguape, o Itajaí e o Jacuí (5).

No Rio Grande do Sul, segundo Fortes (6), a hidrografia é representada por rios de regime pluvial e está distribuída por duas grandes bacias, a Bacia do Rio Uruguai e a Bacia do Sudeste. Conta também com grande número de lagoas e lagunas; destacam-se as lagoas dos Patos e Mirim ligadas ao Oceano.

A Bacia do Rio Uruguai tem no Estado 149.183 km²; em linhas gerais, está separada da Bacia do Sudeste pela Serra Geral. Engloba assim, todos os afluentes do Rio Uruguai entre os quais se distinguem o Rio da Várzea, o Passo Fundo, o Socorro, o Guarita, o Turvo, o Piratini, o Ibicuí, o Quaraí e outros.

“Os rios que convergem para o Uruguai seguem duas direções gerais. Enquanto o Uruguai ocupa a parte Norte do Estado, desde suas nascentes até a foz do Peperi-Guaçu, seus afluentes têm a direção geral sul-norte; quando o grande rio inflete para sudoeste, os rios que nele lançam suas águas tomam a direção leste-oeste.”

As barrancas do Rio Uruguai são bastante íngremes na parte norte, mas em direção ao sul vão baixando e às vezes se apresentam bastante espraçadas. A largura do rio também varia, entre 2.100 m nas partes mais largas e menos de 50 m nas mais estreitas (22 m a jusante de Marcelino Ramos). As margens são sempre revestidas de mata de galeria mais ou menos densa.

Durante o inverno, o vale do rio fica sujeito a densos nevoeiros provenientes da intensa evaporação e condensação nas partes frias. Somente nas cotas superiores a 300 m fica-se acima da cerração que permanece por boa parte do dia.

A Bacia do Sudeste tem uma área de 145.451 km²; tem grande importância para a economia do Estado em virtude da navegabilidade parcial de vários de seus principais afluentes. É constituída por todos os rios que direta ou indiretamente desaguam na lagoa dos Patos. Entre seus numerosos afluentes destacam-se o Jacuí, o Taquarí, o Gravataí, o Sinos, o Caí que levam suas águas pelo estuário do Guaíba à Lagoa dos Patos e por esta ao mar. Estes rios, mais o Vacacaí, são afluentes do Jacuí. Na parte mais meridional, a Bacia do Sudeste tem como principais afluentes o Jaguarão, o Piratini, o Canal de São Gonçalo e o Camaquã.

Vários dos rios da Bacia do Sudeste (área norte) têm a caracterização de rios de planalto, tendo perfís longitudinais encachoeirados; correm tumultuosamente entre vales profundos, formando verdadeiros **canyons**; oferecem grandes possibilidades energéticas. As margens são de alturas variáveis, cobertas de densa vegetação arbórea de galeria, com predominância da mata de araucária nas áreas mais altas. Às vezes apresentam grandes vales de intensa exploração agrícola (7).

A Região Sul (8), em sua quase totalidade, localiza-se abaixo do Trópico de Capricórnio, estendendo-se até os 33° de latitude sul. Fatores como o relevo de planaltos elevados e a circulação atmosférica própria dessas latitudes (ventos de Oeste), lhe permitem uma classificação climática sub-tropical, não havendo ainda quatro estações nitidamente distintas. Por sua vez, a faixa litorânea se distingue por um clima mais quente que permite o desenvolvimento da flora e agricultura tropicais.

A precipitação pluvial é bem distribuída ao longo do ano.

Tanto o regime térmico como o pluviométrico são influenciados pelas três massas de ar que atuam nas diferentes estações do ano. As amplitudes térmicas variam entre 8° e 9°, 11° e 13°, enquanto que o índice pluviométrico varia na região entre um mínimo de 1.250 mm e mais de 2.000 mm anuais, alcançando um máximo de 2.500 mm no Rio Grande do Sul junto à escarpa (chuvas de relevo).

O jogo das três massas de ar, a Polar Atlântica (Pa), a Tropical Atlântica (Ta) e a Tropical Continental (Tc), possibilitam, segundo o sistema de Köppen (com base nas médias de chuva e temperatura), o estabelecimento do tipo climático mesotérmico C; dentro destes termos o clima mesotérmico úmido (Cf) com variações entre quente (Cfa) e fresco (Cfb) (altitude).

As matas (9) que primitivamente abrangiam a quase totalidade da Região Sul, alcançando a parte norte do Rio Grande do Sul, podem ser divididas em dois grandes tipos florestais: o das aciculifoliadas ou mata de araucária e o das latifoliadas.

A mata de araucária (*Araucária angustifolia*) é o elemento que mais se distingue na fitofisionomia do Sul do Brasil. Em linhas gerais, estende-se do norte do Rio Grande do Sul até o Paraná e aparece recobrendo áreas imensas e contínuas. Seu surgimento está condicionado por determinadas condições de clima, relacionadas com relevo e altitude. Predominando em áreas de clima Cfb de Köppen (mesotérmico de verões frescos), a araucária evita os vales dos grandes rios escolhendo as áreas de planalto como seu habitat; por essa razão, no noroeste do Rio Grande do Sul ela atinge apenas a borda superior do Vale do Rio Uruguai. Neste Estado a araucária é encontrada a partir das altitudes de 300 a 400 metros.

Juntamente com a mata de araucária se desenvolve a mata latifoliada, variável de um local para outro. Assim é que, “enquanto no Paraná e Santa Catarina a imbuia (*Phoebe porosa*), a erva-mate (*Ilex paraguariensis*), várias espécies de canelas (*Nectrand sp.*) etc., são geralmente encontradas, no Rio Grande do Sul a primeira desaparece. Outras espécies também valiosas, como os cedros (*Cedrela sp.*), angicos (*Piptadenia sp.*), ipês (*Tecoma sp.*), passam então a predominar na sub-mata.”

A mata latifoliada ocupa apreciável área dentro da Região. Sob diferentes formas e apesar da grande devastação, recobre, até hoje, regulares extensões. Em muitas áreas, a mata latifoliada aparece intercalada com a mata de araucária, ocupando os solos mais férteis assim como os vales, revestindo as partes que não se prestam ao desenvolvimento da araucária.

O sub-tipo floresta latifoliada tropical úmida de encosta, é o mais preservado na Região Sul; esta preservação decorre de condições climáticas e características de solo e sua relação com a ocupação humana. Ocupa as íngremes vertentes das Serras do Mar e Geral, e apresenta-se quase tão rica e variada, como a da Amazônia, porém mais baixa. Em determinadas áreas, devido não às condições climáticas, mas a diferentes tipos de solo, a pujança dessa mata se reduz a uma variedade em que os troncos passam a ser delgados, com portes mais baixos, não ultrapassando, em média, a 10 ou 15 metros de altura. Como elemento característico aparecem vários tipos de palmeiras.

Outro elemento destacável na fitogeografia da Região Sul são os **campos limpos** que começam a noroeste do estado do Paraná formando as regiões dos chamados Campos Gerais e Campos de Guarapuava, Palmas e Clevelândia. Continuam para o sul, ocupando, em Santa Catarina especialmente Lages e São Joaquim. No Rio Grande do Sul, cobrem regulares áreas do nordeste e noroeste mas, a partir de Ijuí, começam a predominar, vindo a constituir a conhecida Campanha Gaúcha, que se estende por um relevo de suaves ondulações.

Na orla costeira notam-se as **formações litorâneas** com diferenciações; nas áreas rochosas de costões temos as bromeliáceas enquanto que a vegetação litorânea de áreas arenosas é a predominante; nestas, se distin-

guem dois tipos, o jundu, que cobre grandes extensões da costa e é constituído por indivíduos lenhosos que se agrupam de forma densa e emaranhada, não ultrapassando em geral, os cinco metros de altura. São numerosas as mirtáceas, solanáceas e leguminosas, além das espinhentas bromeliáceas e cactáceas.

O outro tipo diferencial é constituído pelos manguezais que ocupam as áreas lodosas (silte, argila e areia) bem mais restritas; tem como limite extremo o litoral catarinense. Os manguezais, numa caracterização geral, são constituídos por árvores de tronco fino, não muito altas e possuem folhas brilhantes e coriáceas.

Neste ambiente, em tempos históricos, as áreas mais elevadas são dominadas pelo Kaingáng. Sua preferência são as extensões do planalto, onde o clima é relativamente frio, onde domina a mata de araucária irrigada por numerosos cursos de água, que proporcionam recursos vegetais e animais satisfatórios. Caçador, coletor e agricultor incipiente encontram-no em lugares onde o campo e a mata se aproximam. Para reunir os variados recursos oferecidos pelo ambiente diversificado vemos-no movimentar-se dentro de um plano anual bem elaborado.

CARACTERIZAÇÃO DO GRUPO

O grupo indígena em estudo é conhecido, nos tempos antigos como Guaianá. “A partir de 1882 é denominado Kaingáng, termo introduzido por Telemaco Morocines Borba para designar todo o índio não Guarani dos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul; abrange os que antes eram conhecidos como Guaianá, Coroados, Bugres, Shokleng, Tupi, Botocudos, etc., enfim, todos os grupos que lingüística e culturalmente formavam o ramo meridional da Família Jê e que estão situados na longitude de 50° W, e entre 20 e 30° de latitude S.” (10)

Excetua-se naturalmente os Charrua já extintos naquela época.

“A língua Kaingáng ainda é considerada um membro do Jê Próprio por Nimuendaju, Lowie e Métraux. Loukotka também a punha no Jê até a sua classificação de 1935, quando lhe deu status independente. O uso de dados léxicos indica que ela é ao menos tão diferente do Jê Próprio como a maior parte dos outros componentes do Macro Jê. Henry (1935) também é de opinião que o Kaingáng deve ser separado do Jê (...). Apesar das aparentemente grandes diferenças léxicas é provável que o Kaingáng é distantemente aparentado a todas estas línguas – Jê, Mashacali, Camacán e Puri (Coroado). Embora as diferenças não sejam grandes, nem qualitativa nem quantitativamente, o Kaingáng parece mostrar uma semelhança um pouco maior com o Puri. Loukotka considera a família como apresentando intrusões Jê, e a maior parte das línguas constituintes como mostrando vestígios de Aruak ou Camacán.

“Algumas línguas Kaingáng parecem extintas.” (11) (Vejam-se também E. Schaden 1959 e Melati 1970) (12).

Segundo Tovar (13) “a maioria das línguas Kaingáng parece que subsiste ainda estendida pelos estados brasileiros do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo, com extensões registradas em Misiones (Argentina) e oriente do Paraguai.

“Elas ocupam uma região interior ao lado dos Jê Próprio, não como as outras divisões Macro Jê, uma região costeira.

“As subdivisões do Kaingáng são incertas e discutidas. Loukotka o divide em 10 línguas: quatro dialetos de Kaingáng, Kadurukré, Kamé, Wayaná, Ivitorokai, Ingain e Aweikoma. A classificação de Métraux adotada aqui é provavelmente baseada antes em grupos políticos e regionais do que em variações lingüísticas, mas não obstante dá a impressão de maior confiança. De acordo com ele, Cayurucré (Kadurukré) é uma metade; os Wayaná (Guaianá) eram os antepassados dos atuais Kaingáng; Ivitorocai e Ingain são sinônimos de Taven e Tain, Aweikoma um sinônimo do termo mais usual Shokléng. Havia aparentemente dois grupos de Wayaná, um falando o Tupi-Guarani, outro o ancestral do Kaingáng.”

A classificação de Métraux é a seguinte:

I. Kaingáng

A. São Paulo (Coroado)

1. Nyacfateitei

B. Paraná

C. Rio Grande do Sul

II. Shokleng (Sochré, Chocré, Xocren, Bugres, Botocudos, Aweicoma, Cauuba, Caahans, Caagua, Caaigua)

III. Taven

A. Tain

B. Ingain (Wayana, Guaianá)

1. Patte (Basa)

2. Chowa

3. Chowaca

C. Ivitorocai

D. Gualacho (Coronado)

1. Gualachi

2. Chiki

3. Cabeludo

IV. Dorin

(Bandos: Jahuaeteie, Venharo)

(Metades: Cayurucré, Votoro, Camé)

Possivelmente Kaingáng: Aricapu, Yabuti (14).

Na classificação das áreas culturais de Galvão (15) o Kaingáng é colocado na área cultural X, Tietê-Uruguai. “Área compreendida entre o Rio Tietê (São Paulo) e os territórios interiores do Paraná, Santa Catarina e a

fronteira setentrional do Rio Grande do Sul. Matas, predominância de araucária e formações campestres a oeste e ao sul.”

A população Kaingáng é estimada em 3 a 4.000 índios (...). “Atualmente podem ser divididos em Kaingáng do Estado de São Paulo (Penápolis e Tupã), pacificados em 1910; Kaingáng meridionais (Estados do Sul) e Xoklêng (Santa Catarina).” (16)

DISTRIBUIÇÃO

Em linhas gerais, a situação atual para os Kaingáng dos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Misiones (Argentina), segundo Métraux (17), é a seguinte:

Kaingáng do Estado de São Paulo

“No começo deste século (XX) havia cinco grupos de Kaingáng selvagens, conhecidos como Coroados entre os rios do Peixe e Aguapeí (Feio). Anteriormente havia também grupos Kaingáng no Baixo Tietê. Eles resistiram ao avanço dos brancos e continuamente assaltavam os operários que construíam a ferrovia de São Paulo a Corumbá. Em 1910, graças aos esforços do General Rondon e do Serviço de Proteção aos Índios, a paz foi estabelecida e muitos Kaingáng se localizaram ao redor dos postos do Governo criados para eles perto do Rio Aguapeí (Feio). Horta Barbosa (1913, p. 24) (a), que era um dos inspetores do Serviço de Proteção aos Índios, estimou em 500 o número de Kaingáng naquela região. Os Kaingáng de São Paulo eram também conhecidos como Nyacfateltei (Nyakfã-d-ag-téie, “os que usavam longos cabelos frontais”).”

Kaingáng do Estado do Paraná

“Os Kaingáng que agora estão estabelecidos ao redor de Palmas, no Estado do Paraná, vieram da região entre os rios Iguazu e Uruguai. Em 1933, viviam em duas aldeias perto de Palmas: Toldo das Lontras, sobre o rio do mesmo nome, e Toldo de Chapecó, na região de Xanxerê. De acordo com Baldus (1935) (b), a população da primeira aldeia era de 108, e a da segunda era um pouco maior, mas não se sabe exatamente quanto. Nas fontes mais antigas, os Kaingáng de Palmas eram designados com o nome de Kamé, devido a uma de suas subdivisões.”

Kaingáng de Santa Catarina - (Shoklêng, Socré, Botocudos, Aweikoma).

“Os Kaingáng nômades ou seminômades que habitavam Santa Catarina, desde o Rio Timbó até as florestas da Serra do Mar, e do Rio Negro até o Rio Uruguai, são mais conhecidos como Bugres, um termo pejorativo dado por seus inimigos, os colonizadores brancos, ou como Shoklêng ou como Botocudos de Santa Catarina, por causa dos seus botoques de madeira. Nimuendaju os chama de Aweikoma, uma palavra de sua língua que significa “índio”. Ainda que difiram culturalmente dos Kaingáng do Paraná (Baldus, 1937c) (c), há pouca dúvida de que pertencem à mesma família lingüística, apesar de que o seu dialeto não é facilmente entendido pelos Kaingáng de Palmas.

“Durante todo o século XIX, os Aweikoma-Kaingáng de Santa Catarina opuseram-se obstinadamente à invasão dos colonos alemães e brasileiros. Eles eram constantemente perseguidos por caçadores profissionais de índios, os famosos **bugreiros**, até que o Serviço de Proteção aos Índios interveio em seu favor. Muitos deles se estabeleceram na Reserva de Duque de Caxias (Município de Dalbergia), perto da confluência dos rios Plate e Itajaí do Norte. Em 1930 a Reserva consistia em 106 pessoas. Outro pequeno grupo de Kaingáng foi notado em 1935 em São João, ao sul de Porto União.”

Kaingáng do Rio Grande do Sul

“Os Kaingáng que habitavam o norte do Rio Uruguai, desde a foz do Rio Peperiguaçu até o Rio das Canoas, e aqueles que moravam entre o Rio das Canoas e o Rio Pelotas eram diferentes dos Aweikoma, apesar de não ser muito segura a demarcação entre Kaingáng-Coroado e Botocudo. Os Kaingáng da margem norte do Rio Uruguai eram os mesmos, ou parentes muito próximos dos grupos que tinham suas aldeias entre a Serra Geral, o Alto Rio Uruguai e as Sete Missões.

“Em 1850 os missionários jesuítas fundaram três aldeamentos para os Kaingáng do Alto Uruguai: Nonoai, Campo do Meio e Guarita. Os índios de Nonoai totalizavam 400; os de Campo do Meio, 90. As missões dos jesuítas duraram pouco. Nonoai, entretanto, foi restaurada em 1872 com 300 Kaingáng que, no final do século, foram quase totalmente absorvidos pela população rural local. De acordo com Von Ihering (1895, p.40) (d), seis aldeamentos de Kaingáng existiam em 1864 no Estado do Rio Grande do Sul, com uma população total de cerca de 2.000. Em 1880 estavam grandemente reduzidos. No mesmo período os Kaingáng selvagens eram notados entre os rios Taquari e Caí. Hoje seus aldeamentos ficam entre Inhacorá (Nucorá) (54°15' long.W) e Lagoa Vermelha (51°30' long.W).”

Kaingáng de Misiones, Argentina

“No fim do século XIX, perto de 60 Kaingáng moravam no território Argentino de Misiones na encosta leste da Serra Central, a 3 milhas (5 km.) da cidade de San Pedro, perto do Rio Yaboti. De acordo com Ambrosetti (1895, p. 307) (e), esses índios eram conhecidos na região como Tupi, tinham vindo de Palmas ou do Rio Grande do Sul, atravessando o Alto Rio Uruguai. Poucos anos mais tarde (1902), alguns retornaram ao Brasil.”

Para Santa Catarina veja-se também Coelho dos Santos 1973 (18).

ASCENDENTES

Para os Guaianá, possíveis antepassados dos atuais Kaingáng, damos as informações de Teschauer, Serrano e Métraux.

Segundo Teschauer (19) “As notícias que sobre os Guaianá existem, alcançam o último quartel do século XVI. **Gabriel Soares** (...), descreve os Guaianá, entre Angra dos Reis e Cananéia (...), como índios simples, não maliciosos nem falsos e facilmente contentáveis, vivendo da caça, pesca e frutos silvestres. (...) Nunca abandonavam seu território para guerrear outras tribos,

riem as procuravam nos seus toldos, não sabendo combater no mato, mas sim em campo aberto onde moravam. (...)

“Simão de Vasconcelos menciona-os também na sua crônica e observa que, obrigados pelos portugueses, se retiraram para o sul.

“De fato, encontramos-os, um pouco antes de meados do século XVII, no curso superior do Uruguai ao norte do nosso Estado do Rio Grande do Sul (...), distinguidos dos Gualacho que aparecem sobre as margens do Iguçu.

“(…) Sua língua era diferente do Guarani.

“Um século mais tarde, no XVIII, ambas as tribos Gualacho e Guaianá são identificadas pelo historiador Lozano. (...)”

“Ao estudarmos agora a história moderna dos Guaianá nos autores contemporâneos, veremos que as notícias saem mais ricas, deixando, porém, muito a desejar em clareza. Uns os classificam entre os Tupi, outros entre os Tapuia ou Jê, (...).

“Num ponto todos concordam, e é que os Guaianá, os hoje chamados Kaingáng e em algumas regiões também conhecidos por outros nomes, como Coroados ou Bugres no Rio Grande do Sul, Kamé em São Paulo, Xocré no Paraná e Socré em Santa Catarina se têm conservado nestes Estados do Sul e desde meados do século passado também na região missioneira da República Argentina.” (20)

“Quase na mesma região onde no século XVII deixamos os Guaianá no Rio Grande do Sul, encontramos-os com o nome de Kaingáng em meados do século XIX.” (21)

Segundo Serrano (22), os Guaianá “ocupavam o Uruguai Superior, estendendo-se sobre grande parte dos estados meridionais do Brasil, grande parte do território de Misiones, ambas as margens do Uruguai até acima de Yapeyú. Interrompendo esta ampla distribuição geográfica dos Guaianá, intercalavam-se núcleos de tribos Tupi-Guarani, ora como ilhotas, ora como cunhas étnicas.

“Os Tupi-Guarani, como o supõe Métraux (f), teriam invadido as margens brasileiras em época relativamente recente.” (23)

“Os Guaianá de Misiones foram conhecidos com o nome de Gualache, Gualachí e Guañaná. Com o mesmo nome eram conhecidos os do Estado de Santa Catarina, onde também recebiam o nome de Gualaco ou simplesmente o de Guaianá. Os Guaianá das cabeceiras do Uruguai receberam o nome de Pinaré.

“São também Guaianá os Coroados, os Tupi de Azara, os Kaiguá, os Caaro e afins e os Chovaca das margens do Piquiri.

“Os Guaianá são os antepassados dos atuais Kaingáng que ainda vivem no Brasil Meridional sob distintos nomes. Assim, os Kaingáng dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul são designados com os nomes de Socré ou Shokleng, de Kamé ou de Bugres e também com o de Coroados.

“Os Guaianá são os Tapuia dos primeiros cronistas e viajantes.” (24)

- a) **“Os Guaianá** se estendiam desde o leste do Rio Paraguai até o mar. Os dos Campos Gerais do Estado do Paraná eram chamados de **campeiros** pelos jesuítas.

“Os Guaianá ou Gualachi entre os rios Paraná e Uruguai desde o sul de Misiones até o Iguaçu.

“Os Bate, os Chova são tribos Guaianá do Estado do Rio Grande do Sul, ao sul do Rio Uruguai.

“Os Pinaré ocupavam as cabeceiras do Uruguai onde existem bosques de araucária de cujos frutos se alimentavam.” (25)

- b) **Os Caaró e afins** “Entre os rios Uruguai, Ijuí, Ibicuí e a serra do Tape no Rio Grande do Sul, viveram numerosas parciaisidades de índios, cuja nação não se nomeia nos documentos, mas evidentemente são Guaianá.

“As mais importantes são os Caaró, os do Levi, os do Ijuí, os de Caazapamini, os do Piratini e os do Ibicuí. Todas elas eram de costumes semelhantes, aparentadas entre si, rudimentarmente agricultoras, não antropófagas e falavam uma língua diferente do Guarani. Formavam um núcleo étnico homogêneo, para o qual crio a designação de **Caaró e afins**. Caaró é uma região que, como a de Ijuí, se fez famosa na história das missões jesuíticas (g).

“Parece que os índios de Concepción e regiões próximas de Misiones correspondem a este núcleo étnico, bem como os do Rio Acaraguá, umas sete léguas acima de San Javier, onde em 1630 se fundou a redução de Asunción. Também parece pertencer aos Caaró e afins a tribo de Guayremá que ocupava uma série de pequenas ilhas do Rio Uruguai, um pouco abaixo de Yapeyú. No entanto, o Cacique Guayremá estava casado com uma charrua e seus filhos conservavam os costumes fúnebres desta nação, o que faz pensar que fossem Guenoas e não Guaianás.” (26)

- c) **Os Tupi de Azara** “Na ampla região compreendida entre o Paraguai e o Atlântico, incluindo Misiones e Santa Catarina, e também em grande parte do Rio Grande do Sul, viveram pequenos grupos étnicos, de uma cultura bastante rudimentar, porém correspondente à desenvolvida pelos Bugres e Kaingáng.

“Geralmente se lhes chamou Tupi. Deles se lê em Declaraciones y Resoluciones Soberanas de 1803: vagavam “nos bosques de nossa fronteira das Missões Guarani ao longo de uma distância de oitenta léguas para o norte, desde as cabeceiras do Piratini sobre nosso departamento de São Miguel, e se internam muito nos domínios do Brasil em direção ao Rio Curitiba ou Iguaçu às primeiras vertentes do Yaquy e Igaí (62, pág. 72) (h).”

“Tupi não é nome de nação senão alcunha dada pelos Guarani a povos culturalmente inferiores a eles.

“Segundo Morínigo (82, pág. 64) (i), para os Guarani do Brasil eram Tupi, não uma nação nem uma raça, mas sim todas as nações não Guarani com quem mantinham rivalidades. Para os Guarani do Paraguai e das missões jesuíticas, eram Tupi principalmente os índios Kangáng, seus tradicionais inimigos, que, aliados dos portugueses de São Paulo, lhes faziam a guerra com o objeto de reduzi-los à escravidão. (...)

“Na atualidade os Guarani dão este nome (Tupi) aos Kaingáng do Paraná.” (27)

“Azara (5-II pág. 41) (j) descreve estes índios que ao tempo de suas viagens viviam em pequenos grupos dentro dos bosques a leste do Rio Uruguai, na altura do paralelo 27°23'. Sua cultura material corresponde exatamente aos Bugres e Kaingáng de São Paulo.” (28)

Complementando o texto, diz Métraux (29): “Não há nenhum detalhe, na pequena descrição de sua cultura fornecida por Azara, que não se enquadre nos modernos Kaingáng: agricultura, tonsura, panos de fibra, colares de conchas, arcos, etc. Ainda mais que os modernos Guarani aplicavam o nome de Tupi aos Kaingáng de San Pedro no território argentino de Misiones (Ambrosetti, 1895, pág. 305) (k).”

“É possível que esses Tupi tenham sido os antigos Jê do litoral brasileiro, acantonados no ocidente pela pressão dos conquistadores. Descarto a possibilidade de que fossem os descendentes dos antigos Guaianá do nosso território, que não eram antropófagos. Entretanto seus parentes de mais ao norte, entre eles os Botocudos, sim, o foram. Alvear (1, pág. 57) (l) recolheu uma tradição segundo a qual os índios das proximidades de Cananéia e Santa Catarina, fugindo aos primeiros descobridores do Brasil, se internaram, recostando-se em número de 60.000 sobre o Rio Uruguai.” (30)

- d) **Os Kaiguá** “Viviam em pequenos núcleos entre os rios Paraná e Paraguai no Guairá. O P. Hervás (45, pág. 196) (m), inclui entre esses mesmos Kaiguá aos Kaiguá, que viviam próximo às nascentes do Uruguai e que certos mapas jesuíticos localizam ao sul do Rio Pelotas e a leste dos Tape. Techo indica-os como província dilatada que se estendia entre os Tape e o Oceano Atlântico.” (31)

“Por algumas referências documentais indiretas do estudo de sua cultura material, deduz-se que os Kaiguá (não Guarani) do Guairá e do Estado do Rio Grande do Sul eram Tupi no sentido de Azara.” (32)

Segundo Métraux (33), “Estes índios aparecem pela primeira vez na literatura sob o nome de Guaianá (Goianá, Goaianaz, Guayná, Mayannaz, etc.). Staden (1925, parte 2, capítulo 3) (n) menciona-os na capitania de São Vicente. Documentos antigos indicam-nos no planalto de Piratininga e na região onde foi fundada São Paulo. De acordo com Soares de Souza (1851, pp. 90-100) (o) eles eram os senhores de toda a costa do atual Estado de São Paulo, desde Angra dos Reis até Cananéia. Realmente eles dividem a praia com os Tupinikin de língua Guarani. O cronista português descreve-os como um povo não-canibal, com disposições mais pacíficas que os Tupinambá, vivendo em campo aberto e evitando a floresta onde eram derrotados pelos seus vizinhos Tupinambá. Tebyreçá, que desempenhou papel tão importante na primitiva história de São Paulo, foi um Chefe Guaianá. O aldeamento de Pinheiros, perto da antiga São Paulo, foi formado por índios daquela tribo. Como a toponímia dessa região é Guarani, alguns autores consideram os Guaianá como uma tribo Tupi-Guarani. Mesmo que seja possível que os Guaianá de Piratininga falassem tupi, há pouca dúvida de que a maioria dos Guaianá pertenciam a

uma família diferente e eram os ancestrais dos modernos Kaingáng. No último século, o nome Guaianá era ainda aplicado no Estado de São Paulo a um grupo de 200 Kaingáng que estavam estabelecidos em 1843, perto de Itapeva. (Saint-Hilaire, 1830 - 51, 2:439-461; Machado de Oliveira, 1846, pp. 248-254) (p).

“O cronista Rui Díaz de Gusmán (1914, p. 14) (q) fala de Guaianá, Pattes (Basas?), Choua e Chouaca, que falavam línguas aparentadas e tinham seu hábitat junto ao Rio Negro e Rio Piquiri.

“Lozano (1873-74, 1:422) (r) chama Guañaná, Guaianá ou Gualacho os não-guarani “que viviam junto ao Rio Iguazu e se estendiam até o Atlântico”. Sua descrição da cultura dos Guaianá do Rio Iguazu deixa pouca dúvida de que esses Guaianá eram os modernos Kaingáng, ainda mais que a única palavra de sua língua que ele menciona, é um termo Kaingáng (alma “acupli”; “vaicupli” moderno).

“Azara (1904, pp. 404-407) (s) divide os Guaianá em dois grupos não aparentados. O primeiro estendia-se pelo oeste do Rio Uruguai desde a região de La Guayra até uma fronteira indeterminada ao norte. Esses Guaianá, que não falavam o guarani, praticavam a sangria, usavam longos arcos e faziam alguma plantação, eram certamente idênticos aos Kaingáng, que agora ocupam o mesmo território e apresentam os mesmos traços culturais enumerados por Azara.

“Os outros índios Guaianá descritos por Azara falavam guarani e viviam na margem direita do Rio Paraná, desde o Rio Caraguarapé até o Rio Mondai, e pelo esquerdo desde Corpus até o Rio Iguazu. Os descendentes desses Guaianá de fala guarani moravam no começo deste século perto da Vila Azara, sobre um arroio chamado Pirá-pytá. Eles negavam qualquer conexão com os Kaingáng, apesar de Ramón Lista (1883) parecer tê-los incluído entre os últimos. (Vogt, 1904, pp.216-218) (t).

“Ao norte desses Guaianá de fala guarani, em ambos os lados do Rio Paraná, vivia uma subtribo Kaingáng Ingain (Tain) ou Ivotirocay, em homenagem ao riacho (um tributário ocidental do Rio Paraná), no qual tinham seu alojamento principal. Seus bandos estavam espalhados desde o riacho Ivotirocay até as vizinhanças das quedas de La Guayra. Seu nome, Tain, sugere afinidades bem chegadas, ou identidade, com os Tayen, que viviam na mesma região entre os Rios Paraná, Piquiri e Itatu. Esses Ingain ou Taven são os índios que Lista (1883) e Martinez (1904) descrevem como Guaianá. (Com referência à questão Guaianá, vide Ihering, 1904 a, pp.23-24; Sampaio, 1897; Martinez, 1904; Vogt, 1904, pp. 352-376) (u).

“No princípio do século, grupos de Kaingáng podiam ser encontrados no vasto território do Estado do Paraná entre os rios Iguazu e Paranapanema, mas em épocas recentes eles não estiveram localizados nas vizinhanças de nenhum destes rios, sendo, entretanto, bastante numerosos ao longo dos Rios Tibagi e Piquiri. Os Kaingáng que viviam entre o Rio Cinzas e o Rio Tibagi, chamavam-se a si próprios de Nyacfateitei; achavam-se separados de índios

intimamente aparentados, separação essa feita pelo Rio Tibagi, e tais índios eram seus inimigos ferozes.

“Os nomes Votoro, Kamé e Kayurukré, dados aos grupos Kaingáng de Guarapuava e Palmas, são simples denominações referentes a metades ou subdivisões em classe e não representam - como há muito se acreditava - bandos ou subtribos independentes. Os Dorin, que viveram no rio do mesmo nome, e os Taven (vide acima), cujo habitat era limitado pelos rios Paraná, Piquiri e Itatu, eram verdadeiros subgrupos Kaingáng diferentes das subtribos da região de Guarapuava.

“Os primeiros colonizadores dos campos de Guarapuava encontraram aquelas planuras, em 1810, inteiramente ocupadas pelos Kaingáng. Esses índios foram colocados em aldeias sob o cuidado do Padre das Chagas Lima, que escreveu o primeiro relato, in loco, dos mesmos. A fim de evitar os atritos constantes entre os Kaingáng e os primeiros colonizadores, o Governo Brasileiro fez várias tentativas de localizá-los em aldeamentos. Em 1855-56, os núcleos de São Pedro de Alcântara, São Jerônimo e Jataí foram fundados para os mesmos no Rio Tibagi. Entretanto, muitos grupos Kaingáng permaneceram independentes nas florestas entre os rios Piquiri, Ivaí superior e Iguaçu.

“Um recenseamento dos Kaingáng da região de Guarapuava, levado a efeito em 1827 pelo Padre das Chagas Lima (1842, p. 62) (v) revelou: 152 Kamé; 120 Votoro; 400 Dorin; 60 Shocren e 240 Taven. Em 1905, Koenigswald (1908 a, p.47) (w) calculou os Kaingáng do Estado do Paraná em cerca de 2.000.”

Coroados - “Desde o século XVIII até os dias atuais, os Kaingáng de São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul têm freqüentemente sido designados como Coroados ou Coronados, em virtude de suas tonsuras tipicamente franciscanas, um penteado que somente abandonaram nos últimos anos. Este termo infeliz é responsável pela confusão entre Kaingáng-Coroados e os Puri-Coroados, que aparecem como não sendo lingüisticamente aparentados.”

Coronado, Gualacho e Caaguá - “Lozano (1873,1:69) (x) usa o nome de Coronados para os índios das planícies abertas ou Campos dos Camperos, do Guarayru, do Cayyu, dos Cabeludos e dos Coronados entre os rios Huibay (Ivaí) e Iguaçu. Estes Coronados que eram certamente Kaingáng, eram os mesmos que os Gualacho (Gualachi), Chiqui, e Cabeludo, que viviam na mesma região. Em realidade, o próprio Lozano considera esses nomes como sendo sinônimos de Guañaná (i. é, Guaianá). Nas **Cartas Anuas** de 1628 (Cartas Anuas, 1927-29, vol.20, pág. 344), os Gualacho que não falavam o Guarani viviam a 4 dias de viagem da Missão de São Paulo, isto é, na Bacia do Rio Tibagi, bem no coração da região dos Kaingáng. Da mesma forma, os Caaguá, Caaiguá (habitantes da Floresta) dos jesuítas, que erravam entre os rios Paraná e Uruguai, nas proximidades de Acaraí, na região de La Guayra, eram, sem dúvida, representantes da subfamília dos Kaingáng. Os mapas dos jesuítas indicam outros Caaguá na região do Tape (Estado do Rio Grande do Sul), uma zona onde os grupos Kaingáng viveram até o século XIX.”

BIBLIOGRAFIA

1. Geiger 1959:72
2. Fortes 1959:222
3. Fortes 1959:134 ss.
4. Fortes 1959:222-223
5. Cardoso 1966:48
6. Fortes 1959:254-257
7. Fortes 1959:284 ss.
8. Magnanini 1959:74
9. Romariz 1959:76
10. Métraux 1963 I:445
11. Mason 1963 VI:291
12. Schaden 1959:103 ss.
Melatti 1970:45
13. Tovar 1961:101
14. Mason 1963 VI:292
15. Galvão 1960:37
16. Galvão 1960:37
17. Métraux 1963 I:448-450
18. Coelho dos Santos 1973
19. Teschauer 1929:341-343
20. Teschauer 1929:345-346
21. Teschauer 1929:347
22. Serrano 1936:38
23. Serrano 1936:39
24. Serrano 1936:38-39
25. Serrano 1936:39-40
26. Serrano 1936:53-54
27. Serrano 1936:57-58
28. Serrano 1936:59
29. Métraux 1963 I:448
30. Serrano 1936:61
31. Serrano 1936:62
32. Serrano 1936:59
33. Métraux 1963 I:445-448

a - **Horta Barbosa, Luiz Bueno**

1913 - **A pacificação dos Caingangs paulistas; hábitos, costumes e instituições desses índios.** Rio de Janeiro.

b - **Baldus, Herbert**

1935 - Sprachproben des Kaingangs von Palmas. **Anthropos** vol. 30: 191-202.

c - **Baldus, Herbert**

1937 - O culto aos mortos entre os Kaingáng de Palmás. In **Ensaio de etnologia Brasileira.** -Brasiliana. Bibl. Pedag. Brasil., ser. 5ª, Vol. 101:29-69.

d - **Ihering, Hermann von**

1895 - A civilização pré-histórica do Brasil meridional. **Rev. Mus. Paulista**, vol. 1:34-159.

e - **Ambrosetti, Juan Bautista**

1895 - Los índios Kaingangues de San Pedro (Misiones) con un vocabulario... **Rev. Jardín Zool.**, Vol. 11, ent. 10:305-387.

f - **Métraux, Alfred**

s. d. - Migrations historiques des tupís-guaraní. **Jour. de la Soc. des Americanistes de Paris**, tomo XIX:1.

g - **Blanco, José Maria**

1929 - **Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque Gonzalez de la Santa Cruz, Alonso Rodrigues y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús - Mártires del Caaró e Ijuhi.** Buenos Aires.

- h - **Lastarria, Miguel**
 1914 - **Colonias Orientales del Río Paraguay o de la Plata.** Tomo III de Documentos para la Historia Argentina, publicados por la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- i - **Morínigo, M. A.**
 1935 - La voces guaraníes del Diccionario Académico. **Boletín de la Academia Argentina de Letras**, tomo III enero-marzo. Buenos Aires 1935. Tirada aparte.
- j - **Azara, Felix**
 1923 - **Viajes por la América meridional.** Ed. Calpe. Barcelona.
- k - **Ambrosetti, Juan Bautista**
 1895 - Los índios Kaingangues de San Pedro (Misiones) con un vocabulario... **Rev. Jardín Zool.**, vol. 11, ent. 10:305-387.
- l - **Alvear, Diego de**
 s. d. - **Relación geográfica e histórica de la provincia de Misiones.** In Angelis, tomo IV.
- m - **Hervás, Lorenzo**
 1800 - **Catalogo de las lenguas.** Madrid, vol. I.
- n - **Staden, Hans**
 1925 - **Warhaftige historia und Beschreibung eyner landtschafft der wilden nacketen grimmigen menschfresser leuthen in der Newenwelt America gelegen.** Facsimile of original 1557 ed. Frankfurt am Main.
- o - **Soares de Souza, Gabriel**
 1851 - Tratado descriptivo do Brasil em 1857. **Rev. Inst. Hist. Geogr. Brazil.**, Vol. 14:350-352; Vol. 15:1-423.
- p - **Saint-Hilaire, Augusto de**
 1830-1851 - **Voyages dans l'intérieur du Brésil. I partie: Voyage dans les provinces de Rio de Janeiro et de Minas Geraes... (1830-33). II partie: Voyage dans le district des diamans et sur le littoral du Brésil... (1830-33). III partie: Voyage aus sources du Rio de S. Francisco et dans la province de Goyaz... (1847-48). IV partie: Voyage dans les provinces de Saint-Paul et de Sainte-Catherine... (1851).** Paris.
- **Machado de Oliveira, José Joaquín**
 1846 - Sobre as aldêas de indios da Província de S. Paulo, desde o seu começo até a actualidade. **Rev. Trim. Hist. Geogr. Brasil.**, vol. 8:204-254.
- q - **Gusmán, Rui Diaz de**
 1914 - La Argentina. Historia de las provincias del Río de la Plata. **An. Bibl.**, vol. 9.
- r - **Lozano, Pedro**
 1873 -1874 - **Historia de la conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán.** Biblioteca del Río de la Plata, Andres Lamas ed., 5 vols. Buenos Aires.

- s - **Azara, Felix de**
 1904 - Geografía física y esférica de las provincias del Paraguay y misiones guaraníes. **An. Mus. Nac. Montevideo**, Sec. Hist. Filo., Vol. 1.
- t - **Vogt, P.F.**
 1904 - Die Indianer des Obern Paraná. **Mitt. Anthrop. Gesell. Wien**, vol. 34 (ser. 3, vol. 4): 200-221, 353-377.
- u - **Ihering, Hermann von**
 1904 - Os Guayanãs e Caingangs de São Paulo. **Rev. Mus. Paulista**, vol. 6:23-44.
- **Martinez, Benigno F.**
 1904 - Os índios Guayanãs. **Rev. Mus. Paulista**, vol. 6:45-52.
- **Vogt, P. F.**
 1904 - Die Indianer des Obern Paraná. **Mitt. Anthrop. Gesell. Wien**, vol. 34 (ser. 3, vol. 4): 200-221, 353-377.
- v - **Chagas Lima, Padre Francisco das**
 1842 - Memória sobre o descobrimento e colonia de Guarapuava. **Rev. Trim. Hist. Geogr. Brasil**, vol. 4:43-64.
- w - **Koenigswald, Gustav von**
 1908 - Die Botokuden in Südbrasilien. **Globus**, vol. 93:37-43.
- x - **Lozano, Pedro**
 1873-1874 - **Historia de la conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán**. Biblioteca del Rio de la Plata, Andres Lamas, ed., 5 vols. Buenos Aires.

CAPÍTULO III

TIPO FÍSICO E TRAÇOS DE PERSONALIDADE

TIPO FÍSICO

Os poucos dados biológicos existentes sobre o Kaingáng nos revelam um índio com características mongolóides, pele parda acentuada, estatura mediana, porte bem proporcionado.

Para os antigos Guaianá descritos por Serrano, encontramos, entre os observados por Azara, um índio bem proporcionado, de estatura não inferior à do espanhol, de pele clara e olhos azuis (1). Referindo-se especificamente aos Kaiguá, diz o autor:

“Eram fisicamente bem proporcionados, porém havia entre eles muitos contrafeitos. Tinham o nariz chato, que mais parecidos são, diz Lozano, aos macacos que a outros homens. A cor da pele era mais clara que a dos Guarani e as mulheres, diz Techo, eram diferentes das européias apenas neste caráter.” (2)

Teschauer (3), século XIX, caracteriza-os como “de estatura mais que mediana, quase esbeltos, o corpo e os membros bem proporcionados. O rosto é antes oval do que largo, os olhos pretos brilham e movem-se inquietos. A cor da pele mais ou menos escura, segundo a região, campo ou mato, onde vivem, e tem um pouco da cor de cobre.”

“As índias são belas e de carnes generosas.” (4)

Para o mesmo século diz Mabilde (5): “Os Coroados, em geral, são de estatura mediana, encontrando-se não obstante entre eles alguns de estatura meio regular. Raras vezes se acha entre eles um indivíduo de estatura elevada a que se possa chamar grande. As mulheres também em geral são mais baixas do que os homens.”

“No entanto as crianças (...) tornam-se indivíduos adultos de saúde e vigor notável, não possuindo, ainda assim, a robustez que, em geral, têm os indivíduos da raça branca, o que devemos atribuir aos alimentos pouco nutritivos de que usam.” (6)

“Os Coroados têm a pele de cor amarelo-avermelhada, que se assemelha à do mulato escuro, mas muito mais clara do que a do cabra. Essa cor é muito uniforme entre esses indígenas, e não tenho encontrado um só nas matas que tivesse uma cor mais escura ou mais clara do que os outros. Tal cor, apesar de sua uniformidade notável, parece não ser constante em outras circunstâncias, porque a uniformidade desaparece insensivelmente quando os Coroados vivem nos campos, depois de catequizados; principalmente quando eles ocupam-se de lavoura, escurece mais a alguns a cor da pele, tornando-se de uma cor de cobre

amarelada mais definida. Os filhos que nascem de pais nessas circunstâncias são igualmente de cor mais carregada ou escura do que aqueles que nascem nas matas de pais ainda no seu primitivo estado de vida.

“Os Coroados em geral são bem feitos de corpo, proporcionalmente à sua estatura. Seus músculos são mui aparentes; mas, apesar de parecerem robustos, não possuem aquela força muscular que passa como proverbial entre os Bugres, de que tanto falavam os primeiros povoadores dos sertões (...).

“(...) sua força em geral não passa de medíocre, sendo, quando muito, regular.

“Os Coroados, quer homens, quer mulheres, têm os pés pequenos e estes não apresentam aquela largura disforme na ponta que têm os pés dos homens da raça branca, desde que usem andar descalços como os índios. (...)

“Singularmente contrasta com a beleza (se assim podemos chamar) do pé pequeno o pouco desenvolvimento da barriga das pernas dos Coroados. Esta é em geral mui fina e de igual grossura desde pouco acima do tornozelo até a articulação do joelho, e isso tanto na mulher como no homem.

“As mãos igualmente são pequenas e em geral bem proporcionadas, principalmente nas mulheres.

“O rosto desses indígenas é redondo; as maçãs do rosto são um tanto salientes; o nariz em geral é largo e um tanto deprimido; a boca é grande e os lábios são reforçados sem por isso serem mui grossos. As mulheres em geral tem aquelas partes do rosto muito menos desenvolvidas do que os homens. Entre elas encontram-se algumas, cujas feições podem ser consideradas bastante regulares, tornando-as mesmo parecidas com indivíduos da raça branca, de sorte que em alguns casos a sua ascendência poderia ser considerada problemática e elas tidas como mestiças, se não fosse aquela grande identidade e uniformidade na cor que é típica entre esses indígenas.

“Também é mui diverso nesses índios o ângulo facial ou frontal, cumprindo dizer que por este lado eles têm sido pouco estudados. Os olhos são enviesados, isto é, as linhas dos olhos em vez de horizontais são oblíquas, sendo as oblíquas deprimidas no ponto em que se encontram no nariz e levantadas na sua extremidade exterior, formando assim um ângulo, cuja abertura fica voltada para o lado oposto. Esta obliquidade dos olhos, posto que geral e característica, depara-se debaixo de vários ângulos, uns maiores, outros menores, mas sempre é bastante visível para que não possa escapar à atenção de uma pessoa observadora.

“Tanto os lineamentos gerais do rosto como a estatura geral e formas corporais dão aos Coroados uma aparência mongólica tão aproximada, que o indígena coroadado e o mongol parecem pertencer a uma só e mesma raça, podendo esta identidade assaz marcada de feições fazer supor que os índios coroados são descendentes da raça mongólica (...).

“Os índios coroados têm os cabelos da cabeça muito pretos, finos, lisos, luzidios e mui abundantes; mas os cortam de maneira a figurar uma rodilha de cabelo enfiada numa cabeça calva.” (7)

“Os Coroados têm os órgãos visuais de uma excelência extraordinária, e os órgãos auditivos e o olfato de uma acuidade ainda maior.” (8)

“Qualquer cheiro estranho àqueles do mato é imediatamente percebido pelos Coroados.” (9)

“São dotados de uma excelente memória.” (10)

“Quando moças e até a época em que começam a ter filhos, as coroadas têm os seios bem formados e proporcionados. Mas esta formosura é de pouca duração e desaparece logo que começam a amamentar os filhos.

“Durante o tempo da amamentação das crianças a distensão dos peitos das mulheres coroadas tem lugar de modo extraordinário, chegando às vezes ao comprimento de doze polegadas (0,33m), representando a parte superior dos peitos um invólucro vazio, somente composto de pele dilatada para baixo, dando-lhe a forma de um saco cuja extremidade inferior próxima ao bico do peito tem uma pequena intumescência, como um saco apenas com um pouco de conteúdo na parte inferior. Depois de passado o tempo da amamentação, os peitos não se contraem mais (...).” (11)

Para Hensel (12), “Os Coroados são de estatura extraordinariamente forte e de construção vigorosa, porém, pode-se dizer, são pequenos em vez de grandes, alcançam no máximo altura mediana. As mulheres sempre são pequenas. Ambos os sexos se distinguem, como todos os índios, pelas suas mãos e seus pés pequenos. O cabelo é preto e rígido. Também os olhos são pretos ou bem castanhos, não se observa que sejam tortos. O rosto é largo e corresponde à cabeça redonda e algo grande. A testa é baixa, o nariz curto e largo, em alguns indivíduos menos largo e algo curvo, a boca larga. Os ossos da face são mais ou menos avançados, de modo que todo o rosto apresenta o tipo um tanto mongólico. Os dentes não são mais afiados que os dos brancos. A cor não é de nenhum modo vermelha, porém como café, bem queimado ou como couro curtido; em alguns principalmente nos mais jovens, ela é de cor do trigo amarelo escuro.”

Os Kaingáng descritos por Fischer (13), para a época contemporânea e especificamente para o Toldo de Inhacorá, “são de estatura média; a altura entre os homens varia entre 1,60 m. e 1,70 m. e entre as mulheres é um pouco menor. O corpo cor de bronze é atarracado, robusto e musculoso. A testa é baixa, os malares salientes, os olhos estreitos, muito afastados, pardo-escuros a pretos. O nariz largo, um pouco grosso e os lábios um pouco grossos, a boca grande como também as mãos e pés pequenos lembram acentuadamente o tipo mongol. Os dentes são brancos, fortes e sadios e ficam assim até a idade avançada. O cabelo é liso e teso, sua cor azul-preta brilhante. (...) O cabelo é denso e forte, mas limitado exclusivamente à cabeça. Em homens por vezes aparece também bigode bem fraco no lábio superior e em homens bem velhos por vezes alguma coisa como uma barba rala, fraca nas faces e no queixo, mas geralmente são apenas cabelos isolados no queixo. O cabelo da cabeça conserva a sua cor azul-escura até a velhice; só no caso de idade muito avançada finalmente se torna cinzento, respectivamente branco. As unhas das mãos e dos pés estão sempre aparadas.

“Os movimentos são rápidos, vivazes e flexíveis, sem causarem a impressão de felinos. Embora o seu modo de se portarem geralmente seja comedido quanto ao mais, a maneira de caminharem é tudo menos comedido, dir-se-ia antes que mais se movem com passos pequenos, rápidos do que caminham. Correspondentemente também se movem com relativa rapidez de um lugar para outro e podem percorrer distâncias bem consideráveis em tempo relativamente breve.”

Rambo (14) mostra os Kaingáng por ele observados como de estatura pigmóide. “Principalmente nos Kaingáng se acentua a grande uniformidade de caracteres raciais, sendo raros os casos discordantes. Ficamos surpreendidos com os traços flagrantemente mongóis evidenciados pelos Kaingáng: um rapaz da escola do Posto é um legítimo japonêsinho.”

TRAÇOS DA PERSONALIDADE

As diferentes facetas da personalidade e conduta do Kaingáng poderão ser observadas em vários aspectos deste estudo quando, de modo especial, abordamos relacionamento, matrimônio, chefia, autoridades, etc. Procuramos aí ressaltar as causas que transformam ou propiciam a transformação do proceder indígena e chegamos à conclusão de que também o Kaingáng é um indivíduo bom por natureza, mas sujeito a atitudes contraditórias face às situações em que é colocado, tanto dentro de seu grupo como em relação ao branco. Saliente-se ainda que seria difícil caracterizar um grupo indígena tomando em consideração os seus valores, como o foram pelos diferentes autores consultados.

Poderíamos, em síntese, caracterizar o Kaingáng dos séculos XVII e XVIII como um “índio de natural dócil, pacífico por natureza, e dado ao trabalho” contrapondo-se aos “bugres caracterizados como bárbaros e numerosos.” (15)

Para o século XIX, fazendo uma dupla contagem, teríamos duas facetas diferentes. Da soma de uns elementos teríamos um índio de caráter sóbrio, taciturno, mas observador entre estranhos (16), mais ou menos expansivo mas moderado no falar dentro do grupo (17) e bastante desconfiado (18). Corajosos e valentes nos combates, são capazes das maiores crueldades tornando-se maus, falsos, vingativos, rudes e oportunistas, agindo sem comiseração. Unidos entre si no que diz respeito ao interesse geral do grupo, são, entretanto, rivais entre si no tocante aos interesses da própria subsistência, tornando-se desconfiados, rancorosos e hostis: “A índole feroz dos indígenas coroados faz com que nos combates, entre si ou com outra nação indígena selvagem, se comportem com uma crueldade extraordinária. Em tais ocasiões são dominados por paixão tão sanguinária que, (...) não se lhes sugere outra idéia senão o extermínio sem piedade alguma das vítimas que caem em seu poder, nunca dando quartel a prisioneiros ou a inimigos vencidos, que sem pena são mortos a golpes de varapau.

“Só concedem vida às mulheres moças e às crianças (...).

“Estas mesmas crueldades praticam eles com a gente civilizada, quando, nas suas incursões ou correrias, podem assaltar de improviso alguma família. Neste caso seguem o mesmo sistema de matança.” (19)

Sua coragem está, porém, na razão direta de suas possibilidades, pois que, quando em luta desigual com o branco, na qual reconhecem a desproporção entre as armas de fogo e as suas, preferem às vezes abandonar a luta sem entretanto deixarem seus feridos ou mortos ao inimigo.

“Ainda mesmo debaixo do fogo mais vivo e mortífero, agarram-nos e os carregam consigo, incorrendo em risco de suas próprias vidas. De fatos dessa ordem tenho sido testemunha ocular.” (20)

São ao mesmo tempo muito cautelosos, aproveitando e considerando as condições para o ataque. São muito ardilosos e “interrogados sobre o motivo de arrancar os cabelos de todas as partes do corpo, responderam-me que o arrancar das pestanas tinha por fim poderem ver melhor e diferenciar os objetos de mais longe; e que não têm cabelos nas outras partes do corpo com o fim de fazer supor aos brancos que os assaltam que são todos moços, de pouca idade, e, assim os enganando, fazer com que eles os deixem aproximar-se mais, sem grande receio, de sorte que assim seja mais fácil aos Coroados atacar e matar os brancos seus inimigos. Também acreditam que o cabelo arrancado de todas as partes do corpo os torna mais corajosos e dá-lhes mais energia.” (21)

São medrosos quando diante das armas de fogo que desconhecem (22), têm muito medo da água, sendo considerados péssimos nadadores (23). Não eram ladrões como afirmam alguns autores (24) mas, antes, pedinchões como se pode comprovar por suas atitudes nas reduções (25). Apropriavam-se do indébito somente para satisfazer a fome no que não eram muito exigentes. Neste aspecto revelam certo egoísmo, pois não repartem com seus companheiros o alimento que conseguem. “À maneira de animais de rapina, nenhum deles deixa alguma coisa para o outro, ainda que esse esteja sofrendo a maior penúria. Mesmo ao Cacique não têm consideração. Se alguém dá um pão inteiro a um bugre, que mendiga, esperando que com isso todos se vão e repartem entre si, está enganado. Aquele que recebeu o pão se vai com o que lhe foi dado, continuando os outros a mendigarem. Quem quiser que algo seja repartido, deve fazer mesmo a distribuição, para livrar-se assim de todo o bando.

“Só por ocasião da caça de animais maiores repartem fraternalmente, já que os abateram em sociedade.” (26)

Embora Teschauer (27) caracterize os Kaingáng como um índio ciumento em relação às mulheres, com inclinação para hostilidades mútuas, inquieto, em razão dos ataques sofridos pelos paulistas e por isso quase incapaz de viver em paz com as outras tribos, pode-se ressaltar a brandura e a maleabilidade de seu gênio através do que se conseguiu na obra missionária (28) com as ressalvas que vemos na apreciação de Mabilde (29):

“Nos aldeamentos daqueles indígenas nesta província temos uma singular prova da influência da catequese sobre os Coroados com relação aos

misteres da religião cristã. Admira principalmente a facilidade com que se deixam persuadir e se compenetraram da idéia da imortalidade da alma e como nos atos de seus enterros dão provas dessa crença (...).

“O estudo do caráter dos indígenas Coroados, depois de aldeados e catequizados, torna-se tanto mais difícil quanto na aparência variam as inclinações e a índole de cada um deles. No indígena coroadado catequizado não se encontra senão imitação, oferecendo sempre aparências com que tanto mais sabem iludir-nos, quanto são fáceis, como já dissemos, em prestar-se a tudo quanto se lhes insinua; mas sempre com a firme resolução de nada fazer em contrário a seus antigos usos e costumes bem como aos seus interesses presentes.

“A brandura do gênio que encontramos nos Coroados aldeados e catequizados não é mais do que a sua natural ferocidade encoberta momentaneamente com o manto de uma mansidão que só tem exterioridade. Os preceitos da religião cristã que se lhes insinuam, em lugar de pôr freios a seus vícios, desejos e caprichos, despertam neles uma ambição e cobiça que outrora não conheciam. A franqueza que se lhes dá nos aldeamentos lhes dá largas aos seus atos, filhos de sua congênita perversidade. Afetam inatenção às cousas que se dizem e se fazem diante deles, simulando ignorância completa a seu respeito, para nunca provocarem suspeitas com suas más e ocultas intenções. Prevalecem-se assim da confiança que neles se deposita para em ocasião oportuna exercitarem, mesmo contra os seus próprios benfeitores, uma cruel vingança, filha da entranhada aversão que têm a todos os que não são da sua raça, ou que, a ela pertencendo, tenham vivido com eles em desarmonia por algum tempo, quando ainda habitavam as matas.

“Os missionários encarregados da catequese destes indígenas coroados, contentando-se, em geral, com os resultados aparentes que obtinham desses homens por meio do seu ensino, ainda não conseguiram fazer com que eles adquiram sentimentos de humanidade, e muitos fatos poderiam citar-se aqui em prova dessa asserção.

“Os indígenas coroados, onde quer que sejam encontrados, ou nas matas em seu estado selvagem, ou nos aldeamentos, são mui pedinchões. Por muito que se lhes dê, por muito que se lhes faça a vontade, nunca se mostram agradecidos. Ao contrário, incomensurável egoísmo os domina por tal modo em qualquer circunstância, que imaginam que temos obrigação de dar-lhes aquilo que nos pedem e satisfazer-lhes a vontade unicamente para lhes sermos agradáveis e conservarmos a sua amizade, ficando, no entanto, sempre desconfiados da intenção que preside aos benefícios que lhes prodigalizamos.”

Por sua vez ainda, segundo o mesmo autor, o Coroadado é definido como: “de índole má, muito desconfiado, as faculdades intelectuais mui circunscritas, preguiçosos e pouco dados ao trabalho, muito ambiciosos e astuciosos, simulados e traidores, muito egoístas”. (30)

“Sou de opinião que, antes do tempo da conquista aqueles indígenas selvagens, em geral, eram mais inteligentes e de um caráter bem diferente daquele que (obrigados pelos fatos) hoje lhes reconhecemos. As perseguições

dos conquistadores e bandeirantes paulistas levaram os coroados a não terem alojamentos permanentes; vivendo sempre sobressaltados e alertas, muito devem ter contribuído para a degeneração da moral daqueles selvagens e ter obstado o desenvolvimento ou mesmo a conservação daquelas faculdades intelectuais de que eram dotados seus antepassados”. (31)

Em seu caráter feroz e sanguinário, estaria, segundo Mabilde (32), a identidade total entre o Kaingáng do Norte e do Sul. “Em tudo o mais são mui diferentes entre si, e até perseguem-se mutuamente, fazendo-se a guerra e exterminando-se uns aos outros quando se lhes oferece ocasião. Deste fato se poderia talvez coligir que todos eles são tribos da mesma nação, e que lutas intestinas os separaram tanto que, com o decurso do tempo, adquiriram novos hábitos e outros costumes que estão mais ou menos em relação com a tranqüilidade e o sossego de espírito em que podem viver, nos lugares onde talvez a necessidade os forçou a estabelecerem alojamento”.

Também Schaden (33), numa caracterização geral dos Xoklém e Kaingáng dos estados de Santa Catarina e Paraná, coloca os Kaingáng face aos brancos como sendo mais astuciosos, de gênio mais vingativo e menos sinceros que os Xoklém, conforme referências do Pe. Solano Schmidt: “No que respeita à mansidão dos Coroados de Palmas, diga-se que ela não é lá grande coisa. A eles precisamente se atribui a maioria dos assaltos que ocorrem no campo de Santa Catarina e na estrada de Curitiba e Blumenau. E, como eu mesmo pude verificar, é fato verídico que os moradores dos toldos de Xapécó, Formigas e Xapecozinho desaparecem anualmente por alguns meses, sem que pessoa alguma descubra o rumo que tomaram. E daí em breve ouve-se então falar de assaltos de Bugres, de assassinios e pilhagem até que uma certa manhã a fumaça que se levanta dos ranchos indica aos vizinhos que os índios voltaram da noite para o dia, de sua longa e misteriosa excursão. Não denunciam nunca os verdadeiros objetivos de suas viagens; somente depois de um intervalo de vários meses é que oferecem à venda uma série de objetos manifestamente roubados”.

A variabilidade ou instabilidade do caráter do Kaingáng, como se disse de início, pode ser observada em especial na parte referente aos assaltos (Cap. XIII).

As informações coligidas para o século XX combinam, em geral, com as de épocas passadas; permitimo-nos, resumidamente, caracterizar o Kaingáng e particularmente o dos toldos de Nonoai e Inhacorá, como um índio taciturno, que pouco fala, muito comedido (34), pacífico, trabalhador e de sentimentos afetivos, mostrando-se grato aos seus benfeitores e dócil aos que procuram ensiná-lo (35), sendo entretanto um insatisfeito: “O Kaingáng raramente está contente com as suas coisas ou com o que se lhe faça e, quando está, dura enquanto haja interesse ou enquanto outra pessoa não o iluda com outra coisa; mas a melhor maneira para conduzi-lo é a persuasão e o exemplo; quando acatado em sua autoridade e atitudes, sente-se bem e orgulhoso, muito melhor que se lhe tivesse dado um presente; é desconfiado e embrabece por

pouca coisa. É perigoso mostrar-se que se tem medo dele, vem o **prevalecimento**; mas mostrar-se o contrário, sem ofensa nem ostentação, como também mostrar-se que não temos prevenção contra ele é de muito bom resultado para dirigi-lo. É extremamente cioso dos seus direitos, principalmente pessoais, e excessivamente brioso - qualquer coisa que se lhe diga e que não entenda bem e tome por menosprezo é motivo de grande ofensa." (36)

Seu relacionamento com tribos Kaingáng vizinhas é bastante frouxo e desinteressado, sendo o que mantém com o branco, **apenas de interesse comercial** (37).

Do Relatório de Gonçalves (38), 1910, temos o Kaingáng como um índio que pouco trabalha, mas muito humilde e submisso, **raramente tomando parte na iniciativa de qualquer crueldade**; estas, quando por eles praticadas, são em geral uma represália vingativa na qual **permanecem os velhos hábitos**. Sóbrios no comer, pela própria escassez de alimentos, tornam-se **insociáveis** quando os têm à sua disposição.

Esses índios, "depois de catequizados, têm-se mostrado humildes, bondosos e revelam mesmo aptidão para o trabalho e inteligência capaz de **assimilar o que se lhes ensinar**."

"Mostrando os ditos índios as qualidades morais e intelectuais referidas, depois de mansos e em contato com os civilizados, **se deve sempre admitir** que os ataques, por eles levados a efeito diversas vezes, hajam sido em **represálias** às bárbaras perseguições feitas por aqueles que, desde o princípio, **tinham o dever de tratá-los com humanidade (...)**". (39)

Fischer, século XX, nos diz que, em seu aspecto exterior, o Kaingáng da Reserva de Inhacorá faz uma impressão geral boa; são mais ou menos inteligentes, habilidosos mas desconfiados, são amantes das roupas decentes e limpas, dos jogos esportivos e do álcool; conservam seu sentimento andarengo, que é muitas vezes causa de fugas do Posto. São dedicados às suas mulheres a quem gostam de presentear; a fidelidade conjugal é um traço característico, ainda que admitam certas liberdades. Por sua vez as mulheres são muito comportadas, operosas e aplicadas.

Finalizando as considerações sobre aspectos da personalidade indígena, colocamos na íntegra o texto do mesmo Fischer (40) que nos revela muitas facetas do Kaingáng aldeado do Inhacorá; elas são fruto de sua observação e vivência entre os índios: "Do mesmo modo como em todo o mundo há elementos bons e máus - trabalhadores e ociosos, esforçados e relaxados, poupados e esbanjadores, asseados e sujos - encontramos essas diferenças de caráter também entre os Kaingáng do Inhacorá. Mas também entre eles se ressaltam, como em toda parte do mundo, de modo marcante, certas qualidades, de maneira que nos sentimos inclinados a considerá-las como típicas. Manifestamente têm um caráter infantilmente alegre, acentuando-se com vigor o **infantilmente**. O traço infantil inegavelmente está no primeiro plano da sua natureza. O estado de semicivilização, em que se encontram, não deve enganar quanto ao fato de que como os seus irmãos, **que ainda vivem no**

estado primitivo ou selvagem, são absolutamente crianças, sem sentimento de responsabilidade e sem consciência dela. Apesar de que agora já vivam durante gerações em contato íntimo com a civilização, da qual, é verdade, até agora infelizmente aprenderam mais coisas más do que boas, vivem internamente de todo isolados e não atingidos por essa civilização, entregues ainda completamente a seus instintos e impulsos primitivos. Isso explica a sua indolência e a completa falta de equilíbrio do seu caráter. À sua mansidão, à sua índole de bonachões, ao seu amor aos animais, de um lado, se opõe do outro completa insensibilidade para os sofrimentos corporais ou mesmo psíquicos de homens e animais e uma crueldade muitas vezes inconcebível, diabólica.

“No trato com brancos mas também com seus semelhantes, se impõe certa reserva, que será inata e não deixa de ter um traço de dignidade pessoal. Mas como em crianças malcriadas isso pode mudar imediatamente, se de repente desperta a sua desconfiança ou quando se sentem ofendidos por uma palavra, um gesto mal entendido. Também então não gritarão com seu interlocutor como nas suas andanças pelas regiões civilizadas certamente o terão visto ou ouvido muitas vezes, mas dizem-lhe ao ouvido um desaforo, quanto ao qual não se pode mais falar de reserva. Como crianças acreditam numa promessa, que lhes foi feita e se tornam agressivos quando se sentem ludibriados. Fui testemunha de um fato assim e estranhei muito a mudança repentina de proceder, tanto mais que se tratava de um assunto insignificante.

“A sua inclinação para a embriaguez está em contradição crassa com a sua necessidade de limpeza corporal. Lavam-se e penteiam-se com grande dedicação e ao menos uma vez por dia se banham no rio ou num arroio e também atendem a que suas roupas estejam limpas e bonitas; mas, quando estão bêbados, não se importam de se deitarem em qualquer lugar, para dormirem, mesmo que seja numa grande poça de barro. Na embriaguez os homens também por vezes se tornam brutais e perdem totalmente a dignidade; as mulheres sob a ação do álcool facilmente se entregam a impulsos sexuais, e cenas de ciúme então muitas vezes terminam com a mulher meio morta a pancadas pelo marido.

“O elemento infantil que se manifesta nesse desequilíbrio também se mostra, p. ex., em que os conceitos do valor do tempo e do dinheiro até agora só penetraram na sua consciência de modo muito confuso. (...)

“A sua concepção infantil e ingênua da vida oferece muitos problemas à administração. Assim, por ex., cada dia se deve indicar exatamente o que é necessário na cozinha comum em produtos, conforme o número de pessoas; sem isso os índios comeriam tudo de uma vez, passando em seguida fome por muitos dias. Os jesuítas nas Reduções dos Guarani também fizeram a mesma experiência, como o Padre Antônio Sepp o conta com tanto humor nas suas cartas. É que há certos traços característicos, que mais ou menos serão comuns a todos os índios. (...)

“Quero ainda mencionar dois traços muito simpáticos da índole dos Kaingáng que me chamaram a atenção. Possuem um sentimento pronunciado de honra. A honestidade a consideram como virtude. Evidentemente também entre eles vez por outra se dão delitos contra a propriedade, mas são extremamente raros e os culpados são castigados cruelmente por eles. Impressionou-me extraordinariamente que o funcionário encarregado do Posto II, o senhor Eickhoff, quando ia para Santo Ângelo ou outro lugar junto com sua mulher, ficando horas fora, não fechava a casa! Por que havíamos de fechar a casa, explicou-me numa ocasião a senhora Eickhoff: aqui só há índios! (...) O pessoal aqui mente? A esta pergunta o senhor Eickhoff me respondeu: — Não! Pelo menos não quando tem confiança na gente. Às vezes exageram e ocultam umas quantas coisas, mas não dizem diretamente uma coisa falsa! — Chamou-me a atenção que a sua memória não é muito desenvolvida. Episódios que se deram faz algum tempo, desaparecem inteiramente de sua recordação ou na sua fantasia tomam um aspecto que não corresponde mais bem aos fatos.

“Como segunda característica simpática, considero o fato de que não são absolutamente inclinados a contendas e principalmente não conservam ressentimento. Não conhecem o espírito vingativo. Têm o dom de poderem esquecer.”

A qualidade de liderança é também um traço da personalidade do Kaingáng dos séculos XIX e XX; pode ser exemplificada com a história do velho Cacique Fongue: in História de alguns chefes kaingáng.

BIBLIOGRAFIA

- | | |
|--|-------------------------------------|
| 1. Serrano 1936:40 | 21. Mabilde 1897:149 |
| 2. Serrano 1936:62 | 22. Hundert Jahre 1924:76 |
| 3. Teschauer 1929:347 | 23. Serrano 1957:182 |
| 4. Gardelin Correio do Povo 1969 2/XI : 18 | 24. Hundert Jahre 1924:73 |
| 5. Mabilde 1897:146 | 25. Teschauer 1929:349 |
| 6. Mabilde 1897:158-159 | 26. F. W. 1913:90 |
| 7. Mabilde 1897:146-148 | 27. Teschauer 1929:302 e 289 |
| 8. Mabilde 1897:149 | 28. Teschauer 1929:274 ss. |
| 9. Serrano 1957:174 | 29. Mabilde 1899:150-151 |
| 10. Serrano 1957:168 | 30. Mabilde 1897:148 |
| 11. Mabilde 1897:157 | 31. Mabilde 1866 Ms. nota 8 |
| 12. Hensel 1928:70 | 32. Mabilde 1899:147 |
| 13. Fischer 1959:9 | 33. Schaden 1963:78 |
| 14. Rambo 1947:81 | 34. Vieira dos Santos 1949:10 |
| 15. Gay 1863:54 e 59 | 35. B. S. 1902:251 |
| 16. Hensel 1928:76 | 36. Vieira dos Santos 1949:10 |
| 17. Serrano 1957:175 | 37. Vieira dos Santos 1949:8 |
| 18. Mabilde 1899:148 | 38. Gonçalves 1910 in 1957 VIII: 73 |
| 19. Mabilde 1899:134-135 | 39. Jacques 1912 in 1957 VIII:63 |
| 20. Mabilde 1899:140-141 | 40. Fischer 1959:12-13 |

CAPÍTULO IV

MIGRAÇÕES E ASSENTAMENTOS

MIGRAÇÕES. ASSENTAMENTOS. HISTÓRIA DOS POSTOS.

MIGRAÇÕES

No Rio Grande do Sul, segundo o mapa étnico de Serrano (1), os antigos Guaianá, ancestrais do Kaingáng, teriam a seguinte distribuição: Kaiguá na encosta do Planalto Sul-riograndense até as margens do Rio Caí; os Caaró e afins na margem esquerda do Rio Uruguai entre os rios Piratini e Ijuí; os Pinaré nas zonas das cabeceiras do Rio Uruguai no Planalto Sul-riograndense.

As informações para o século XVII e XVIII são poucas:

“Simão de Vasconcellos menciona-os (...) em sua Crônica e observa que, obrigados pelos portugueses, se retiraram para o sul.

“De fato encontramos-los, um pouco antes de meados do século XVII no curso superior do Rio Uruguai ao norte do nosso Estado do Rio Grande do Sul, mencionados no mapa organizado pelos missionários do Paraguai e Rio Grande e ainda distinguidos dos Gualacho que aparecem sobre as margens do Iguaçu.

“Deste tempo só sabemos que os missionários Ruíz de Montoya e Díaz Taño visitaram os Guaianá no Alto Uruguai, quando aí grassava uma epidemia que fez muitas vítimas entre eles. Sua língua era diferente do Guarani.” (2)

As informações que possuímos para os Kaingáng de fins do século XVIII, meados do século XIX e século XX geralmente se referem a uma penetração recente no Estado, procedente dos estados de São Paulo, Paraná e Santa Catarina; registra-se a primeira metade do século XIX como a época de maior movimentação e penetração frente à conquista da terra índia pelo branco colonizador.

“Parece que no Rio Grande do Sul eles imigraram em época relativamente moderna, visto que mesmo agora, na região por eles habitada, não se encontra nenhum nome de lugar que tenha sua origem no idioma deles. Parece que eles procederam do Nordeste, talvez da Província de Santa Catarina em parte talvez com o apoio do Governo Brasileiro, o qual se utiliza deles como meio de combater aqueles perigosos ladrões.”(3)

Segundo Ihering (4), citando Hensel, a migração dos Coroados para o Rio Grande do Sul seria relativamente recente.

“A força destes mora em Corrientes e no Estado do Paraná. Por meio da comparação do vocabulário dos Coroados, recolhido por Hensel, com o dos Kamé publicado por Martins, consegui estabelecer que ambas as tribos são idênticas. Nos Coroados Rio-Grandenses não temos assim mais do que Kamé, rechaçados para o Sul. Ambos, Kamé e Coroados, são reunidos por Martins aos Crens a que, também, pertencem os Botocudos. Esses Kamé são também chamados Bugres.” (Vide nota no final deste item).

“De todos os Crens são os Coroados e Botocudos os únicos que se adiantaram até as províncias mais meridionais do Brasil. Ainda no último decênio têm os Botocudos causado grandes males às colônias alemãs de Santa Catarina. Dali têm por vezes chegado até o Rio Grande. Assim, afirma Oscar Canstadt havê-los encontrado no Alto Uruguai, e os 3 que ele viu traziam botoques no lábio superior e nas orelhas e uma coroa de cabelos à volta da cabeça. Ao passo que estes eram apenas emigrantes de Santa Catarina, que se haviam adiantado até o Rio Grande do Sul, os que Hensel encontrou ao Norte distinguiram-se dos outros pelo fato de terem uma pequena abertura sem botoque, da qual se serviam para assobiar. Eram muito temidos por causa de sua braveza e foram prejudiciais aos primeiros colonos da floresta.

“Diz ainda Hensel que no Alto Taquari e entre este e o Caí parecem ainda existir Coroados inteiramente selvagens. Isto, porém, já não era exato para o tempo em que Hensel aqui viveu, de 1864 a 1865: fora-o ainda na era do 40, quando uma expedição guiada por Mabilde, no intuito de abrir caminho entre São Leopoldo e Vacaria, entreteve com eles relações amistosas. Depois disso, cessaram de todo as correrias, pois a última, de 1852, não partiu diretamente de toda a tribo, mas de uma pequena partida que se separara de seu cacique Doble e por este foi mais tarde aniquilada. Por isso não acredito nos Botocudos mencionados por Hensel, que já são suspeitos por causa do tal assobio por buraco do lábio inferior. É possível que também os Coroados e os respectivos Kamé possuíssem em outro tempo o ornato dos lábios e que em lembrança disto ainda se conservasse a perfuração dos lábios nos selvagens que Hensel tomou por Botocudos: do mesmo modo que no tempo de Hensel os Coroados já tinham abandonado a tonsura, mas ainda tonsuravam os meninos.”

De acordo com Mabilde (5) “Os últimos vestígios de incursões havidas por parte dos Botocudos nas matas desta província foram no ano de 1798 nos campos de Vacaria e no ano de 1803 nos Campos de Cima da Serra. Desde essa época todas as incursões ou correrias conhecidas foram feitas pelos Coroados, conservando-se ainda no entanto em nossos sertões os vestígios da nação dos Botocudos.”

Segundo o mesmo autor (6) “Os Coroados tinham um terror pânico dos Botocudos e de uma outra nação de selvagens quase idêntica aos Botocudos, distinguindo-se destes, porque seus indivíduos usam orelhas furadas ornadas com um pedaço de pau, em vez de furarem e ornarem deste modo os beiços como os Botocudos. (...)”

Os índios da Reserva do Inhacorá seriam restos de Kaingáng vindos do norte e que, nos começos do século XVIII, teriam entrado no Rio Grande do Sul pelo Alto Rio Uruguai na direção das nascentes do Rio da Várzea. De início se estabeleceram onde está a atual cidade de Nonoai, avançando Rio Uruguai abaixo, em direção oeste e sul. No século XIX, algumas tribos isoladas alcançaram o Rio Jacuí. Em virtude, porém, do avanço da civilização essa penetração parou (7).

“Os indígenas que antes habitavam nas regiões, nas quais penetraram os Kaingáng, se movimentaram para leste, sul e sudoeste. Os Guarani que se haviam radicado no curso superior do Rio Uruguai, voltaram para as reduções jesuíticas, muitas vezes após violentos combates. Lutou-se acirradamente durante longo tempo pela posse das fontes minerais, chamadas pelos índios **lambedor**, hoje as fontes termais de Iraí, cujo poder de cura sem dúvida era conhecido pelos aborígenes. Os Kaingáng, porém, foram os vencedores e, apenas nas regiões missioneiras dos Sete Povos as avalanches das hordas provenientes de Nonoai em direção para o oeste foram sustadas. Além do Rio Guarita só fizeram umas incursões bélicas contra os Guarani. Estabeleceram-se finalmente nas margens do Guarita e seu Toldo foi dos mais significativos que erigiram na região do Alto Uruguai.

“Originou-se deste Toldo a atual reserva de Guarita, sujeita ao Governo Federal.” (8)

O Aldeamento de Nonohay, hoje Posto Indígena, também documenta a penetração Kaingáng no Estado conforme nota de Cezimbra Jacques (9) 1911, que refere a travessia do Rio Uruguai por esses índios há mais de 100 anos atrás.

Teschauer (10) diz que, na mesma região onde no século XVII deixamos os Guaianá no Rio Grande do Sul, isto é, no curso superior do Rio Uruguai, encontramos-os com o nome de Kaingáng em meados do século XIX. O autor coloca aqui os problemas da descendência direta ou não daqueles, da sua migração e da não incorporação às reduções. Possivelmente a descendência possa ser encarada não necessariamente como do mesmo grupo tribal, mas sim da mesma família ou tronco, ligados, portanto, não a um determinado grupo mas a uma tradição cultural e lingüística na área.

A área geográfica do Kaingáng é, pois, o Noroeste, o Norte e o Nordeste do Estado, na margem esquerda do Rio Uruguai, sendo limites extremos pelo NO o Rio Piratini e pelo NE o Rio Pelotas, descendo pelos municípios litorâneos de Torres e mais ao sul até as matas adjacentes às bacias dos Rios Caí, Taquari e Jacuí, isto é, entre os meridianos de 51°30' e 54°15' oeste de Greenwich e os paralelos de aproximadamente 27°20' e 28°, região do Planalto Rio-grandense e sua encosta, com altitudes entre 300 e 1000 m. Nessa área, a paisagem típica é de campos altos entremeados de bosques e matas de galeria que acompanham os rios que cortam o Planalto e onde a araucária lhes assegura o sustento; a caça e a pesca são relativamente abundantes ao lado de outros elementos propícios para um grupo

coletante. “Eles não procuram as margens de um rio ou arroio para aí estabelecer-se como fazem outras nações selvagens indígenas. Sacrificam a comodidade de ter a água próxima dos seus ranchos para sempre colocarem-se sobre um monte elevado onde subindo ao alto de uma árvore podem descobrir tudo, dominando com a vista a vizinhança do alojamento.” (11)

Seus maiores pontos de concentração teriam sido “entre outros, nas matas compreendidas entre os campos do Passo Fundo e os da Vacaria, matas essas que abrangem o Mato Castelhana, onde foi o ponto em que se concentravam os Coroados; existia ali uma grande tribo da nação Coroados, da qual era cacique principal o coroadado Braga, cujo nome já citei em outro lugar. A sueste desses matos e no lugar compreendido entre as cabeceiras do Rio Turvo e Rio da Prata, ambos tributários do caudaloso Rio das Antas, (...) existiam outras tribos da mesma nação e subordinadas ao cacicado do mencionado Braga.” (12)

Nessa área, se destaca a atuação dos Caciques Braga e Doble. A permanência Kaingáng nessa área é comprovada tanto pelas lutas entre Braga e Doble como pelos ataques aos colonizadores brancos até por volta de 1850-1852; nessa época, por falta de recursos, Doble se rende às exigências do Governo Federal aldeando-se, nos fundos dos Campos de Nonoai e de Guarita, nos atuais municípios de Nonoai e Tenente Portela, respectivamente (13). No mesmo Toldo ou Posto Indígena de Guarita, conforme Salzano (14) existem também alguns Guarani, classificados por Baldus como Mbyá. Esses Guarani, em número de aproximadamente 100 a 120, foram por nós visitados em 1972, e estão sob a direção do Posto de Guarita, também visitado. Continuam recebendo a visita e o influxo dos Guarani vindos da Argentina, (aos quais pertenciam originalmente) e que por uma ou outra razão estão em trânsito.

Além dos Kaingáng mansos, Coroados segundo Mabilde, a região do Alto Caí era ocupada pelos Kaaguá anteriormente referidos, que eram selvagens. Seriam esses mesmos Kaaguá os que se rendem e vão posteriormente ocupar o aldeamento de Santa Isabel no atual município de Santo Antônio da Patrulha. O aldeamento, no ano anterior à sua extinção (1861), contava com 31 fogos, o que equivale a dizer entre 120 e 150 pessoas (15).

Por sua vez, “Os bosques da margem direita do Rio Uruguai, desde a boca do Rio Peperi-Guaçu, até a boca do Rio Canoas, eram ocupados pelos indígenas Coroados dos caciques Nonoai e Cundá (hoje conhecido como Victorino Cundá), os quais viviam, ainda que não em perfeita harmonia, ao menos sem hostilizar-se, como também com as tribos de Coroados que viviam sobre a margem direita do Rio Pelotas, e entre este e o Rio Canoas, cuja tribo tinha como chefe a Nicofé.

“Aqueles três chefes Nonoai, Cundá e Nicofé, com toda a gente de suas tribos, viviam sem hostilizar-se, porém os três, cada um por sua conta, em guerra de extermínio, com a do cacique Braga de cuja gente Doble havia feito parte, que por vezes havia ido com seus mais antigos companheiros atacar as tribos daqueles três chefes, aos quais lhes havia matado muita gente.

“Mais a oeste, nos bosques situados entre o Peperi-Guaçu e Peperi-Mirim, vivia uma grande quantidade de Coroados, cujo chefe era até agora (1866) Nhancuiá que não tinha querido aliar-se com Nonoai, Cundá e Nicofé. Aquele mato ocupado por Nhancuiá e sua gente era denominado Cavará Cuiá pelos Coroados.

“Mais para o leste, sobre a margem direita do Rio Pelotas e por suas cabeceiras, a leste das tribos do cacique Nicofé, viviam os Coroados que dominavam os bosques naquela parte meridional do Estado de Santa Catarina e mais adentro, todavia, no Nordeste do Rio Grande do Sul habitavam os Botocudos, inimigos da tribo de Braga da qual havia feito parte o cacique Doble.” (16)

“(…) pequenas tribos inofensivas, descendentes dos Botocudos que ainda habitam os matos na parte nordeste do Estado do Rio Grande do Sul, nas imediações de Torres, Três Forquilhas e São Pedro de Alcântara, onde se conservam nas cabeceiras dos rios e arroios e cujos Botocudos, dissidentes ou descendentes das grandes tribos que se encontram nos demais estados do Norte, teriam, no correr do tempo, degenerado em usos e costumes, como os Coroados que ainda habitam os bosques deste último estado.” (17)

“No século XX principiou a corrida da colonização para as matas do Alto Uruguai (...).

“Assim se explica que hoje apenas reste um curto trecho das matas do Alto Uruguai como derradeiro refúgio dos silvícolas: é o território entre os rios Guarita e Passo Fundo, já seccionado pela zona de colonização ao longo da estrada Palmeira-Iraí.” (18)

Segundo Mapa do Estado do Rio Grande do Sul, 1963, a área indígena alcança para o oeste o atual município de Santo Augusto, onde está situado o Posto Indígena de Inhacorá, na margem direita do rio do mesmo nome e entre dois afluentes deste.

Nota: Com relação à palavra **Bugre** sobre a qual muito se tem debatido, temos que: “Os indígenas selvagens que habitam as matas do Rio Grande do Sul, são conhecidos entre nós pelo nome de Bugres, e este nome parece ser a denominação geral que se deu a uma classe de indígenas selvagens para diferenciá-los dos indígenas Guarani que na época das conquistas do território pelos europeus não procuravam a vida florestal como os que chamamos Bugre. (...) No dialeto dos Coroados a palavra **Bugre** é desconhecida e nada significa.” (19)

Segundo Ihering (20) no Rio Grande do Sul Bugres “são chamados os índios bravos em contraste com os índios sedentários ou do campo (Charrua e Minuano). Os Bugres não são pois uma nação mas a designação coletiva para os Coroados, os Botocudos e outros índios isolados da mata, especialmente os Cren.”

ASSENTAMENTOS

O Kaingáng que habita o Rio Grande do Sul no presente século, ocupa a área compreendida entre o atual município de Lagoa Vermelha e o recente município de Santo Augusto, outrora distrito de Palmeira das Missões, entre aproximadamente 51° 30' e 54° 15' oeste de Greenwich.

De acordo com os diferentes informantes, existiram no Rio Grande do Sul, no decorrer dos séculos pretéritos, as seguintes concentrações, aldeamentos ou postos indígenas que apontamos atendendo à seqüência cronológica das fontes usadas que, às vezes, é a única referência. Alguns Postos subsistem ainda sob os cuidados da FUNAI. Em qualquer dos casos omitimos, deliberadamente, todas as informações além da referência aos aldeamentos como tais.

s. d. - Serrano (21) como informação antiga, século XVI (?), citando Diego de Alvear (pg. 57) (a), diz que, segundo a tradição:

“Os índios das proximidades de Cananéia e Santa Catarina, fugindo dos primeiros descobridores do Brasil, se internaram recostando-se em número de 60.000 sobre o Rio Uruguai”.

1625 - Serrano (22):

“Nas margens do Levi, havia, por volta de 1625, umas quinhentas famílias rudimentarmente agricultoras, distribuídas em numerosas aldeias com um cacique cada uma, porém respondendo todas a Niezu como cacique geral daquela região.”

1630 - Schaden (23):

“(…) o estabelecimento de uma redução jesuítica no alto curso do Uruguai. Ficava no território dos Guandaná e tinha o nome de Conceição.”

1848/9 - Teschauer (24) Aldeamentos de Guarita, Nonoai e Campo do Meio:

“Em meados de novembro de 1848 partiu o P. Parés para o Rio Pardo acompanhado do P. Pedro Saderra (...). Entretanto se tinha o Pe. Miguel Cabeza ocupado com os de Guarita (...).

“Foi no princípio de 1849 que o P. Parés entrou nos campos de Nonoai, assim chamados por causa de um chefe Nonoai, que contava já 120 anos. Este com sua tribo tinha-se estabelecido sob a proteção do Governo no distrito de Passo Fundo (...).

“Um terceiro aldeamento fundou entre o Mato Castelhana e o Mato Português, entre os quais se acha um belo campo chamado o Campo do Meio, pertencente ao distrito de Vacaria.”

1864/5 - Hensel (25):

“O governo brasileiro se esforçou em fazer sair dos seus matos os Coroados e acostamá-los a lugares certos. Por este motivo atualmente no Rio Grande do Sul eles só são encontrados em estado mais ou menos civilizado, aliás em três zonas: Nonoai no alto Uruguai, perto da foz do Passo Fundo; nos

Campos do Meio; e na Colônia Militar de Caseros, a qual se acha situada no mato Português, na fronteira entre os Campos do Meio e os da Vacaria.”

1880 - Flores (26)

Segundo Relatório Oficial existem no Rio Grande do Sul 1.255 índios distribuídos pelos seguintes aldeamentos:

Nhacorá, Tribo Fongue
 Guarita, Tribo Fongue
 Pinheiro Ralo, Fongue
 Nonoai, Tribo Nonoai
 Campo do Meio
 Pontal, Tribo Dobre
 Caseros
 Campos de José Bueno

“Os cinco primeiros aldeamentos têm estado a cargo do Coronel Tibúrcio Alves de Siqueira Fortes, e os últimos, do cidadão David Antônio de Oliveira.”

1887 - Castro (27):

“Existem na Região Missioneira cinco aldeamentos de indígenas com uma população de 909 almas, sendo dois no município de Passo Fundo e três no da Palmeira.

1º. Aldeamento de Nonoai, no município de Passo Fundo
 2º. Aldeamento do Pinheiro Ralo também no Passo Fundo
 3º. Aldeamento da Estiva no município da Palmeira
 4º. Aldeamento da Campina no município da Palmeira
 5º. Aldeamento de Inhacorá no município da Palmeira.”

1910 - Gonçalves (28):

“Situação e população dos toldos do Rio Grande do Sul:

Toldo do Inhacorá, 2º distrito do município da Palmeira
 2 Toldos de Nonoai, 3º distrito do município da Palmeira
 Toldo do Guarita, 4º distrito do município da Palmeira
 Toldo do Fachinal, 2º distrito do município da Lagoa Vermelha.
 Toldo de Caseros, 1º distrito do município da Lagoa Vermelha.
 Toldo de Ligeiro, 3º distrito do município do Passo Fundo
 Toldo do Carreteiro, 3º distrito do município do Passo Fundo
 Toldo do Ventarra, 3º distrito do município do Passo Fundo
 Toldo do Erexim, 3º distrito do município do Passo Fundo
 Toldo do Votouro, 3º distrito do município do Passo Fundo
 Toldo do Lagoão, 4º distrito do município da Soledade.”

Nota: O Toldo do Lagoão é guarani, conforme Cezimbra Jacques (29).

1927/30 - Rondon (30):

“Vivem, atualmente, os Kaingáng reunidos em toldos (aldeias) assistidos pelas Comissões de Terras do Estado. (...)

“À exceção do Toldo do Rio Ligeiro (município de Erexim) que está sob a direção do Serviço Federal, os demais existentes no Rio Grande do Sul estão a cargo do Estado, distribuídos pelas referidas Comissões de Terras:

- À Comissão de Erexim os toldos de Caseros, Fachinal, Guarani, Ventarra e Votouro (...);
- À Comissão de Palmeira e Iraí os toldos de Guarita, Nonoai e Serrinha (...);
- À Comissão de Passo Fundo o toldo do Rio Carreiro (...);
- À Comissão de Santa Rosa o toldo de Inhacorá (...).”

1945/50 - S.P.I. (31):

“Postos de índios no Rio Grande do Sul - 1945:

- 1 - Cacique Doble (Lagoa Vermelha)
- 2 - Ligeiro (Getulio Vargas)
- 3 - Nonoai (Sarandi)
- 4 - Guarita (Três Passos)

“Toldos de índios no Rio Grande do Sul - 1950:

- 1 - Inhacorá (Três Passos)
- 2 - Serrinha (Sarandi)
- 3 - Votoro (Erexim)
- 4 - Ventarra (Getulio Vargas)
- 5 - Águas Santas (Passo Fundo).”

1953 - Revista de Erexim (32):

“Estatísticas modernas

Serrinha no município de Sarandi
 Votoro, no município de Erexim
 Guarani, no município de Erexim
 Ventarra, no município de Getúlio Vargas
 Inhacorá, no município de Três Passos
 Água Santa, no município de Passo Fundo (...).
 Os toldos federais obedecem à seguinte discriminação:
 Cacique Doble, no município de Lagoa Vermelha
 Rio Ligeiro, no município de Getúlio Vargas
 Nonoai, no município de Sarandi
 Guarita, nos municípios de Palmeira e Iraí.”

1955 - Laytano (33):

“A localização dos Kaingáng no Rio Grande do Sul, presentemente, está dividida entre Postos Indígenas e Toldos Indígenas, e é a seguinte:
 Postos - P.I.N. de Cacique Doble, de Ligeiro, de Nonoai e de Guarita.
 Toldos - em Inhacorá, em Serrinha, em Votoro, em Ventarra e em Águas Santas.

“Os municípios do Estado, onde se acham os Postos e os Toldos de índios, são:

Três Passos: Guarita e Inhacorá
 Sarandi: Nonoai e Serrinha

Getúlio Vargas: Ligeiro e Ventarra
 Erexim: Votoro
 Passo Fundo: Águas Santas.
 Lagoa Vermelha: Cacique Doble.”

1967 - Moreira Neto (34):

“Existiam em 1967, no RGS, os seguintes toldos ou aldeamentos: Nonoai; Guarita; Cacique Doble; Ligeiro; Inhacorá; Votouro; Guarani; Água Santa e Serrinha.”

HISTÓRIA DOS POSTOS

Os diversos postos existentes no Estado foram:

ALDEAMENTO DA CONCEIÇÃO - 1630. “No tocante à pacificação dos índios Kaingáng do Rio Grande do Sul, na época colonial, cumpre salientar, como um dos fatos mais importantes, o estabelecimento duma redução jesuítica no alto curso do Uruguai. Ficava no território dos Guandaná e tinha o nome de Conceição. Diz-se existirem ainda, perto de Forquilha, as ruínas desse estabelecimento, fundado em 1630, no qual, segundo os cronistas, se teria aldeado um total de 3.000 índios. Não tivemos possibilidade de verificar a data em que deixou de existir essa grande redução.” (35)

(Forquilha, conforme Vocabulário Geográfico do Estado do Rio Grande do Sul (1950:53 e 37) é arroio afluente da margem direita do Rio Conceição no município de Ijuí; nasce nas vizinhanças de Cruz Alta e segue para Ijuí).

POSTO INDÍGENA DE GUARITA - 1848. É referido por alguns autores como toldo ou aldeamento de índios. Está situado entre dois pequenos arroios à margem esquerda do Rio Irapuá, por sua vez afluente da margem esquerda do Rio Guarita, no atual município de Tenente Portela, no Mapa do Estado do Rio Grande do Sul, 1963. Segundo Salzano (36), dista 22 kms da sede do mesmo nome, na estrada para Palmeira.

De acordo com as informações do S.P.I., 1945 (37):

“A terra reservada tem uma área aproximada de 23.300 ha., magnífica para a agricultura, possuindo diversas zonas de pastagem nativa, alguns pinheiros e enorme quantidade de madeiras de lei, estas em grande número danificadas pela ação do fogo.”

Por sua vez, a Revista de Erexim (38) refere Guarita como um aldeamento federal com uma área de 15.900 ha. e uma população de 1.000 habitantes, no município de Três Passos.

Atualmente, o Posto Indígena do Guarita, sob a direção da FUNAI, explora a agricultura (orientada e mecanizada) do trigo e da soja, tendo como agricultores assalariados os índios do Posto. Explora também, através de bem montada serraria, o beneficiamento racional de madeira de lei da reserva. Além dessas atividades básicas, os Kaingáng de Guarita praticam um regular artesanato: cestas, chapéus, ventarolas, etc., feitos de imbé e outros

materiais elaborados não só para o seu reduzido consumo, mas especialmente para a venda.

O Posto Indígena de Guarita, ao encargo do Agrônomo da FUNAI, Milton Rodrigues, que responde atualmente pela direção, (acéfala - novembro de 1972), contava uma população estimativa de 1.400 índios em 1971. A poucos quilômetros do Posto funciona a Missão Evangélica do Sínodo Rio-Grandense. Nas proximidades do Posto existe um aldeamento de aproximadamente 100 a 120 índios Guarani que vivem em harmonia com os Kaingáng.

O cacique atual é Sebastião Alfaiate a quem os índios chamam **cacique**. No passado chamavam **capitão**. Ao chefe civil do posto chamam simplesmente **chefe**. (Inf. oral Piveta)

Quanto à história, Guarita teria resultado do avanço dos Kaingáng para o Oeste, quando no século XIX tiveram de recuar devido ao avanço da colonização, conforme referência de Fischer (39) feita páginas atrás.

Por volta de 1848, Guarita consta como sítio já existente no município de Cruz Alta (40). Abrigava vários toldos de índios, tendo como **Paibeni** ou grande chefe o já idoso Fongue com quem o missionário, Pe. Parés, estabeleceu os primeiros contatos. Seu filho era João Fongue, de nome indígena Coitó. "(...) ele (Pe. Superior Parés) penetrava até a uma estância contígua aos toldos dos índios donde, acompanhado pelo dono desta, adiantou-se até o sítio chamado Guarita, uma posição alta donde, como de atalaia, aqueles bárbaros espreitavam seus inimigos ou viajantes para roubá-los e matá-los. Ali encontrou em meados de fevereiro os índios com seus caciques; eram os mesmos que no ano passado se tinham apresentado pacificamente ao tenente José Joaquim Oliveira que acompanhava o Missionário.

"Ninguém sabia avaliar mais o alcance desta empresa civilizadora do que os habitantes da vila de Cruz Alta que tinham tanto que sofrer daqueles selvagens, a cujas injúrias e crueldades estavam continuamente expostos. (...) As excursões dessa horda de selvagens fez com que as estâncias de criação dos povos de Santo Ângelo e São João fossem abandonadas ou pelo menos diminuíssem muito a sua importância. Não admira, pois, que os cruzaltenses conjurassem aos Missionários e não deixassem escapar essa ocasião de reunir os selvagens em aldeamentos.

"Sentidos, pois, os índios, resolveu-se o Pe. Parés a procurá-los já no dia seguinte no seu paradoro, antes de, deixando-se levar por sua índole variável e desconfiada, retirarem-se ao fundo do bosque. Um pouco antes do meio dia, avistaram-se sobre uma colina próxima de Guarita cerca de 25 a 30 índios, homens, mulheres e crianças. Oliveira mandou chamá-los e o Pe. Parés chegou-se a eles e apenas podia conter as lágrimas (...). Não estranharam o vestido do Padre e ao dizer-lhes que tinha transposto o oceano e vindo de longe para ensiná-los a conhecer a Deus, pronunciaram à meia voz a palavra **Pandara** e uns chegaram-se com as mãos postas para pedir a bênção, como o tinham observado entre os brancos.

“(...) Não se podendo fazer entender deram-lhes sinais para irem adiante a anunciarem a seu chefe a chegada do Missionário. (...) Aproximando-se a Guarita observaram num chapadão um grande movimento de gente que tanto mais desapareciam quanto mais se aproximavam, de sorte que quando entraram num núcleo de 20 cabanas não se encontraram lá senão 10 a 12 homens, umas mulheres e muitos rapazes, que, por medrosos, tinham-se refugiado às cobertas donde os observavam.

“Apenas tinha-se apeado o Pe. Parés, tomou-o um índio moço sem cerimônia, pela mão, dizendo que ele era filho de um chefe e levou-o a uma cabana (rancho) que de todas era a mais asseada para o Missionário ver o seu pandara. Era este um homem de 70 anos (...). Recebeu o seu hóspede com a boca cheia de riso, tomou-o pela mão e fê-lo assentar-se a seu lado, tratando-o de pandara, e deu-lhe a entender que eram iguais.”

Da descrição do mesmo autor consta a visita de índios do Guarita a Porto Alegre, ao que parece, logo após a sua instalação.

Nos anos seguintes a 1848 e 1849, intensifica-se a tendência de transformar Nonoai em centro de reunião de todos os grupos indígenas da área; em 1854 já se haviam transferido para Nonoai todos os índios do aldeamento vizinho de Guarita acompanhados por seu Diretor (41). Foi nos fundos dos campos de Nonoai e Guarita que os índios de Doble se aldearam por determinação do Governo Provincial por causa da luta que travou com Braga (42).

Em Relatório de 1880, o Aldeamento de Guarita é citado como tribo de Fongue, está ao encargo do Coronel Tibúrcio Alves de Siqueira Fortes e conta com 100 indivíduos (43). Em Relatório de 1882 consta que, em junho do ano anterior, foi exonerado da direção, a pedido, o Coronel Fortes, sendo substituído pelo Capitão Benjamin Constante do Amaral (44).

“O aldeamento de Guarita, renascido após a transferência de todos os seus habitantes para Nonoai, em 1854, foi mais uma vez extinto em 1880, por solicitação de fazendeiros da área, que alegavam prejudicarem os índios a tranqüilidade da região com correrias, roubos e outros atos agressivos. Os índios evacuados de Guarita deveriam ser aldeados em Nhacorá ou Pinheiro Ralo.” (45).

Na tabela de população para Guarita, os dados continuam desde 1849 a 1854 sem interrupção e com pequeno crescimento. Em 1854 se dá o ressurgimento de Guarita até 1880, quando é extinto novamente, para reaparecer em 1910 possivelmente com a instalação do S.P.I.; entre essas duas datas, se registram alguns hiatos e os dados populacionais apresentam alguma oscilação. Guarita continua até o presente sob os cuidados da FUNAI. O crescimento é notório ainda que não existam dados para todos os anos.

POSTO INDÍGENA DE NONOAI - 1848. É referido como aldeamento e toldo. Está localizado no recentemente criado município de Nonoai, a cerca de 5 km. da cidade do mesmo nome (46). Conforme Mapa do Estado do Rio Grande do

Sul, 1963, é cortado pelo meridiano de 53° oeste de Greenwich e está situado à margem esquerda do Rio Lajeado do Mel, com a designação de Toldo de Nonoai.

“A terra reservada tem uma área aproximada de 34.900 ha. Além de ótima zona de pastos nativos, possui matas excelentes e incalculável número de pinheiros, estes, em grande parte, mortos pela ação do fogo.” (47)

Sobre a situação da terra reservada de Nonoai, veja-se Moreira Neto (48), segundo o qual, Nonoai antes de ser transferido para o S.P.I., em 1941, tinha 34.908 ha. de área demarcada e reconhecida pelo Estado; no mesmo ano, a área foi reduzida para 14.910 ha, passando o resto a ser considerado reserva florestal do Estado.

O Posto Indígena de Nonoai, em novembro de 1972, estava sob a direção do funcionário da FUNAI, Gilberto Antônio Borges; tinha uma população total de 1.214 indivíduos, recenseados em novembro de 1971. Estava composto pelas seções de Nonoai (sede), Pinhalzinho, Erval, Lajeado Grande, Bananeira, Porongo e mais uma seção litigiosa. Era grande o número de colonos brancos intrusos na reserva, possivelmente em razão da sua grande extensão. A atividade econômica principal era a cultura do trigo e da soja, desenvolvida pela FUNAI com mão-de-obra indígena assalariada.

Quanto à situação antiga, Nonoai é referido por Cozimbra Jacques (49) em nota de 15 de junho de 1911, nos seguintes termos:

“Quando há mais de 100 anos passaram os índios Kaingáng ou Coroados o Rio Uruguai para a Terra Sul-Rio-Grandense, era um de seus grandes capitães o notável cacique Nonoai.

“Ao aproximar-se do dito rio, o grupo indígena da grande tribo, capitaneado pelo dito cacique, mandou ele uma partida de índios explorá-lo a fim de ver se achavam vau para passarem.

“De volta dessa incumbência, disseram os índios ao chefe Nonoai: Gohâ-oêne, água funda ou que não dá vau.

“Então, ouvindo o cacique essa informação, fez passar toda a sua gente em pirogas.”

Segundo Moreira Neto (50): “Uma das primeiras informações sobre o aldeamento Kaingáng de Nonoai data de 1847 e refere-se, caracteristicamente, à criação aí de uma Companhia de Pedestres, comandada pelo Capitão Marcelino Carmo (...). (Relatório pres. M. Antônio Galvão, RGS 1847: p.13).

“No ano seguinte, Nonoai contava com 144 índios aldeados. Entretanto, no mesmo ano, essa população eleyou-se a cerca de 750 índios, pela transferência forçada de um grupo de Kaingáng de mais de 600 pessoas que se estabelecera nas proximidades de Passo Fundo e daí foram transportadas compulsoriamente para Nonoai pela Companhia de Pedestres. Com o mesmo objetivo, o governo provincial armou os colonos da área e os concentrou na fazenda de um chamado Tenente Oliveira.

“O aumento brusco de índios aldeados na área determinou um aumento da Companhia de Pedestres de Nonoai para 100 praças. (Relatório Pres. J.C. Miranda de Castro, 1848: 20-21).

“Nos anos seguintes, intensifica-se a tendência de transformar Nonoai em centro de reunião de todos os grupos indígenas da área. É provável que date dessa época a introdução de grupos Guarani nesse aldeamento Kaingáng, apesar das profundas diferenças culturais e lingüísticas e de que fossem já citados como inimigos tradicionais e rancorosos nas primeiras crônicas sobre a região ao início do século XVI. (...) Em 1854, já haviam sido transferidos para Nonoai todos os índios do aldeamento vizinho de Guarita, acompanhados por seu diretor. O cacique Doble, que se localizava com seu grupo em Vacaria, foi forçado ou convencido a concordar com a mudança para Nonoai.”

Por volta de 1848 a situação é a mesma do Posto de Guarita (51):

“Foi no princípio de 1849 que o Pe. Parés entrou nos Campos de Nonoai, assim chamados por causa de um chefe Nonoai que contava já 120 anos. Este com sua tribo tinha-se estabelecido sob a proteção do Governo no distrito de Passo Fundo; mas nada se tinha feito em favor dos Missionários nem da catequese e muito menos das aulas que são a esperança de um futuro estável. Qual era o estado dos índios, assim abandonados, podemos saber por um relatório do Pe. Parés ao Presidente da Província. Segundo ele consistia este estabelecimento em 10 para 12 choupanas de tábuas de pinho, em que habitavam 40 a 50 bugres, número em que estão incluídas as mulheres e crianças. Era a gente de Vitorino Condá e seu genro Pedro Nicaji com seus irmãos e suas famílias. Tendo notícia da chegada do Missionário e da roupa que este trouxera, acudiram de toda a parte e em breve reuniram-se mais de 400 pessoas e também o velho Nonoai, de sorte que o padre estava em apuros, não sabendo o que fazer com tanta gente. Porém o velho Nonoai sabia-o. Numa assembléia fez uma proposta sendo que queria outra vez ir a seus toldos e comer o que tinha plantado e quando fosse tempo de plantar voltariam para fazer suas sementeiras em redor da aldeia. O mesmo aconselhou aos mais o Pe. Parés, que se retirassem para procurar os meios de sua subsistência, ficando só aqueles que tinham casas. Com estes poucos, pois, empreenderam a tarefa de catequizá-los não como convinha, pois continuamente iam ao mato e de lá voltavam, e, procurando sustento, passavam às vezes 8 a 10 dias fora da aldeia.” (52)

Rocha (53) em Relatório de 1862, menciona para o Aldeamento de Nonoai duas tribos, num total de 606 indivíduos, que viviam em harmonia sob a direção parcial do Comendador José Joaquim de Oliveira. As tribos, conforme Relatório de Fernandes Leão, 1864 (54) eram, a tribo Fongue e a tribo Zagás, ambas dedicadas ao cultivo do milho e feijão, à exploração da erva-mate, assim como à caça.

Quanto à direção do Aldeamento de Nonoai, diz Homem de Mello, em Relatório de 1868 (55), que: “Tendo falecido em 19 de dezembro do ano findo o prestante cidadão comendador José Joaquim de Oliveira, diretor do aldeamento de Nonoai e inteirado dos índios, nomeei em 23 de janeiro último e sob

proposta que aquele me dirigiu em 9 daquele mês, o tenente-coronel Manoel Francisco de Oliveira para o substituir.

“O nomeado exercia já ambos aqueles cargos desde o referido dia 9, em que o cidadão José Joaquim de Oliveira caiu gravemente enfermo.”

Em Relatório de 1882 (56) consta que: “Em 27 de junho do ano passado concedi a exoneração que solicitou o coronel Tibúrcio Alvares de Siqueira Fortes do cargo de diretor dos aldeamentos de Nonoai e Guarita, e nomeei para substituí-lo o capitão Benjamin de Constante do Amaral.

“(...) sendo comandante dos índios o major Antônio Portela Bandeira (...).”

Por volta de 1870, nova tentativa de missão instala-se no Alto Uruguai e sobre o estado em que encontrou os índios, passados 20 anos, diz Teschauer (57): “Nas 10 ou 12 cabanas morariam umas 50 pessoas, ainda bem selvagens e quando muito levavam um leve verniz da civilização. São as mesmas crianças de outrora, como as conhecemos dos tempos dos antigos Missionários. Vivem quase só das frutas do mato e da caça; plantam também uns pés de milho. Conversei com eles, perguntando-lhes certas palavras, fiz-lhes uma pequena instrução e os convidei para aparecerem perante seu bispo Diocesano. Casei o cacique Caetano Gongk e outros três pares e fiz 10 batizados de crianças. Tomando nota de seus nomes, deram nomes brasileiros; insistindo com eles, como que envergonhados, confessaram os seus nomes indiáticos como, p. ex., Florentino Fackochim, Pedro Caci, Blandina Rimukö, Rita Ninengkêre, etc.”

Castro (58), ao referir os cinco aldeamentos da Região Missioneira do Rio Grande do Sul, menciona também o Aldeamento de Nonoai. Localiza-o no município de Passo Fundo com uma população de 226 indivíduos distribuídos por 56 fogos; vivem numa área que “não se pode determinar porque não se acha medida e demarcada. Seus habitantes dedicam-se à agricultura, ao serviço do fabrico da aguardente, rapaduras e outros.” Como cacique respondia o Major Adriano José Tatim, conhecido entre os índios por Perocan.

Por volta de 1891 é cacique de Nonoai o índio Caetano Gongk (59).

Em publicação de 1902(60) sobre Nonoai consta que: “Dois dos aldeamentos da Palmeira foram agora por mim visitados: o de Nonoai que se compõe de dois toldos, o de Nonoai propriamente dito, sob o comando do Capitão Antônio Pedro, o de Serrinha, distante seis léguas daquele, sob o comando do Major Manoel.”

O S.P.I., 1945 (61) refere Nonoai com uma população de 605 indivíduos, incluindo 80 Guarani. De 1949 são as informações de Vieira dos Santos (62), Diretor do Posto Indígena de Nonoai, para as quais remetemos o leitor. Em 1957 assume Francisco Tavares, atualmente (1972) no Posto Indígena de Palmas, Paraná.

ALDEAMENTO DE SANTA ISABEL. Localizava-se no município de Santo Antônio da Patrulha. Foi criado em 5 de maio de 1849 (?) e extinto em 25 de fevereiro de 1861, conforme Camargo (63);-a mesma fonte registra dados populacionais desde 1849 a 1860, inclusive.

“Quando os Kaaguá se renderam, fundou-se para eles o aldeamento de Santa Izabel no atual município de Santo Antônio da Patrulha. As autoridades forneciam-lhes tudo o que desejavam e não os obrigavam a nenhuma atividade produtiva. É claro que assim não tardou a desorganizar-se a cultura desses índios, que por isso se tornaram incômodos aos moradores civilizados. Afinal o governo resolveu extinguir o posto. No Relatório das Terras Públicas e da Colonização, do ano de 1862, essa decisão vem motivada da seguinte maneira: “Porque lhe constou que neste lugar habitavam unicamente indivíduos dissolutos e vadios, vivendo errantes os índios e perturbando a disciplina e os trabalhos da colônia militar de Caseros. (...)

“No ano anterior à extinção do Aldeamento de Santa Izabel informa o mesmo relatório, contavam aí 31 fogos, o que deve ter correspondido a um total de umas 120 a 150 pessoas.” (64)

Segundo Moreira Neto (65) que recolhe dados de relatório de 1959 sobre o prosseguimento das hostilidades entre os grupos de Victorino Condá aliado a Viri, de Palmas, PR. e os de Nonoai, tribo Fongue especialmente, temos que: “Enquanto isso, foi fundado novo aldeamento, o de Santa Izabel, junto à Colônia Militar de Caseros, ao qual foram recolhidos os grupos do cacique Doble e do capitão Chico (...)

Relatório do Diretor Geral dos índios, referente aos anos de 1865 e 1866, menciona o aldeamento de Santa Isabel com 57 índios, sendo 36 homens e 21 mulheres (66). Esse dado populacional possivelmente se refere aos restos indígenas que perambulavam pela área e que não se teriam conformado com a situação da transferência para Caseros e outros aldeamentos, ou talvez se refira ao ano da extinção (1861), já que existe o hiato entre 1860, 1865 e 1866.

O dado acumulado de 1.056 índios, conforme Relatório de 1867 (67), quando não existe mais o aldeamento, é claro; refere “ordens para que a catequese e aldeamento dos índios fossem reduzidos ao estabelecimento especial de Nonoai e suprimidas a gratificação do diretor-geral e os lugares de diretores das outras localidades.”

Esse dado populacional inclui Nonoai, Guarita e Santa Isabel.

“Aos do Aldeamento de Santa Izabel, mandou-se por portaria de 27 de fevereiro do corrente ano (1865-1866?), suspender o abono de víveres que se fazia com os índios inválidos e impossibilitados de trabalhos, cessando definitivamente essa despesa em 12 de abril.” (68)

Com a extinção do Aldeamento de Santa Isabel, a tribo do cacique Doble e outras tribos com os seus caciques apresentaram-se ao Diretor da Colônia Militar de Caseros; o pretexto era aldearem-se nos limites da mesma colônia onde se aplicariam aos trabalhos da agricultura. Determinado o lugar

do aldeamento, ali permaneceram recebendo “rações enquanto não fizerem suas roças.”(69)

ALDEAMENTO DO PONTÃO. O aldeamento do Pontão talvez esteja diretamente ligado à construção da Estrada do Passo do Pontão e ao próprio Povoado ou Capela do Pontão no município de Lagoa Vermelha. A Estrada tinha como ponto de partida o Passo do Pontão, no Rio Uruguai, exatamente no ponto de confluência do Rio Pelotas com o Canoas e terminava na Picada Feliz, então pertencente ao município de Caí; tinha um prolongamento até o Passo da Esperança também no Caí, quatro ou cinco léguas mais abaixo. O Povoado do Pontão geograficamente é um lugarejo situado a noroeste da confluência do Rio São Joaquim e Arroio Pontão, no município de Lagoa Vermelha. (Conforme Vocabulário Geográfico do Rio Grande do Sul 1950:108). O Povoado do Pontão compreendia, entre outras construções oficiais, o Quartel do Pontão, Posto Militar e a Casa da Coletoria.

Esta suposição sobre o Aldeamento do Pontão, quase uma afirmativa, nos é possibilitada pela correspondência oficial de Mabilde com o Governo Provincial nos anos de 1848 e 1850. O Aldeamento teria pois resultado dos deslocamentos dos índios de vários pontos dessa área para o chamado “Pontão”, lugar ao que parece, segundo Teschauer (70), antipatizado pelos indígenas. Poderiam ser estes índios talvez os 200 cacicados por Doble que não se quiseram aldear em Nonoai conforme Moreira Neto (71).

“(...) Julguei (diz Mabilde) de meu dever dar parte à V^a. Excia. de ter-se-me apresentado no meio destas matas aqueles Bugres que são os que o Cacique Victorino (Condá) não tem podido fazer sair do mato, nem eles querem por maneira alguma aldear-se. Contudo suponho que V^a. S^a. apresentando-se aqui, trazendo consigo baeta, lenços ordinários, panos e alguns arranjos que são os que ordinariamente estamos dando para assim acomodá-los, suponho, digo, que por este meio V^a. S^a. consegue a fazê-los sair do mato e os poderá fazer aldear-se na Capela do Pontão, satisfazendo assim os desejos que o mesmo Exmo. Sr. (governador da Província) tem de ver prosperar os aldeamentos dos Bugres. Desde já advirto V^a. S^a. que estes Bugres para o Aldeamento de Nonoai não vão por serem estes índios inimigos da Tribo de Victorino (Condá) com quem sempre tem guerreado. (...)” (72)

Segundo Mapa dos Aldeamentos e Índios, 1861 (73) o Pontão é referido com um efetivo populacional que oscila entre um mínimo de 138 e um máximo de 220 habitantes ininterruptamente desde 1849 a 1860. Traz a observação de que, como o Guarita, pouco se conservaram, tendo-se unido a outros aldeamentos. Não menciona porém a sua localização. A verdade dos fatos é que registraram-se problemas com os índios. Isto se vê desde as primeiras providências tomadas por Mabilde (74) atendendo ordens governamentais expressas, para estabelecer o traçado da Estrada.

“(...) visto os Bugres ocuparem aquela parte do Sertão, entre o Rio das Antas e o Rio da Prata, e entre este rio e a parte meridional dos Campos da Vacaria, e referida estrada passando pelo meio daquele Sertão, devastaria a Serra no lugar o mais perigoso que tem, pela existência nela dos mesmos Bugres.” (75)

“Logo ao chegar ao Sertão do mato encontrei os vestígios dos Bugres, e poucos dias depois tive o primeiro encontro com eles, de cujo resultado tive a honra de dar parte a V^a Excia. em officio de 13 de março p. p. Consta-me que naquela ocasião V^a Excia. mandou que a Contadoria Provincial comprasse ou mandasse confeccionar várias roupas para me serem entregues, e serem por mim distribuídas aos referidos Bugres; porém não cheguei a receber aquelas roupas, por estar já muito adiantado pelo mato a dentro, quando Joaquim Antonio de Moraes Dutra (Administrador das Obras do Pontão), encarregado de as conduzir e de me as entregar, chegou no lugar da entrada da Picada, e na beira do Campo aonde dias antes tinha eu vindo arrancar os Bugres em número de perto de trezentos, homens, mulheres e crianças, que com boas maneiras e mimos (?) pude-os fazer sair do mato. Consta-me que o referido Dutra tem distribuído aquela mesma roupa aos Bugres conforme a ordem que me consta, que V^a Excia. me tinha expedido a respeito e a qual não tive a honra de receber.

“Indo sempre pessoalmente na frente em descoberta encontrei trinta e quatro arranchamentos ou alojamentos de Bugres, em várias partes no Sertão, e todos bastante distantes entre si, porém sobre uma mesma cordilheira (?). Resolvi abrir a Picada pelo meio daqueles alojamentos para assim ficarem todos devastados. O resultado foi ficarem meio desacoroaçados os Bugres, e terem-se mais depressa decidido a anuírem ao convite que lhes fazia de se retirarem daquele sertão como ao depois o fizeram. Das tribos de Coroados era a última nesta Província que ficava para se conquistar. Hoje estão no campo mansos e pacíficos, esperando de V^a. Excia. o apoio e a proteção de que são dignos pela sua triste condição.” (76)

“A deliberação de sua Excelência, teve nesta empresa o resultado mais feliz possível. Foram conquistados os Bugres da única tribo dos Coroados que ainda erravam nos sertões desta província; (...)” (77)

Em datas anteriores, carta de 11-2-1850, Mabilde já menciona dificuldades que tem com operários contratados que abandonam o serviço em virtude de boato “talvez falso” de terem descido para aquela área grande número de índios. Fala também da dificuldade ainda maior de conseguir novos trabalhadores. Na mesma carta solicita munições para eventuais precisões. Em contrato para transporte de carga, entre o cidadão David Pereira de Carvalho, morador no Pontão, e Mabilde, consta, na cláusula sete, a possibilidade de vir aquele sofrer algo com os ataques dos Bugres (78). Em carta de 1^o-3-1850, pág. 16, Mabilde refere também a abertura de uma estrada secundária do Passo do Pontão ao Passo do Ijuí.

Com relação ao Quartel e Povoado do Pontão tem-se que: “O lugar escolhido para a construção do Quartel, é o mais apropriado possível, no meio de uma coxilha ao nível de todos os terrenos adjacentes. (...) Além disto o lugar aonde se está atualmente edificando o Quartel é o único que achei aonde há fontes de água (...); acrescentando mais que o referido quartel se acha no lugar aonde passa a estrada que seguia desta Província para a de São Paulo (...)” (79)

“Depois que Va. Excia, mandou edificar o Quartel no lugar escolhido pelo Administrador Joaquim Antônio de Moraes Dutra tem este lugar mudado inteiramente de aspecto. De medonho e perigosíssimo por causa dos repetidos ataques que faziam os Bugres, o que obrigava os tropeiros e viandantes a estar toda a noite alerta, e cuidando os animais a fim de evitar estravios, roubos e assassinios que os Bugres praticavam, logo que qualquer descuido dos tropeiros o permitisse praticá-los, este lugar, digo tornou-se risonho e o movimento da pequena população já existente neste lugar mudou inteiramente de fama.

“Dos Bugres só restam os vestígios do tempo que para cá tinham suas reuniões e alojamentos, tendo-se estes retirado para os lugares mais centrais. Hoje, e Deus permita que assim continue, a maior segurança é para os tropeiros que agora vem pousar no meio de uma pequena povoação, que a coisa de um ano era mata virgem e faxinais habitados pelos Bugres.” (80)

Flores (81) menciona o Aldeamento como Pontal, tribo de Doble com 200 indivíduos e sob os cuidados de David Antônio de Oliveira; em 1902, B.S. (82), menciona Pontão no município de Lagoa Vermelha sob o cacicado do Gal. Faustino da mesma forma que os toldos de Forquilha e Ligeiro ou Bueno. Estes toldos estão distanciados entre si aproximadamente duas léguas e tem um total de quatrocentos índios.

POSTO INDÍGENA DO LIGEIRO. É também referido como toldo. Está localizado no distrito de Charrua, município de Tapejara, na estrada entre Sananduva e Getúlio Vargas; fica à margem esquerda do Rio Apuê e um afluente da margem esquerda deste (Conforme Mapa do Estado do Rio Grande do Sul, 1963).

Segundo S.P.I., 1945 (83) o Posto do Ligeiro tem uma área reservada de 4.550 ha.; suas terras se prestam para a agricultura; possui madeira de lei e uma regular reserva de pinheiros.

Em novembro de 1972, passou a responder pela Direção do Posto o funcionário da FUNAI, Celso Amirat; a chefia indígena estava vaga, ao que parece, por ter sido deposto o cacique.

Ligeiro conta atualmente, 1972, com uma população de aproximadamente 350 índios que trabalham na agricultura explorada pelo Posto. A mão-de-obra indígena é assalariada.

Os índios do Ligeiro parecem manter um bom relacionamento com os índios do Posto vizinho, Cacique Doble, sob cuja direção estiveram recentemente, em caráter provisório. As visitas, em reciprocidade, são constantes, especialmente do elemento jovem.

Citações anteriores mencionam o toldo Ligeiro ou Bueno no município de Lagoa Vermelha onde estão também os toldos de Pontão e Forquilha; estão distantes duas léguas aproximadamente um do outro e são todos governados pelo Cacique General Faustino; têm uma população total geral de 400 índios (84). Gonçalves, em 1910 (85), menciona Ligeiro no 3º distrito de Passo Fundo, com 500 índios.

“Junto ao Rio Ligeiro, no extremo oeste da colônia de Sananduva, fundou-se o Toldo Ligeiro, habitado por índios da tribo Kaingáng. Mais tarde, esses aborígenes passaram para a outra margem do rio, ficando aldeados no município de Erechim.” (86)

Salzano (87) refere o Toldo de Ligeiro com uma população de 90 índios para o ano de 1879 e faz a observação de que seriam habitantes do Campo do Meio, prováveis fundadores do núcleo de Ligeiro. Relatório de 1880 (88) menciona também 90 índios no Campo do Meio a cargo do Coronel Tibúrcio Alves de Siqueira Fortes.

A primeira referência populacional para o Toldo de Ligeiro é de 1850 com 90 índios (89) e a última é a informação oral de 1971 com aproximadamente 350 indivíduos; o mesmo informante refere Ligeiro como Paulino de Almeida.

ALDEAMENTO DE CAMPO DO MEIO. O aldeamento de Campo do Meio, conforme Teschauer (90), que faz uma citação sobre a ação missionária do Pe. Parés, consta como: “Um terceiro aldeamento fundou entre o Mato Castelhanos e o Mato Português, entre os quais se acha um belo campo chamado o Campo do Meio, pertencente ao distrito de Vacaria. Por causa de certos inconvenientes e particularmente pela antipatia que os índios nutriam contra um lugar chamado Pontão onde não se queriam estabelecer, transferiu o Pe. Parés este novo estabelecimento para o dito Campo do Meio, onde logo se reuniram 90 indígenas sob seu chefe Dovre. Porém ainda restava sujeitarem-se mais dois capitães, Braga e Nicofê, com sua respectiva gente e que aprazaram a sua saída dos bosques para quando houvesse abundância de víveres. Temos, pois, como resultado do ano de 1849 e princípio de 1850 três aldeamentos de índios, sendo encarregados de cada um dois Missionários além do Pe. Parés, a quem seu ofício de superior regionário e seu ardente zelo levavam de um a outro atendendo às necessidades de todos.

“Os nomes destes Missionários encontramos no Catálogo S.J. de 1851 e são (...). No Campo do Meio: Pe. Pedro Saderra e Pe. Miguel Cabeza.”

Segundo Hensel (91) o aldeamento de Campo do Meio era uma concentração de índios que resultou da ação do Governo Imperial cujo objetivo era fazer os Coroados saírem do mato e serem aldeados em lugares certos.

Grande foi, ao que parece, a atuação de Mabilde junto aos índios do Cacique principal Braga quando da luta com seu subordinado Cacique Doble pela disputa do poder: “Foi preciso o meu encontro nas matas com aqueles indígenas selvagens e com o seu Cacique Braga, em março de 1850 (como

consta da minha correspondência oficial com o Governo Provincial daquela época) para, à vista da coalisão em que os tinha posto, que saíssem das matas ainda em número de trezentos e quatro de ambos os sexos e de várias idades, e que se aldeassem, porém, com a condição de nunca estarem nas imediações do lugar onde estivesse o traidor companheiro, o cacique Doble, com o qual nunca aqueles coroados quiseram tornar à antiga amizade, não obstante os empenhos que fez mais tarde o cacique Doble para reconciliar-se com o cacique Braga.” (92)

Outra informação diz que: “O autor consegue em 1850 que as tribos comandadas por Braga com um total de 304 indivíduos saíssem dos bosques e se reduzissem no Campo do Meio. Porém as terras deixadas por estes foram ocupadas por uma pequena tribo dissidente composta de 23 indivíduos, sendo duas mulheres e 21 homens, entre os quais um negro fugidio. O chefe desta pequena força é o cacique Nicué (...) conhecido entre os colonos como João Grande.” (93)

Posteriormente, 1866, Campo do Meio é mencionado com 120 índios que se alimentam com o produto de seus trabalhos e estão sob a direção do Cacique Chico (94).

A primeira referência populacional para Campo do Meio é de 1850 (95) e a última data de 1880 (96) quando o aldeamento teria 90 índios a cargo do Coronel Tibúrcio Alves de Siqueira Fortes.

POSTO INDÍGENA DO INHACORÁ. É também mencionado como aldeamento ou toldo. Está localizado à margem direita do Rio Inhacorá, entre dois afluentes da margem direita do mesmo Rio, na localidade de São Valentim, no recentemente criado município de Santo Augusto (Conforme Mapa do Estado do Rio Grande do Sul, 1963). Está, mais precisamente, a 12 léguas a oeste da Vila da Palmeira, a três da Freguesia de São José do C. Novo e a meia légua do Rio Inhacorá (97). Fischer (98) refere Inhacorá à margem direita do rio do mesmo nome, como “uma reserva para índios na qual vivem cerca de 50 famílias de índios kaingáng sob a tutela do Governo do Estado do Rio Grande do Sul”.

A área reservada é de cerca de 5.773 ha., o que corresponde a 240 lotes coloniais normais de 24 hs.; é limitada ao sul pelo Rio Inhacorá e ao norte pelo Lajeado Campina (99). Conforme Revista de Erechim (100), a área é de 5.859 ha.

A administração está atualmente a cargo do Funcionário da FUNAI, que tem atribuições para nomear e demitir os chefes indígenas.

O primeiro dado populacional registrado para o Inhacorá data de 1880 e refere 250 índios (101); o último é de 1967 (102), que menciona 173 índios; é o mesmo total do S.P.I., 1957 e 1958, conforme Salzano (103).

Quanto ao histórico, Inhacorá é referido, em 1880, como Nhocorá tribo de Fongue, com 250 índios a cargo do Coronel Tibúrcio Alves de Siqueira Fortes (104). Em 1887, Castro (105) descreve Inhacorá com uma população de 181 almas, em geral monógamas, sendo 86 homens e 95

mulheres, formando 41 fogos. A área alcançava mais ou menos uma légua, sendo aproveitada aproximadamente apenas a metade. Seus ocupantes em geral eram agricultores, dedicando-se alguns ao corte da madeira ou ao fabrico da erva-mate. Como cacique respondia o Major José Joaquim de Oliveira Fongue, com mais de 110 anos. A direção do Aldeamento estava entregue a seus filhos Feliciano, Cândido e Clementino. O aldeamento está bastante reduzido em virtude da retirada de muitos de seus componentes para outros aldeamentos como, p. ex., para o de Estiva. Os índios do Inhacorá, segundo Fischer (106), “são restos escassos do povo dos Kaingáng que vindo do norte irrompeu no começo do século XVIII no território do atual Rio Grande do Sul. (...)

“No último quartel do século XIX os Kaingáng tinham deixado a sua vida originária de nômades, tendo os remanescentes tomado domicílio fixo em algumas aldeias de tamanho maior ou menor e sustentando-se pela caça, pesca e alguma agricultura. Uma expedição de caça empreendida por um dos caciques do Guarita, de nome Fongue, com o seu bando, descobriu ricos terrenos de caça no Rio Inhacorá e, como o rio também apresentava uma riqueza extraordinária de peixes, decidiu abandonar Guarita e estabelecer-se no Inhacorá com a sua gente. Assim se originou uma nova tribo.”

Nos dados da população de Guarita não se nota nenhuma diminuição com a retirada acima indicada.

Fischer (107) não endossa a história segundo a qual Fongue, por ter servido na Guerra do Paraguai, como se diz, teria recebido as terras da Região do Inhacorá como presente.

O cacicado, no Posto do Inhacorá, começa com o velho Cacique Fongue apontado por Fischer (108), como o fundador do estabelecimento. Mas, em virtude da morte deste, a dignidade de cacique passou por herança para seu neto Chico Fongue, porque seu filho já havia morrido. Surge, porém, outro neto, Siqueira Arve de Oliveira Fongue, que disputa o poder com Chico Fongue. Essa disputa levou a tribo à cisão que originou uma guerra fratricida e cruenta, cujo resultado foi o enfraquecimento numérico de ambas as facções. Siqueira Fongue morreu em 1945. Seu sucessor foi José Santos, cacique muito viajado e experimentado que conseguiu amenizar a inimizade na tribo dividida. O antagonismo permanece, entretanto, até hoje, estando o Inhacorá dividido em Posto I e Posto II. Santos era o chefe do Posto I. Apesar de sua eficiência, foi deposto por embriaguez, sendo sucedido por Vito Supriano, bisneto do Major Fongue. Vito também foi exonerado de suas funções em virtude de outras deficiências. No Posto II o cargo de cacique estava nas mãos de João de Oliveira Fongue, igualmente bisneto do Major Fongue. O Cacique Titi (este é o seu nome Kaingáng), que sucedeu a Chico Fongue, “é ainda relativamente jovem mas um homem sério, inteligente, que sabe manter com grande energia a ordem e a disciplina entre sua gente.” Titi sucedeu a seu avô Chico Fongue, em virtude de sua avançada idade (mais ou menos 120 anos), da cegueira e da surdez.

ALDEAMENTO DA ESTIVA. No município de Palmeira, é resultante da retirada de índios descontentes do Inhacorá; consta como um dentre os cinco aldeamentos da Região Missioneira referidos por Castro (109).

Quanto ao seu histórico, conforme o mesmo autor, consta que:

“Este aldeamento acha-se situado a nordeste da Vila da Palmeira, na distância de uma légua mais ou menos, da nascente povoação de São Sebastião da Guarita, no local denominado Estiva, a um quilômetro do aldeamento da Campina, na Serra Geral, entre os rios Turvo e Guarita.

“Sua população é de 126 almas, sendo 55 do sexo masculino e 71 do feminino.

“A área ocupada por este aldeamento nunca foi medida nem demarcada, e por isso não pode ser avaliada; todavia pode computar-se em meia légua, mais ou menos.

“Conta 29 fogos. Dedicam-se os indígenas à cultura da mandioca, batatas, feijão, milho, abóboras, etc. Empregam-se também no fabrico da erva-mate, no corte de madeiras e outros serviços.

“Existem neste aldeamento muitos índios em estado de bigamia, por falta dos princípios de moralidade, de conhecimento e prática de nossas leis. Estão sob o cacicado do Tenente Manoel Francisco, por eles denominado Fifu.

“Estes índios até há pouco tempo faziam parte do aldeamento do Inhacorá, porém, descontentes com o cacique Fongue, dele se separaram e vieram formar o aldeamento de que estamos tratando.

“Muito devem os índios deste aldeamento ao alferes João Batista, índio mestiço e por eles apelidado Enxongre, pois muito tem concorrido para sua prosperidade e adiantamento.

“Há mais ou menos dois anos, uma terrível epidemia ceifou grande parte destes índios, que baldos de todos os recursos não tiveram como prevenir ou escapar à fatal molestia.”

Esta foi a única referência encontrada para o aldeamento de Estiva e sem outra data que a da publicação referida. Ao que parece, está atualmente extinto de acordo com informações orais de 1972.

POSTO INDÍGENA DE CACIQUE DOBLE - ou aldeamento de Cacique Doble está situado no recentemente criado município de Machadinho; dista 5 km da localidade de Cacique Doble e 21 km de Paim Filho (110). A sede do Posto é cortada pelo ramal da estrada Lagoa Vermelha - Getúlio Vargas, no ponto em que a mesma é atravessada pelo Arroio dos Índios, que é afluente da margem esquerda do Rio Inhandava.

Conforme o S.P.I., 1945 (111) e área reservada é de aproximadamente 4.596 ha.; é boa para a agricultura e criação; sua excelente reserva florestal é constituída de pinheirais, madeira de lei e mata virgem.

Atualmente, novembro de 1972, é diretor do Posto o funcionário da FUNAI, Lídio Della Betta; o chefe indígena é o Cacique Augusto Ferreira

Doble que conta com o auxílio de um índio seu cunhado (irmão de sua esposa).

A escolha do cacique, segundo informação oral atual, recai em pessoa idônea, do agrado dos índios e da Direção do Posto. Tanto os índios como o Diretor do Posto chamam a Doble de Cacique.

O Posto de Cacique Doble divide-se em três secções propriamente ditas: a sede de Cacique Doble, a região em que habitam os Guarani e a área de Forquilha (terra em questão judicial devido à venda ilícita no tempo do S.P.I. segundo informação oral).

A base econômica do Posto é essencialmente agrícola, com plantio racional de trigo e soja, sob a orientação de agrônomos da FUNAI; a mão-de-obra é a indígena assalariada. A poucos quilômetros do Posto, existe uma aldeia de índios Guarani, com 25 indivíduos que trabalham na mesma lavoura do Posto (Segunda Secção). São índios com uma certa instabilidade residencial; procedem da Argentina e se movimentam na direção do Atlântico.

A população Kaingáng é de 247 índios, conforme dados de 1972 (informação oral); não praticam mais seus velhos hábitos de caça e estão bastante integrados na vida civilizada.

O Posto Indígena de Cacique Doble talvez seja resultante da luta entre Doble e Braga pela posse do cacicado na década de 1840-1850 conforme consta textualmente no capítulo XIII.

A área ocupada, tanto pelo cacique principal Braga como por seu subordinado Doble eram as matas compreendidas entre os campos do Passo Fundo e Vacaria, onde se situa o Mato Castelhana. A sueste dessas matas, entre as nascentes dos rios Turvo e Prata, existiam outras tribos da mesma nação subordinadas a Braga.

“Um dos chefes, o mais velho deles, ultimamente conhecido entre nós pelo nome de Dobre e apelidado naquele tempo entre os Coroados de Iu-toahê (...), gozava de muito conceito não somente entre os mais chefes como entre todos os indivíduos das tribos ali alojadas. (...)

“O chefe Dobre, aproveitando-se da preponderância que tinha sobre os indivíduos das mais tribos assim como sobre os seus chefes, seus companheiros de alojamento, não só arvorou-se clandestinamente em cacique, como também prometeu aos mais chefes e indivíduos das suas tribos usurpar e tomar para si e para eles as matas em que se achavam o cacique principal Braga com as mais tribos, por serem aquelas matas mais abundantes em frutas do que as que ocupavam. Esta promessa era suficiente para que todos logo lhe prestassem obediência e submissão (...).

“Assim foi perturbada a festa (comemorativa de um assalto vitorioso) por uma peleja sanguinolenta em que o novo cacique Dobre perdeu quase a metade de sua gente, e perturbada a paz que até então existia entre aquelas tribos, que desde esse momento ficaram divididas em dois grupos ou dois

cacicados, um do cacique Braga e outro do chefe Dobre, que arvorou-se em cacique dos iludidos derrotados.

“Daí em diante não teve o cacique Dobre, nem seus companheiros, um momento de sossego. (...)

“Retirar-se para as margens do Uruguai, na província hoje do Paraná, tornava-se para o cacique Dobre empresa difícil e perigosa, por causa da pouca gente que lhe restava e de outras tribos de selvagens Coroados que ocupavam aquele rio em sua margem direita, e que andavam em guerra com os Coroados das tribos que acabamos de citar.

“Acossados por todos os lados o cacique Dobre e sua gente, sem recursos de qualidade alguma, decidiu-se ele, forçado pelas circunstâncias, a sair do mato, muito contra gosto, e a apresentar-se, mansamente, à gente da Vacaria, Passo Fundo e outros lugares, sempre em pequenos bandos, tendo-se aldeado nos lugares que lhes foram indicados pelo Governo Provincial nos fundos dos campos de Nonoai e de Guarita.” (112)

Segundo Moreira Neto (113), “O cacique Doble, que se localizava com seu grupo em Vacaria, foi forçado ou convencido a concordar com a mudança para Nonoai. Em caminho, entretanto, foi atacado com seu grupo por índios desconhecidos que julgou serem do bando de Pedro Nicofé, seu inimigo. Decidiu então não mais fixar-se em Nonoai, o que fornece um bom indício da gravidade das tensões internas entre os vários grupos ou segmentos Kaingáng aí concentrados. (...)

“(...) no ano seguinte o grupo de Dobre que retornara aos campos da Vacaria, e o de Portela, em Passo Fundo, opunham resistência decidida ao seu internamento em Nonoai.”

Para maiores esclarecimentos sobre a revolta de Doble e a situação decorrente, vejam-se Mabilde (1899) e Moreira Neto (1971).

A primeira referência populacional para o Posto de Cacique Doble é de 58 indivíduos em 1862, com a observação: “Instalados em Colônia Caseros” (114). A última é de 1972 e refere 247 índios Kaingáng e 25 Guarani (Informação oral).

COLÔNIA MILITAR DE CASEROS. É mencionada como Toldo de Caseros ou Montecaceros; constituiu uma concentração indígena que resultou da ação do Governo Imperial cujo objetivo era fazer os Coroados selvagens saírem do mato e acostumá-los a lugares certos.

“Por este motivo atualmente no Rio Grande do Sul eles só são encontrados em estado mais ou menos civilizado, aliás, em três zonas: Nonoai, no Alto Uruguai perto da foz do Rio Passo Fundo; nos Campos do Meio; e na Colônia Militar de Caseros, a qual se acha situada no Mato Português, na fronteira entre os Campos do Meio e os de Vacaria.” (115)

A criação da Colônia Militar de Monte Caseros sugere a década de 1850-1860; nessa data o autor supra citado aponta a localização dos índios, cerca de um ano antes de sua visita (1865), próxima a uma colônia para

soldados negros; dali se teriam transferido em razão de uma epidemia de varíola que grassava entre os mesmos.

No Relatório de 1862 (116) a população de Caseros é mencionada com aumento, em vista da extinção do Aldeamento de Santa Isabel. Nessa ocasião, Doble e outros caciques com suas tribos, em número de 25 homens e 33 mulheres, se apresentaram ao Diretor da Colônia, declarando sua intenção de se aldearem nos limites da Colônia e se dedicarem aos trabalhos agrícolas. Ali permaneceram em lugar que lhes foi determinado; receberam rações enquanto não faziam suas roças.

Hensel (117) menciona para 1864 a visita dos índios da Colônia Militar de Monte Caseros a Porto Alegre, chefiados pelo Cacique Doble; o objetivo da visita era receber a recompensa do Governo pelos serviços prestados na captura de índios Coroado. Por seus feitos Doble recebera também, do Governo, a nomeação de Brigadeiro. Em 21 de maio de 1865 a Colônia Militar de Caseros é visitada por Hensel. Em Relatório de 15 de abril de 1880 (118) Caseros é citada com uma população de 140 índios a cargo do cidadão David Antônio de Oliveira. Cezimbra Jacques, 1911 (119), localiza Montecaseros próxima a Lagoa Vermelha como um dos 11 toldos ou aldeias do Rio Grande do Sul, afóra os Guarani do Lagoão. Em Relatório de 1910 (120) a Colônia é citada como Toldo de Caseros no 1º distrito do município de Lagoa Vermelha, com 100 índios. Rondon (121) menciona o Toldo de Caseros afeto à Comissão de Terras de Erechim, em 1927 e 1930, com os toldos de Fachinal, Guarani, Ventarra e Votouro, com uma população geral de 500 habitantes, para os cinco toldos. Schaden (122) refere o Toldo de Caseros nas proximidades do Campo do Meio e a pequena distância da colônia militar do mesmo nome, fundada ainda na época imperial com o mesmo objetivo.

As indicações populacionais para Monte Caseros datam, a primeira de 1880 e a última de 1927 e 1930, conforme se poderá apreciar no quadro sobre demografia. Existe também a indicação do aumento populacional de 58 índios referida linhas atrás.

ALDEAMENTO DO PINHEIRO RALO. “Aldeamento no Passo Fundo, está a seis léguas da freguesia de N.S. da Luz de Nonoai. Contém uma população de 217 almas, sendo 104 do sexo masculino e 113 do feminino, com 47 fogos.

“O seu pessoal é na maior parte empregado na lavoura e em outros ramos de indústria. É cacique deste aldeamento o Major septuagenário Antônio Portela, de uma natureza ainda forte; muito trabalhador e muito respeitado por seus subordinados; fala pouco o português, porém compreende quanto se lhe diz.” (123)

Como segunda referência para Pinheiro Ralo, temos a indicação de Flores, 1880 (124) que o menciona como Tribo Fongue, com 140 índios, a cargo do Coronel Tibúrcio Alves de Siqueira Fortes.

Pinheiro Ralo possivelmente é Pinhalzinho, uma das secções que compõem o Posto Indígena de Nonoai. (Vide Nonoai). No mapa do Estado do Rio Grande do Sul, 1963, a localidade de Pinhalzinho aparece próxima de

Nonoai; fica entre o Rio Lajeado Demétrios, tributário do Rio da Várzea, e o Rio Balteca, também afluente à margem direita do Rio da Várzea.

Só existem dois dados populacionais para Pinheiro Ralo e são os acima referidos. Também, para 1880, quando Guarita foi extinto, aparece a informação de que, os índios evacuados do Guarita, deveriam ser aldeados em Pinheiro Ralo ou Nhacorá. Estes índios somavam 110 habitantes (125).

ALDEAMENTO DA CAMPINA. É um dos cinco aldeamentos descritos por Castro (126) de cujos dados se pode concluir em 1850 aproximadamente a sua fundação.

“Este aldeamento com uma população de 159 almas, 86 do sexo masculino e 73 do feminino, formando 32 fogos, ocupa uma área de meia légua mais ou menos; está situado a nove léguas ao nordeste da Vila da Palmeira, e a uma légua da povoação da Guarita, no lugar denominado Campina, na Serra Geral, entre os Rios Turvo e Guarita. Como os demais, a sua área não se acha medida nem demarcada.

“Dedicam-se seus habitantes à agricultura, cultivando feijão, milho, mandioca, batatas, abóboras, etc., e prestam-se a outros serviços.

“Entre eles alguns há que vivem no estado de bigamia.

“Exerceu o cacicado deste aldeamento o Capitão Cândido Melo, por eles denominado Nihi; hoje, porém, este lugar é exercido pelo índio Capitão Serafim José Antônio, conhecido entre eles por Colum, que tem a vantagem de falar regularmente o português, e por isso melhor fazer sentir as necessidades de seus subordinados, e ser atendido.

“Foi este aldeamento fundado pelo Cacique Cândido, junto da Guarita, donde foi desalojado em consequência de medições mandadas fazer por Manoel Joaquim Borges, já falecido, e que obrigou o cacique Cândido a retirar-se, com os seus, para o local em que atualmente se acha.

“Em 1883 foram estes índios visitados por uma epidemia, que muito os dizimou. Existem dois índios que sabem ler.

“Maneco é um dos habitantes deste aldeamento que conta mais de 100 anos de idade; porém forte e robusto. Este índio pertence à tribo dos Botocudos, e tem, como os de sua tribo, o lábio inferior furado; foi feito prisioneiro por Fongue, muito antes deste apresentar-se ao Governo.

“Mui poucos são casados e batizados por falta de sacerdote que lhes ministre estes sacramentos.”

POSTO INDÍGENA DO VOTORO. É também designado de aldeamento; está localizado, conforme Salzano (127), no município de Erechim. Pelo Mapa do Estado do Rio Grande do Sul, 1963, está situado próximo à confluência de um dos afluentes da margem esquerda do Rio Lajeado Grande; traz a indicação de Toldo do Votouro, à margem da estrada São Valentim-Nonoai. Nas suas imediações, à margem direita do Rio Erechim, próximo à confluência do Rio Passo Fundo, está situado um Toldo Guarani.

Atualmente, sob a administração da FUNAI, Votoro tem como cacique o índio Pedro Francisco, "Pedrinho" e como Diretor o funcionário Benedito Ribeiro Lima. A população é de 400 índios. (Informação pessoal). Moram em casas construídas pelo Posto ou em suas típicas duas-águas, feitas de palha e estão espalhadas irregularmente pela área reservada, junto de suas rocinhas particulares.

Como nos outros Postos assistidos pela FUNAI, os índios do Votoro trabalham como assalariados na agricultura explorada pela mesma.

Dados de 1902 (128) mencionam o aldeamento de Boutoro no município de Palmeira, nas margens do Rio Uruguay-Mirim, e mais um outro nas margens do Rio da Várzea. A população é de 600 índios e, ao que parece, engloba a população dos dois aldeamentos da Palmeira (Nonoai com dois toldos e Serrinha).

Teschauer (129) enfatiza o acontecimento referente ao batizado do Velho Voutoro pelo Pe. Solanellas em 1850. Isso permite pensar num retrocesso para a data de sua fundação ou existência:

"Voutoro, chefe que tinha seu toldo em campo rodeado de imensos bosques 5 léguas ao leste de Nonoai, ao outro lado do Rio Passo Fundo. (...) quatro ou cinco ranchos de bugres, em um dos quais se achava ainda vivo o selvagem (...)."

Rondon (130) refere o Toldo de Votouro em 1927-1930 como afeto à Comissão de Terras de Erexim juntamente com os toldos de Caseros, Fachinal, Guarani e Ventarra; a população total geral é de 500 índios.

Para 1950 (131) os dados indicam Votoro no município de Erexim; o aldeamento é desdobrado em Votoro propriamente dito e Guabiroba, que é um aldeamento de aproximadamente 40 índios Guarani. Esses Guarani em sua maior parte são procedentes da Argentina; estão em trânsito pelo Rio Grande do Sul com destino ao Atlântico em virtude da lenda do Paraguaçu. A população dominante do Votoro é Kaingáng. "Conservam-se ainda em bom grau de sangue indígena; sobre suas origens conseguimos apurar que pertencem ao grupo dos Votorões que habitavam os Campos de Palmas e Guarapuava do Paraná; daí o terem o nome do aldeamento de Votoro."

O primeiro dado populacional para Votoro é de 1902, acima referido, que acusa 600 índios, e o último é de 1967 (132), com 270 índios, além da informação pessoal de 1972, com um total de 400 índios. A área territorial conforme o mesmo autor é de 3.104 ha. com uma redução para 1.440 ha. em 1971.

POSTO INDÍGENA DE ÁGUA SANTA. Está situado no município de Passo Fundo (133). De acordo com o Mapa do Estado do Rio Grande do Sul, 1963, sua situação é no atual município de Tapejara, entre dois pequenos afluentes da margem esquerda do Rio Apué; aparece sob a indicação de Toldo de Índios; está cortado pelo meridiano de 52º oeste de Greenwich e abaixo do paralelo de 28º sul.

A área territorial é de 600 ha. (134). Sob a proteção da FUNAI, tem como diretor, em 1972, ao funcionário Márcio Xavier. A base econômica parece ser a olaria e a agricultura onde trabalham os índios do Posto assalariados por contrato. O Posto não possui seções e todos os indígenas moram nos arredores da Chefia em casas construídas pela FUNAI.

Gonçalves, 1910 (135) refere no 3º distrito de Passo Fundo o Toldo do Carreteiro com 80 habitantes, enquanto que Rondon, 1938 (136) menciona o Toldo do Rio Carreteiro com 600 índios e afeto à Comissão de Terras de Passo Fundo. Referências do SPI de 1945 (137), aludem ao Toldo como Águas Santas em Passo Fundo. Por informações orais, 1972, o Posto é conhecido também como Carreteiro.

Para 1950, conforme dados do S.P.I. (138), temos que: “Águas Santas - Passo Fundo - São índios Kaingáng em cerca de 40 pessoas, levando uma condição de vida mais inferior, quase todos tuberculosos, morrendo à míngua; são bem mestiços.”

Quanto à população, o primeiro dado é de 1910 (139) com 80 índios, no Carreteiro, e o último é de 1972 com 142 índios (Informação oral).

TOLDO DE SERRINHA. Situado no município de Sarandi, tem 4.725 ha. e uma população de 295 pessoas (140). Para 1950, outra informação consigna a mesma localização com um total de 270 índios que constituem umas 50 famílias. São todos Kaingáng amestiçados, não havendo mais um puro.

“Levam uma vida melhorada pelo trabalho da agricultura; contam com bom número de gado cavalariço, bovino e suíno. Vestem-se indistintamente como o civilizado e não empregam mais a flecha; as índias fazem uso da sombrinha e selim, para a montaria.” (141)

A referência de Salzano (142), baseada no S.P.I., de 1946, dá a mesma população de 270 indivíduos e a mesma localização.

Serrinha é citado também, em 1902 (143), como possível seção de Nonoai, que, por sua vez, pertencia a um dos dois aldeamentos da Palmeira, estava sob o comando do Major Manoel.

A primeira referência populacional para Serrinha só aparece em 1946 e a última em 1957 e 1958, mas em descontinuidade. Para 1967, conforme Moreira Neto (144) consta que: “fracionado e intensamente intrusado desapareceu por inteiro sem que se saiba o destino de sua população.”

CAMPOS DE JOSÉ BUENO. É apontado apenas em Relatório de 1880 (145) com a caracterização de aldeamento; tem uma população de 50 índios e está a cargo do cidadão David Antônio de Oliveira.

Poderia ser o mesmo Posto do Ligeiro, pois é referido como Ligeiro ou Bueno (146).

TOLDO DE EREXIM. Consta em 1910 (147), no 3º distrito de Passo Fundo; tem uma população de 180 índios. É citado por Salzano (148) com o Posto de Votoro, como Toldo de Erexim, com uma população de 280 índios. Este total poderia ser resultante da soma dos 180 índios do Toldo de Erexim com os 100 do Votoro.

Erexim poderia ser uma secção de Votoro?

TOLDO DE VENTARRA. Situa-se no município de Getúlio Vargas; tem 733 ha. e uma população de 112 pessoas (149). Dados do S.P.I., de 1950 (150), referem a mesma localização mas com uma população inferior a 100 indivíduos; estes vivem mal e bem mestiçados. Relatório de 1910 (151) menciona uma população de 80 índios localizados no 3º distrito de Passo Fundo. (O desmembramento deste distrito resultou no atual município de Getúlio Vargas).

Segundo Rondon (152), o Toldo de Ventarra está afeto à Comissão de Terras de Erexim, bem como Caseros, Fachinal, Guarani e Votoro, somando, em 1927 e 1930, um total geral de 500 indivíduos.

A primeira referência populacional para Ventarra é de 1910 antes referida; a última é de 1957 e 1958, com 168 índios (153).

TOLDO DE FACHINAL. Conforme Relatório de 1910 (154): “Fica ao N.N.O. da Vila de Lagoa Vermelha, entre dois pequenos afluentes do Rio Forquilha, o arroio Carazinho e um galho deste, o arroio dos Índios. Dista aproximadamente 12 léguas da Vila de Lagoa Vermelha e 5 da sede da colônia particular de Sananduva, situada às margens do arroio do mesmo nome, na estrada que daquela vila conduz ao toldo. Do toldo ao Rio Uruguai medeiam 10 léguas. A população regula (...) em cerca de 500 pessoas, constituindo umas 80 famílias. É cacique o general Faustino, velho índio, de mais de 70 anos, de fisionomia cismática e enérgica.

“É neste Toldo que se acha o cidadão Ricardo Zeni, como encarregado da proteção aos índios.”

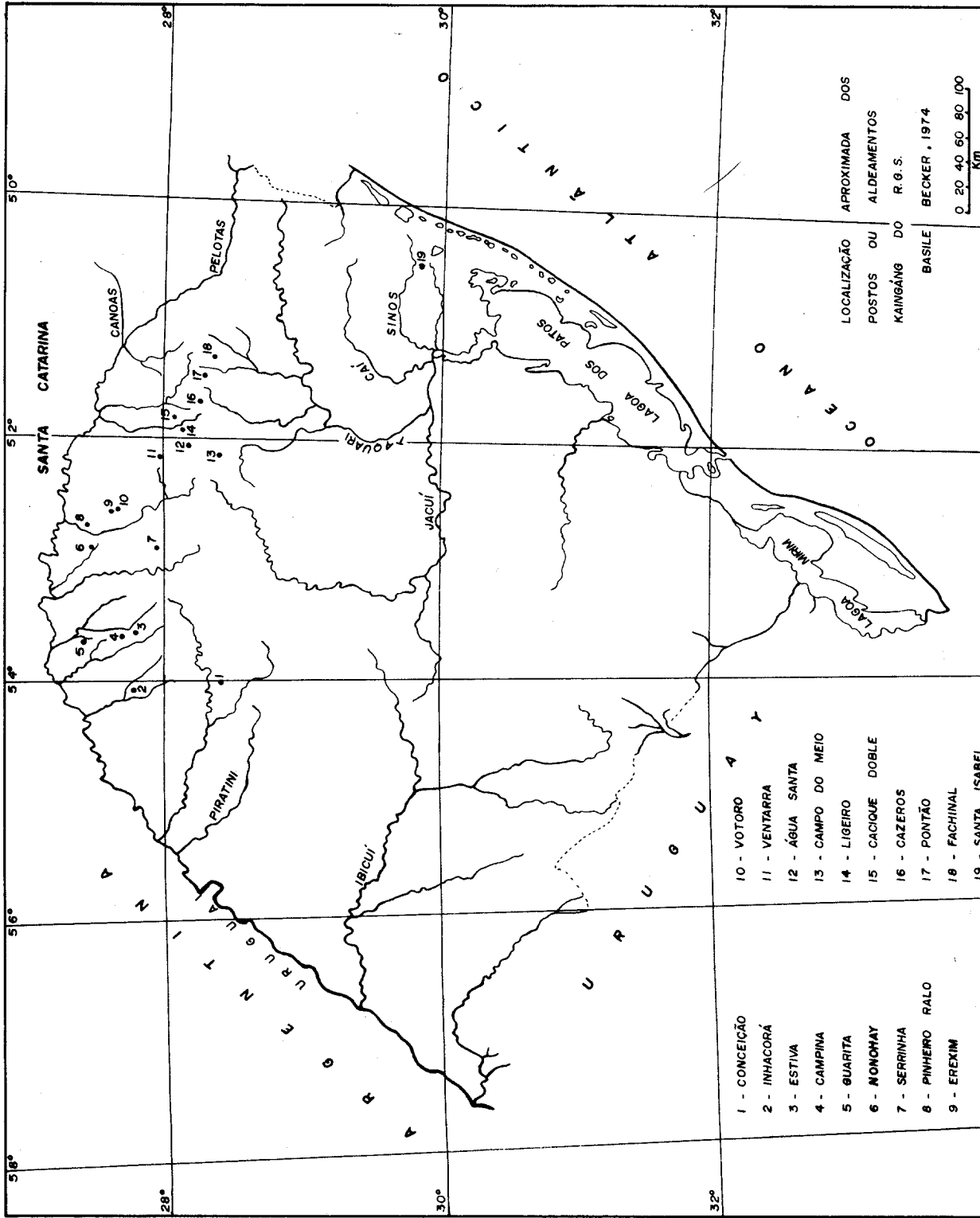
Segundo Rondon (155), Fachinal está afeto à Comissão de Terras de Erexim, juntamente com Ventarra, Caseros, Votoro e Guarani, com um total geral de 500 índios.

Nota: Para o Posto de Guarita veja-se “Os Kaingáng do Posto Indígena de Guarita”. Darci Luiz Pivetta e Cláudio Werner Pires. Ms. 1968-1969.

Quadro síntese dos Postos Kaingáng no Rio Grande do Sul

Postos	Localização (atualizada)	Data aproximada de fundação	Área inicial (?)	População inicial	Ano da extinção	População (último dado)
Conceição	Ijuí	1630	?	3.000	?	-
Guarita	Tenente Portela	1848	23.300ha	+ -1.000	-	+ - 1.100(1975)
Nonoai	Nonoai	1848	34.900ha.	144	-	1.242(1975)
Santa Izabel	Santo Antonio	1849(?)	?	187	1861	-
Pontão	Lagoa Vermelha	1849(?)	?	138	1901?	-
Ligeiro	Tapejara	1850(?)	4.550ha.	90	-	350(1975)
Campo do Meio	Marau	1850(?)	?	90	1880?	-
Inhacorá	Santo Augusto	1880(?)	5.773ha.	250	-	228(1975)
Estiva	Palmeira	?	+ - ½ lég.	126	?	-
Cacique Doble	Machadinho	1862(?)	4.596ha.	58	-	346(1975)
Caseros	Lagoa Vermelha	1862(?)	?	58	?	-
Pinheiro Ralo	Nonoai	1880(?)	?	140	?	217(1887)
Campina	Palmeira	1850(?)	+ - ½ lég.	159	-	-
Votoro	Erexim	1850(?)	?	?	-	+ -400(1972)
Água Santa	Tapejara	?	600ha.	?	-	124(1975)
Serrinha	Sarandi	?	4.725ha.	?	-	176(1957)
Campos de José						
Bueno	?	?	?	?	-	50(+ -1850)
Erexim	Erexim	?	?	?	-	180(1910)
Ventarra	Getúlio Vargas	?	753ha.	?	-	168(1957/8)
Fachinal	Lagoa Vermelha	?	?	?	-	+ -500(1938)

Os dados atuais (1975) foram fornecidos por Chefes de Postos ou Pesquisadores em campo.



- 1 - CONCEIÇÃO
- 2 - INHACORÁ
- 3 - ESTIVA
- 4 - CAMPINA
- 5 - BUARITA
- 6 - NONOHAY
- 7 - SERRINHA
- 8 - PINHEIRO RALO
- 9 - EREXIM

- 10 - VOTORO
- 11 - VENTARRA
- 12 - ÁGUA SANTA
- 13 - CAMPO DO MEIO
- 14 - LIGEIRO
- 15 - CACIQUE DOBLE
- 16 - CAZEROS
- 17 - PONTÃO
- 18 - FACHINAL
- 19 - SANTA ISABEL

LOCALIZAÇÃO DOS
POSTOS OU
ALDEAMENTOS
DO
KAINGÁNG DO
R.G.S.
APROXIMADA DOS
ALDEAMENTOS
DO
R.G.S.
BECKER, 1974

BASILE
BECKER, 1974

0 20 40 60 80 100
Km

BIBLIOGRAFIA

1. Serrano 1936:33
2. Teschauer 1929:342
3. Hensel 1928:67
4. Ihering 1895:113-114
5. Mabilde 1899:145-146
6. Mabilde 1897:146
7. Fischer 1959:4 e 5
8. Fischer 1959:5
9. Jacques 1912 in 1957 VIII:65
10. Teschauer 1929:347
11. Mabilde 1897:151
12. Mabilde 1899:127
13. Mabilde 1899:127-130
14. Salzano 1960:16
15. Schaden 1963:70
16. Serrano 1957:171
17. Serrano 1957:171
18. Rambo 1947:81
19. Mabilde 1897:145-146
20. Ihering 1895:111
21. Serrano 1936:61
22. Serrano 1936:56
23. Schaden 1963:74
24. Teschauer 1929:285-290
25. Hensel 1928:68
26. Flores 1880 in 1957 VII:189
27. Castro s.d. in 1957 VII:205-209
28. Gonçalves 1910 in 1957 VIII:75
29. Jacques 1911 in 1957 VIII:62
30. Rondon 1938 in 1957 VIII:52
31. S.P.I. 1945-1950 in 1957 VIII:90-101
32. Revista de Erexim 1953 in 1957 VIII:51
33. Laytano 1955 V:149
34. Moreira Neto 1971:403
35. Schaden 1963:74
36. Salzano 1960:23
37. S.P.I. 1945-1950 in 1957 VIII:100
38. Revista de Erexim 1953 in 1957 VIII:51
39. Fischer 1959:5
40. Teschauer 1929:274-277
41. Moreira Neto 1971:396
42. Mabilde 1899:130

43. Flores 1880 in 1957 VII:189
44. Brandão 1882 in 1957 VII:192
45. Moreira Neto 1971:398
46. Salzano 1960:23
47. S.P.I. 1945-1950 in 1957 VIII:96
48. Moreira Neto 1971:401 ss.
49. Jacques 1912 in 1957 VIII:65
50. Moreira Neto 1971:396
51. Mabilde 1899:130
52. Teschauer 1929:287
53. Rocha 1862 in 1957 VII:158
54. Leão 1864 in 1957 VII:157
55. Homem de Mello 1868 in 1957 VII:184
56. Brandão 1882 in 1957 VII:192
57. Teschauer 1929:331 ss.
58. Castro s.d. in 1957 VII:205
59. Teschauer 1929:338
60. B.S. 1902:250
61. S.P.I. 1945-1950 in 1957 VIII:95
62. Vieira dos Santos 1949
63. Camargo 1868 in 1957 VII:155
64. Schaden 1963:70
65. Moreira Neto 1971:397
66. Pereira 1866 in 1957 VII:162
67. Homem de Mello 1867 in 1957 VII:182
68. Pereira 1866 in 1957 VII:162
69. Rocha 1862 in 1957 VII:158-159
70. Teschauer 1929:231
71. Moreira Neto 1971:398
72. Mabilde 1850:13/3,2-3
73. Camargo 1868 in 1957 VII:154
74. Mabilde 1850:14/1
75. Mabilde 1850 (27/8):7
76. Mabilde 1850 (27/8):4-5
77. Mabilde 1850 (27/8):8
78. Mabilde 1850 contrato de Trabalho, Pontão (28/2)
79. Mabilde 1850 (1º/3):8-9
80. Mabilde 1850 (1º/3):14
81. Flores 1880 in 1957 VII:189
82. B.S. 1902:250
83. S.P.I. 1945-1950 in 1957 VIII:94
84. B.S. 1902:250
85. Gonçalves 1910 in 1957 VIII:75
86. Schaden 1963:67
87. Salzano 1960:19

88. Flores 1880 in 1957 VII:189
89. Salzano 1960:18
90. Teschauer 1929:290-291
91. Hensel 1928:68
92. Mabilde 1899:130-131
93. Serrano 1957:171-172
94. Pereira 1866 in 1957 VII:162
95. Métraux 1963 I:449
96. Flores 1880 in 1957 VII:189
97. Castro s.d. in 1957 VII:207
98. Fischer 1959:3
99. Fischer 1959:8
100. Revista de Erexim 1953 in 1957 VIII:51
101. Flores 1880 in 1957 VII:189
102. Moreira Neto 1971:403
103. Salzano 1960:21
104. Flores 1880 in 1957 VII:189
105. Castro s.d. in 1957 VII:207
106. Fischer 1959:4 e 5
107. Fischer 1959:5
108. Fischer 1959:6 e 7
109. Castro s.d. in 1957 VII:206
110. Salzano 1960:23
111. S.P.I. 1945-1950 in 1957 VIII:91
112. Mabilde 1899:127-130
113. Moreira Neto 1971:396
114. Salzano 1960:19
115. Hensel 1928:68
116. Rocha 1862 in 1957 VII:158-159
117. Hensel 1928:68-69
118. Flores 1880 in 1957 VII:189
119. Jacques 1912 in 1957 VIII:62
120. Gonçalves 1910 in 1957 VIII:75
121. Rondon 1938 in 1957 VIII:52
122. Schaden 1963:67
123. Castro s.d. in 1957 VII:206
124. Flores 1880 in 1957 VII:189
125. Moreira Neto 1971:398
126. Castro s.d. in 1957 VII:206-207
127. Salzano 1960:23
128. B.S. 1902:251
129. Teschauer 1929:319-321
130. Rondon 1938 in 1957 VIII:52
131. S.P.I. 1945-1950 in 1957 VIII:102
132. Moreira Neto 1971:403

133. Salzano 1960:23
134. Revista de Erechim 1953 in 1957 VIII:51
135. Gonçalves 1910 in 1957 VIII:75
136. Rondon 1938 in 1957 VIII:52
137. Laytano 1955 V:149
138. S.P.I. 1945-1950 in 1957 VIII:102
139. Gonçalves 1910 in 1957 VIII:75
140. Revista de Erechim 1953 in 1957 VIII:51
141. S.P.I. 1945-1950 in 1957 VIII:102
142. Salzano 1960:20
143. B.S. 1902:250
144. Moreira Neto 1971:403
145. Flores 1880 in 1957 VII:189
146. B.S. 1902:250
147. Gonçalves 1910 in 1957 VIII:75
148. Salzano 1960:20
149. Revista de Erechim 1953 in 1957 VIII:51
150. S.P.I. 1945-1950 in 1957 VIII:102
151. Gonçalves 1910 in 1957 VIII:75
152. Rondon 1938 in 1957 VIII:52
153. Salzano 1960:21
154. Gonçalves 1910 in 1957 VIII:69
155. Rondon 1938 in 1957 VIII:52

a - Alvear, Diego

– **Relación geográfica e histórica de la provincia de Misiones.** in Angelis, tomo IV.

CAPÍTULO V

DEMOGRAFIA

COMPONENTE POPULACIONAL E CAUSAS DA QUEDA POPULACIONAL. QUADROS DEMOGRÁFICOS.

COMPONENTE POPULACIONAL E CAUSAS DA QUEDA POPULACIONAL.

O componente populacional do Kaingáng pode ser apreciado in "Estudos genéticos e demográficos sobre os índios do Rio Grande do Sul", Salzano, 1960. Nesse estudo o autor enfatiza os aspectos relacionados ao componente populacional no capítulo referente à demografia; destaca a mestiçagem como elemento importante na composição demográfica, a fecundidade da mulher indígena e a sobrevivência do recém-nascido. Seu estudo abrange os séculos XIX e XX. Para as épocas anteriores, os dados são muito-raros, esparsos e incompletos.

Conforme Mabilde (1) para o século XIX, o componente populacional tem uma predominância do sexo masculino. "Se examinarmos o estado proporcional da população dos Coroados em relação aos sexos, veremos que no estado selvagem mui raras vezes se encontram naquelas tribus cem indivíduos do sexo masculino para trinta do sexo feminino. Em geral e como termo médio a proporção de mulheres é menor, não passando de 27%. Isto é o que pessoalmente tenho verificado nas muitas tribus que tenho tido ocasião de observar em seu estado selvagem; quero dizer: para cem indivíduos masculinos a proporção média de indivíduos do sexo feminino não passava geralmente de 27."

O levantamento censitário indígena no Rio Grande do Sul não permite o estabelecimento de uma tabela gráfica para a apreciação do componente populacional e do seu aumento ou decréscimo. Sabemos, entretanto, pelos restos do grupo Kaingáng aldeado na área do Alto Uruguai, sob a assistência da FUNAI, que a população indígena se mantém mais ou menos estável com períodos de baixa acentuada, mas que parecem tender à recuperação. A diminuição outrora existente e, em parte, sustada pelo antigo S.P.I. era motivada por vários fatores conforme pudemos concluir dos aspectos abordados em diversos pontos deste estudo e que poderiam ser resumidos em quatro principais: mortalidade infantil, epidemias, migrações colonizadoras ou de cunho interno e guerras.

Consideramos cada uma dessas causas sem atender para uma rígida seqüência cronológica, em virtude da falta de elementos.

A mortalidade infantil é um fato real entre esses indígenas, como em todo o grupo subdesenvolvido ou em desenvolvimento. Segundo o mesmo Mabilde (2) para o século XIX, umas das causas principais da mortalidade infantil seria o hábito do banho do recém-nascido em água fria. Este fato seria a causa principal, senão a única do pouco aumento da população indígena geral. Dada a necessidade que sentiam de banhar o recém-nascido e sem outro recurso, a criança era banhada em água fria, corrente de arroio, independente da estação. “O resultado é que mais de 50% das crianças do sexo masculino não se criam, falecendo em conseqüência de semelhante ablução. Quanto às crianças do sexo feminino a mortalidade é ainda maior, pelo menos de 70%.”

A mortalidade infantil alcançava, ainda nas primeiras décadas do século XX, um percentual de 90 no toldo do Inhacorá; é encarada por Jaeger (3) como resultante da deficiência alimentar. “Como geralmente as mães têm todos os anos um filho, aparecendo o seguinte, o anterior passa a ser alimentado com milho e feijão mal preparados. O resultado é fatal: infecção intestinal e quase sempre a morte (...). É uma raça votada ao desaparecimento. Não achei nenhuma família que tivesse mais de 3 filhos adultos.”

Para o mesmo toldo e mesmo século, Fischer (4) aduz que a mortalidade infantil decresceu acentuadamente graças ao serviço assistencial do Estado, enquanto que a mortalidade de adultos não apresenta nada de anormal.

Segundo Rambo (5), a mortalidade infantil teria como causas a falta de limpeza e a verminose, que diminuíram consideravelmente, em vista dos cuidados assistenciais do hospital e escola do Posto.

“As condições higiênicas, principalmente de limpeza, são muito primitivas e deficientes. Especialmente as crianças sofrem de verminose intestinal.”

Por sua vez, a facilidade com que são contaminados pelo branco, é um segundo fator a considerar como causa da mortalidade indígena, pois essa contaminação muitas vezes se transforma em epidemia. “Os Coroados vivem completamente despidos. No aldeamento (redução) os Coroados já enroupados se tornam enfermos, sendo as primeiras doenças defluxões, resfriados, dores reumáticas, seguindo-lhes febres e varíola que nunca conheceram em seu estado selvagem.” (6)

Sobre a varíola podemos referir a epidemia que grassou entre os índios de Doble, registrada por Hensel (7) e narrada por Schaden (8) nos seguintes termos:

“Pelo ano de 1864, Doble, acompanhado de um grupo de Kaingáng, fez uma de suas visitas a Porto Alegre a fim de receber o auxílio que se lhe havia prometido. O Governo mandou presentear os índios com uniformes de soldados falecidos em conseqüência da varíola, que havia pouco se manifestara no quartel. As roupas foram entregues a Doble sem que se tivesse o cuidado de desinfetá-las. A epidemia logo se alastrou pelo toldo, que estava inteiramente desprovido de recursos médicos. Como além disso os índios se lançavam na

água fria logo que sentiam o calor da febre, a mortalidade assumiu proporções catastrófais.”

Nova epidemia, sem especificação de tipo, é referida para o aldeamento da Campina, em 1883, onde fez muitas vítimas (9).

Para o século XX, ano de 1957, temos outra epidemia de varíola que atacou o Inhacorá, Posto I, causando seis mortes (10). É o mesmo Fischer (11) quem informa sobre outra epidemia:

“No ano de 1919 a gripe espanhola causou tantas mortes, que a tribo que tinha sido bastante numerosa a seu tempo, nunca mais se pôde recuperar desse golpe. Outra grande mortandade atingiu os Kaingáng do Inhacorá, quando nos anos de 30 grassava a peste suína no Rio Grande do Sul. Colonos descuidados, na vizinhança da reserva, simplesmente tinham deixado seus porcos mortos pela peste suína deitados no lugar onde tinham morrido, em vez de queimarem os animais. Os índios subnutridos, esfaimados, se atirando em voracidade selvagem à carne, arrastaram-na para seus ranchos e a devoraram. Muitos deles tiveram de pagar com a vida o banquete.”

Além desses fatores, temos a guerra intergrupala, a guerra com o branco colonizador, ou mesmo determinadas situações nos séculos XVIII e XIX, quando os índios pereciam como aliados dos brancos:

“Em fins do século XVIII e início do XIX já são referidas na província as milícias Guarani a cavalo. Uma das primeiras informações sobre o aldeamento Kaingáng de Nonoai data de 1847 e refere-se, caracteristicamente, à criação aí de uma companhia de Pedestres, comandada pelo Capitão Marcelino Carmo, à qual o governo provincial havia enviado fardamento e armas. Vitorino Condá, que aí já se encontrava como **capitão**, não só tinha sua função de **bugreiro** equiparada à condição militar, com direito a soldo e fardamento, como decidiu o governo provincial “dar-lhe gratificação mensal de 50\$000 logo que a aldeia tivesse 500 índios; depois se resolveu dar 5\$000 mensais por cada grupo de 50 que apresentasse.” (12)

Finalmente são causas de oscilação demográfica as migrações internas provocadas por vários motivos, às vezes, dentro do próprio grupo, ou resultantes da ação colonizadora, conforme se poderá apreciar nos itens sobre relacionamento com o branco, ou na disputa pelo cacicado em chefes locais.

QUADROS DEMOGRÁFICOS

Indicações para a leitura dos quadros (observações e convenções utilizadas):

a) No cabeçalho:

- (o) - Observações referentes ao nome do estabelecimento ou qualquer outra;
- (.) - Fonte informativa da localização geográfica.

b) Nas colunas:

Ano

- (=) - Data da Publicação, Relatório ou outra fonte informativa.

População:

- (+) - Dado populacional acumulado
- (!) - Dado populacional parcial ou aproximado
- (?) - Data duvidosa ou qualquer outra situação duvidosa
- (nº) - Qualquer número entre parêntesis junto ao dado é observação de importância para explicar a oscilação populacional.

Fonte informativa

As indicações 1955 V, 1956 VI, 1957 VII, 1957 VIII seguidas das respectivas páginas, correspondem à Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Nas observações

Designação - é a forma sob a qual aparece o agrupamento e pode ser Toldo, Posto ou Aldeamento.

Localização - é qualquer referência sobre a situação geográfica dos mesmos quando constar.

Caciques - Chefia indígena ou Diretores de Postos.

Outras: Quaisquer referências que julgamos importantes para maior esclarecimento dos dados.

POSTO DE GUARITA - Município de Tenente Portela (.)

Ano	População	Fonte Informativa	Observações	
			designação	localização - caciques - outras
1848	-1000(+)	Teschauer 1929:307	Aldeamento ou toldo	- Referência para a estimativa de índios do Alto Rio Uruguai no início da catequese. Também se fala em 1848, em Nonoai. Cacique Fongue (o velho).
1849	131	Camargo 1868 in 1957 VII:154	Aldeamento	- Mapa dos Aldeamentos dos índios, 1861
1850	143	Idem	Idem	Idem
1851	168	Idem	Idem	Idem
1852	197	Idem	Idem	Idem
1853	299	Idem	Idem	Idem
1854	285	Idem	Idem	- ? Renascimento do Guarita após a transferência de índios para Nonoai? (Moreira Neto 1971:398).
1855	263	Idem	Idem	- Mapa dos aldeamentos dos índios, 1861.
1856	271	Idem	Idem	Idem
1857	254	Idem	Idem	Idem
1858	248	Idem	Idem	Idem
1859	237	Idem	Idem	Idem
1860	243	Idem	Idem	Idem
1867(=)	1056	Homem de Mello 1867 in 1957 VII:182	Aldeamento	- O dado inclui Nonoai, Guarita e Santa Isabel. Relatório (discurso)
1879	100	Salzano 1960:19	Idem.	Moreira Neto (1971:398) menciona Tribo Fongue, 110 hab. O Relatório de Flores 1880 (1957 VII:189) refere "tribo Fongue, 100 índios" a cargo do Coronel Tibúrcio Alves de Siqueira Fortes.
1910(=)	200	Gonçalves 1910 in 1957 VIII:75	Toldo	- 4º distrito de Palmeira. Relatório.
1938	1200(+)	Rondon 1938 in 1957 VIII:52	Aldeamento	- Alto Uruguai - Inclui Nonoai e Serriinha, todos assistidos pela Comissão de Terras de Palmeira e Irai.
1945	654	Salzano 1960:20	Posto	
1946	660	Salzano 1960:20	Posto.	O autor refere 69 Guarani.
1953(=)	1000(+)	Rev. Erexim 1953 in 1957 VIII:51	Toldo	- Município de Três Passos. Revista.
1955(=)	660	S.P.I.(?) in Laytano 1955 V:149	Posto	- Três Passos. Publicação.
1957-58	791	Salzano 1960:21	Posto.	O autor refere 250 Guarani.
1967	1079(+)	Moreira Neto 1971:403	-	
1971	+ -1400	- -	Posto	- Informação oral. Incluirá os Guarani?

(.) Salzano 1960:23

POSTO DE NONOAI - Município de Nonoai (.)

Ano	População	Fonte Informativa	Observações	
			designação - localização - caciques - outras	
1848	750	Moreira Neto 1971:396-397	Aldeamento - 144 índios no início do ano. Aumento forçado pela transferência de 600 índios de Passo Fundo. Estariam incluídos os do cacique Doble, forçado a se aldear aí, mas retirados no ano seguinte (?) Cacique Nonoai e Victorino Condá (?).	
1849	400-500(?)	Teschauer 1929:287	Aldeamento - Passo Fundo. Vitorino Condá e Pedro Nicaji genro de Condá: são 10 a 12 cabanas com 40 a 50 índios cada uma. Estima umas 400 pessoas incluindo homens, mulheres e crianças.	
1849	483	Camargo 1868 in 1957 VII:154.	Aldeamento - Mapa dos aldeamentos dos índios, 1861.	
1850	519	Idem	Idem	Idem
1851	517	Idem	Idem	Idem
1852	511	Idem	Idem	Idem
1853	537	Idem	Idem	Idem
1854	569	Idem	Idem	Idem - Moreira Neto (1971:396), dá 635 índios em razão da transferência de índios do Guarita (a população de Guarita continua sendo computada à parte ?). Veja observação para Guarita.
1855	567	Idem	Aldeamento - Idem - Moreira Neto (1971:397), dá 938 índios em virtude da transferência de novos grupos.	
1856	535	Idem	Aldeamento - Idem	
1857	547	Idem	Idem	Idem
1858	566	Idem	Idem	Idem
1859	570	Idem	Idem	Idem
1860	579	Idem	Idem	Idem
1861	590	Idem	Idem	Idem
1862(=)	606	Rocha 1862 in 1957 VII:158	Aldeamento - Diretor é José Joaquim de Oliveira. Refere 2 tribos que vivem em harmonia. Relatório.	
1864(=)	590	Leão 1864 in 1957 VII:156-157	Aldeamento - Refere 2 tribos: Sagaz e a Tribo de Fongue. Relatório.	
1865(=)	398	Pereira 1866 in 1957 VII:162	Aldeamento. É uma referência para "os aldeamentos da Província": Nonoai, Sta. Isabel, São Nicolau e Campo do Meio. Relatório.	
1872	300(!)	Teschauer 1929:334	São dados referentes à Missão de Nonoai, Curato de Passo Fundo e Palmeira. Métraux (1963 I:449) também dá 300 índios.	
1880(=)(1)	285(!)	Flores 1880 in 1957 VII:189	Aldeamento - Cel. Tibúrcio Alves de Siqueira Fortes - Tribo Nonoai - Relatório.	
1887(?) (2)	226(!)	Castro s.d. in 1957 VII:205	Aldeamento - Passo Fundo. Publicação.	
1910	600	Gonçalves 1910 in 1957 VIII:75	Toldo - 3º distrito da Palmeira - Refere 2 toldos em Nonoai.	
1945	525	S.P.I., 1945 in 1957 VIII:95-97	Posto - Distrito de Nonoai, município de Sarandi. Some-se mais 80 Guarani.	
1946	525	Salzano 1960:20	Posto - Município de Nonoai. Dados S.P.I. 1945 referem distrito de Nonoai, município de Sarandi (1957 VIII:97)	

1947	500	Salzano 1960:21	Posto. Município Nonai.
1948(=)	550	Rambo 1948 in 1957 VIII:51.	Posto de Nonoai - refere mais 50 Guarani. Publicação.
1953(=)	900(+)	Rev. Erexim 1953 in 1957 VIII:51	Toldo - Sarandi - Publicação.
1955(=)	525	S.P.I.(?) in Laytano 1955 V:149	Posto - Sarandi - Publicação.
1957/8	773(+)	Salzano 1960:21	Posto - Nonoai; refere mais 29 Guarani.
1967	1411(+)	Moreira Neto 1971:403	-
1969(=)	958(+)	Moreira Neto 1971:405	Posto - inclui Guarani; Relatório.
1971	1214	Informação oral	Posto - recenseamento de 1971. Inf. oral do Diretor do Posto.

(.) Salzano 1960:23

(1) Os 285 somados aos 140 de Pinheiro Ralo, que poderia ser a atual secção do Pinhalzinho, alcançam 425.

(2) Os 226 de Nonoai somados aos 217 do Pinheiro Ralo, dariam 443 indivíduos, resultado que cai na cifra 500-550, dado populacional que aparece numa frequência de 18 casos.

POSTO DE SANTA ISABEL - Santo Antônio (.)

Ano	População	Fonte Informativa	Observações	
			designação	localização - caciques - outras
1849	187	Camargo 1868 in 1957 VII:154	Aldeamento	- Mapa dos aldeamentos dos índios, 1861. Vide Posto de Santa Isabel, Cap. IV.
1850	194	Idem	Idem	Mapa dos aldeamentos dos índios, 1861.
1851	223	Idem	Idem	Idem
1852	187	Idem	Idem	Idem
1853	183	Idem	Idem	Idem
1854	194	Idem	Idem	Idem
1855	205	Idem	Idem	Idem
1856	219	Idem	Idem	Idem
1857	211	Idem	Idem	Idem
1858	216	Idem	Idem	Idem
1859	220	Idem	Idem	Idem
1860	224	Idem	Idem	Idem
1865/6(=)	57	Pereira 1866 in 1957 VII:162	Aldeamento	- Relatório. Seriam dados do ano da extinção?
1867(=)	1056(+)	Homem de Mello 1867 in 1957 VII:182	Aldeamento	- Refere índios em Sta. Isabel, Nonoai e Guarita. Relatório. Dado populacional duvidoso porque a data da extinção é de 1861.

(.) Schaden 1963:70.

POSTO DO PONTAL (ão) (o) - Município de Lagoa Vermelha

Ano	População	Fonte Informativa	Observações	
			designação - localização - caciques - outras	
1849	138	Camargo 1868 in 1957 VII:154	Aldeamento - Mapa dos Aldamentos, 1861.	
1850	141	Idem	Idem	Idem
1851	155	Idem	Idem	Idem
1852	152	Idem	Idem	Idem
1853	169	Idem	Idem	Idem
1854	154	Idem	Idem	Idem
1855	173	Idem	Idem	Idem
1856	187	Idem	Idem	Idem
1857	195	Idem	Idem	Idem
1858	220	Idem	Idem	Idem
1859	218	Idem	Idem	Idem
1860	207	Idem	Idem	Idem
1880(=)	200	Flores 1880 in 1957 VII:189	Aldeamento - Refere como "Tribo de Dobre" a cargo de David Antônio de Oliveira.	
1901(=)	400(+)	B.S. 1902:250	Aldeamento - Lagoa Vermelha. O total é de índios do Pontão, Forquilha, Ligeiro ou Bueno. Cacique Gal. Faustino. Publicação.	

(o) Em Lagoa Vermelha. Teschauer (1929:291) refere como um lugar onde os índios de Doble não se quiseram aldear, tendo de ser transferidos para Campo do Meio.

POSTO DO LIGEIRO - Município de Tapejara (.)

1850	90(!)	Salzano 1960:18	Posto.
1879	90(!)	Salzano 1960:19	Posto. Cacique Gal. Faustino. (Vide Posto do Ligeiro, Cap. IV. Habitantes do Campo do Meio, prováveis fundadores do Ligeiro (Salzano 1960:19); consta em (Flores 1957 VII:189) no Campo do Meio com 90 índios a cargo do coronel Tibúrcio Alves de Siqueira Fortes; B.S. (1902:250) refere como Ligeiro ou Bueno sob o cacicado do Gal. Faustino.
1910(=)	+ -500(+)	Gonçalves 1910 in 1957 VIII:69	Toldo - Passo Fundo - Cacique Cel. Candinho. Refere umas 80 famílias. Relatório.
1945	335	S.P.I. 1945 in 1957 VIII: 114	Posto - Getúlio Vargas - Outra referência S.P.I. 1945, dá 349 índios (1957 VIII:93-94).
1946	349	S.P.I. 1946 in 1957 VIII:125	Posto
1953(=)	350	Rev. Erexim 1953 in 1957 VIII:51	Toldo - Getúlio Vargas - Revista.
1967	350	Moreira Neto 1971:403	Toldo ou aldeamento.
1972	+ -530	Informação oral FUNAI	Posto - É referido também como Paulino de Almeida (Informação Oral).

(.) Salzano 1960:23

Obs.: Para 1880 (Flores 1880 in 1957 VII:189) registra 50 indivíduos para Campos de José Bueno que poderiam ser do Ligeiro, já que B.S. (1902:250) refere Ligeiro ou Bueno.

CAMPO DO MEIO - Município de Marau (.)			
Ano	População	Fonte Informativa	Observações
			designação - localização - caciques - outras
1850	90	Métraux 1963 I:449	Aldeamento - Região do Alto Uruguai. Tribo de Dovre, conforme o Posto de Pontal ou Pontão. 1850 é a data da fundação.
1850	304	Serrano 1957:171-172	Aldeamento - São índios de Braga que se aldeiam nos Campos do Meio.
1865/6	120	Pereira 1866 in 1957 VII:162	Aldeamento - Direção do Cacique Chico.
1880(=)	90	Flores 1880 in 1957 VII:189	Aldeamento - Direção do Cel. Tibúrcio Alves de Siqueira Fortes. Relatório.

(.) Enciclopédia dos Municípios Brasileiro, IBGE, 1959:342

POSTO DE INHACORÁ (o) - Município de Santo Augusto (.)			
1880(=)	250	Flores 1880 in 1957 VII:189	Aldeamento - Cel. Tibúrcio Alves de Siqueira Fortes - Menciona "em Nhocorá Tribo Fongue". Relatório.
1887(?)	181(1)	Castro s.d. in 1957 VII:207	Aldeamento - Palmeira - Major José Joaquim de Oliveira Fongue. Atualmente (?) sob a direção de seus filhos: Feliciano, Cândido, Clementino. Publicação.
1910	400(!)	Gonçalves 1910 in 1957 VIII:75	Toldo - 2º distrito de Palmeira.
1938	170(2)	Rondon 1938 in 1957 VIII:52	Toldo - A cargo da Comissão de Terras de Santa Rosa.
1950	207	S.P.I. 1950 in 1957 VIII:102	Toldo - Santo Augusto, município de Três Passos - Menciona 53 famílias.
1953(=)	300(!)	Rev. Erexim 1953 in 1957 VIII:51	Toldo - Três Passos. Publicação.
1955(=)	207	S.P.I. (?) in Laytano 1955 V:149	Toldo - Três Passos. Publicação.
1957/58	173(3)	Salzano 1960:21	Toldo - Município de Santo Augusto, localidade de S. Valentim (Salzano 1960:23).
1967	173	Moreira Neto 1971:403	

(o) Teria sido resultante da retirada do Guarita.

(.) Salzano 1960:23

(1) Poderia ser resultante da retirada para Estiva (Castro s.d. in 1957 VII:206).

(2) Gripe espanhola em 1919 e peste suína em 1930 (Fischer 1959:11).

(3) Varíola (Fischer 1959:11).

POSTO DE ESTIVA - Município de Palmeira (.)

1887(?)	126	Castro s.d. in 1957 V:206	Aldeamento - Na Estiva entre os rios Guarita e Turvo - Desmembrou-se de Inhacorá - Cacique Tte. Manoel Francisco "Fifu". Publicação.
---------	-----	---------------------------	--

(.) Castro s.d. in 1957 VII:206

POSTO DE CACIQUE DOBLE - Município de Machadinho (.)			
1862(=)	58	Salzano 1960:19	Posto - Instalados em Colônia Caseros. Rocha (1862 in 1957 VII:158), menciona estes índios como saídos de Sta. Isabel no ano de sua extinção (situação provisória?). Relatório.
1880(=)	200	Flores 1880 in 1957 VII:189	Aldeamento - No Pontal como tribo de Dobre, a cargo de David Antônio de Oliveira. Relatório.
1945	285	S.P.I. 1945 in 1957 VIII:114	Posto - Outra ref. S.P.I. 1945 registra 323 índios (1957 VIII:90).
1946	323	Salzano 1960:20	Posto.
1953(=)	360	Rev. Erexim 1953 in 1957 VIII:51	Toldo - Lagoa Vermelha. Revista.
1955(=)	323	S.P.I. (?) in Laytano 1955 V:149	Posto - Lagoa Vermelha. Publicação.
1957/8	200	Salzano 1960:21	Posto - refere mais 40 Guarani.
1967	180	Moreira Neto 1971:403	Toldo ou aldeamento.
1972	247	Informação oral	-

(.) Salzano 1960:23.

Consta como aglomerado urbano de Lagoa Vermelha in Enciclopédia dos Municípios brasileiros 1959 XIII:315.

POSTO DE CASEROS (o) - Município de Lagoa Vermelha			
1862(=)	? + 58	Rocha 1957 VII:158-159	Refere aumento populacional com a inclusão dos índios do cacique Doble que saíram do Aldeamento extinto de Santa Isabel.
1864-65	?	Hensel 1928:68-69	No Mato Português, na fronteira entre os Campos do Meio e os da Vacaria - Cacique Doble.
1880(=)	140	Flores 1880 in 1957 VII:189	Aldeamento - A cargo de David Antônio de Oliveira. Relatório.
1910(=)	100	Gonçalves 1910 in 1957 VIII:75	Toldo - 1º distrito de Lagoa Vermelha. Relatório.
1938	+ -500(+)	Rondon 1938 in 1957 VIII:52	Toldo - Assistido pela Comissão de Terras de Erexim, inclui Fachinal, Ventarra, Votouro e Guarani.

(o) Colonia Militar -

localidade de Caseros: "Vila e sede do distrito de Caseiros que pertence ao município, termo e comarca de Lagoa Vermelha. Na região sul ocidental, à margem do arroio da Lavagem, afluente do Rio Forquilha (Município de Lagoa Vermelha)." Vocabulário geográfico do Rio Grande do Sul 1950:31.

POSTO DE PINHEIRO RALO - Município de Nonoai			
Ano	População	Fonte Informativa	Observações
			designação - localização - caciques - outras
1880(=)	140(1)	Flores 1880 in 1957 VII:189	Aldeamento a cargo do Cel. Tibúrcio Alves Siqueira Fortes - Menciona "em Pinheiro Ralo Fongue". Transferidos do P. de Guarita?
1887(?)	217(2)	Castro s.d. in 1957 VII:206	Aldeamento - Próximo à Freguesia de N.S. da Luz de Nonoai - Cacique Major Antônio Portela. Publicação.

(1.2) Vide rodapé para Nonoai - Pinheiro Ralo poderia ser a secção Pinhalzinho de Nonoai.

POSTO DA CAMPINA - Município da Palmeira			
1887(?)	159	Castro s.d. in 1957 VII:206	Aldeamento - Vila da Palmeira - lugar denominado Campina; refere grande epidemia em 1883. Cap. Serafim José Antônio "Colum"? Teria pertencido a Guarita? Publicação.

POSTO DO VOTORO (o) - Município de Erexim (.)			
1901(=)	600(+)	B.S. 1902:251	Toldo - Palmeira - denominado Botouro na margem do Uruguai Mirim com mais um no Rio da Várzea. Total de vários toldos.
1910	100(+)	Gonçalves 1910 in 1957 VIII:75	Toldo - Salzano (1963:20) dá para o mesmo ano 280 índios com a observação "mais o toldo de Erexim".
1938	500(+)	Rondon 1938 in 1957 VIII:52	Toldo - A cargo da Comissão de Terras de Erexim junto com Caseros, Fachinal, Ventarra, Guarani totalizando 500 índios.
1946	220	Salzano 1960:20	Toldo - Município de Erexim (Salzano 1960:23).
1953(=)	221	Rev. Erexim 1953 in 1957 VIII:51	Toldo - Refere 2 toldos - O toldo se desdobra em Votouro com 220 índios e Guabiroba com Guarani (in Laytano 1957 VIII:102). Publicação
1955(=)	220	S.P.I. (?) in Laytano 1955 V:149	Toldo - Publicação.
1957/8	268	Salzano 1960:21	Toldo - 51 Guarani. (Seriam os Guarani de Guabiroba mencionados acima?).
1967	270	Moreira neto 1971:403	
1972	400(+)	Informação oral FUNAI	

(o) Possivelmente engloba os Guarani da área. Sua existência poderia datar do século XIX, porque Teschauer (1929:319), refere o batizado do Velho cacique Votouro por volta de 1850, na região de Passo Fundo.

(.) Salzano 1960:23.

POSTO DE ÁGUA SANTA (o) - Município de Tapejara (.)

Ano	População	Fonte Informativa	Observações
			designação - localização - caciques - outras
1910(=)	80	Salzano 1960:20	Toldo - Gonçalves 1910 (in 1957 VIII:75) refere essa população para Carreteiro.
1927	600(+)	Salzano 1960:20	Toldo - Rondon 1938 (in 1957 VIII:52 a 54) refere como toldo do Rio Carreiro com 600 índios.
1946	40	Salzano 1960:20	Toldo
1950	40	S.P.I. 1950 in 1957 VIII:102	Toldo
1953(=)	84	Rev. Erexim 1953 in 1957 VIII:51	Toldo - Passo Fundo. Publicação.
1955(=)	40	S.P.I. (?) in Laytano 1955 V:149	Toldo - Grafa "Águas Santas". Publicação.
1957/8	70	Salzano 1960:21	Toldo - Refere Água Santa (Rio Carreteiro) em Passo Fundo.
1967	100	Moreira Neto 1971:403	
1972	142	Informação oral.	

(o) É também referido como "Carreteiro ou Carreiro" o que pode ter resultado de nome de um arroio das proximidades.

(.) Mapa do Estado do Rio Grande do Sul, 1963.

POSTO DE SERRINHA - Município de Sarandi (.)			
1902	?	B.S. 1902:250	Toldo - Possível secção de Nonoai; aldeamento da Palmeira.
1946	270	Salzano 1960:20	Toldo
1950	270	S.P.I. 1950 in 1957 VIII:102	Toldo - Refere 50 famílias, no município de Sarandi.
1953(=)	295	Rev. Erexim 1953 in 1957 VIII:51	Toldo - Erexim. Publicação.
1955(=)	270	S.P.I. (?) in Laytano 1955 V:149	Toldo - Município de Sarandi. Publicação.
1957/8	176	Salzano 1960:21	Toldo
1967	?	Moreira Neto 1971:403	Segundo Moreira Neto, tinha 230 habitantes. Fracionado e intrusado, desapareceu por inteiro sem que se saiba o destino de sua população.

(.) Salzano 1960:23

CAMPOS DE JOSÉ BUENO

Ano	População	Fonte Informativa	Observações
			designação - localização - caciques - outras
1880(=)	50	Flores 1880 in 1957 VII:189	Aldeamento - A cargo de David Antônio de Oliveira - Não constam outras referências. Seria o mesmo Ligeiro? pois a referência de B.S. (1902:250) cita como Ligeiro ou Bueno.

POSTO DE EREXIM - Município de Erexim

1910	180	Gonçalves 1910 in 1957 VIII:75	Toldo - 3º distrito de Passo Fundo - Salzano (1960:20) refere-o com Votouro com um total de 280. Erexim poderia ser uma secção do Votouro (?)
------	-----	--------------------------------	---

POSTO DE VENTARRA - Município de Getúlio Vargas (.)

1910(=)	80	Gonçalves 1910 in 1957 VIII:75	Toldo - 3º distrito de Passo Fundo. Relatório.
1938	500(+)	Rondon 1938 in 1957 VIII:52	Toldo - Refere 500 índios junto com os toldos de Caseros, Fachinal, Votouro, Guarani, assistidos pela Comissão de Terras de Erexim.
1946	100	Salzano 1960:20	Toldo
1950	-100	S.P.I. 1950 in 1957 VIII:102	Toldo - Município de Getúlio Vargas.
1953(=)	112	Rev. Erexim 1953 in 1957 VIII:51	Toldo - Getúlio Vargas. Publicação.
1955(=)	100	S.P.I. (?) in Laytano 1955 V:149	Toldo - Getúlio Vargas.
1957/8	168	Salzano 1960:21	Toldo - Recenseamento feito de memória em janeiro de 1958.

(.) Salzano 1960:23

POSTO DE FACHINAL (o) - Lagoa Vermelha

Ano	Popula- ção	Fonte Informativa	Observações
			designação - localização - caciques - outras
1910(=)	500(+)	Gonçalves 1910 in 1957 VIII:69	Toldo - 2º distrito de Lagoa Vermelha Cacique Gal. Faustino. + -80 famílias. Relatório.
1938	-500(+)	Rondon 1938 in 1957 VIII:52	Toldo - Juntamente com Caseros, Guarani, Ventarra e Votouro afetos à Comissão de Terras de Erexim.

(o) Poderia ser a secção litigiosa de Cacique Doble, Forquilha?

BIBLIOGRAFIA

1. Mabilde 1897:158
2. Mabilde 1897:158
3. Jaeger 1933 in 1957 VIII:57
4. Fischer 1959:12
5. Rambo 1947:83-84
6. Serrano 1957:181

7. Hensel 1928:69
8. Schaden 1963:71
9. Castro s.d. in 1957 VII:207
10. Fischer 1959:11-12
11. Fischer 1959:11
12. Moreira Neto 1971:396

CAPÍTULO VI

ASPECTOS DA ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

O GRUPO TRIBAL. DISTRIBUIÇÃO, EXERCÍCIO, PRERROGATIVAS DO PODER. HISTÓRIA DE ALGUNS CHEFES KAINGÁNG.

O GRUPO TRIBAL

O Grupo Kaingáng no estado do Rio Grande do Sul, **Coroados** para Mabilde, “está dividido em pequenas tribos constituídas por famílias entrelaçadas e parentes chegados. Cada uma dessas tribos tem o seu chefe. E essas tribos estão sujeitas a uma autoridade superior de quem dependem, que é o **cacique** principal ou chefe de todas elas, e a quem prestam uma obediência cega.” (1)

Têm como elementos de identificação grupal, entre outros, em ordem de importância, a língua comum, certos costumes, entre os quais destacamos o corte do cabelo e o habitat.

O corte do cabelo em tonsura, segundo Schaden (2), “era uma espécie de distintivo tribal dos Kaingáng. Os homens, como as mulheres, cortam, ou cortavam, o cabelo à maneira dos franciscanos, o que lhes valeu o apelido de Coroados pelo qual são conhecidos em todo o Brasil meridional. No tempo de Hensel, os índios da horda de Doble já não revelavam grande apego a esse costume. Informa este autor que cortavam a coroa às crianças apenas uma vez, isto é, pouco tempo depois do nascimento, deixando depois crescer a cabeleira indefinidamente.”

Acrescente-se ainda que a tonsura era também elemento identificador entre os Xoklém que completavam com o tembetá ou botoque labial somente para os homens; desse hábito lhes vem o nome de “Botocudos.” (3) “Os Coroados ignoram a razão pela qual levam tonsurados os cabelos. Só sabem que os indivíduos que o levam pertencem a uma mesma família.” (4)

Para a época atual, século XX, no Rio Grande do Sul, Fischer (5) ressalta o costume da tonsura ou coroa como ainda vigorante.

Quanto ao habitat, o ambiente preferido pelo grupo era o planalto Rio-Grandense, zona da araucária, cujo fruto constituía a base de sua subsistência, e no rio Grande do Sul abrange a zona compreendida entre o Alto Uruguai e a encosta do Planalto.

Para o século XVII entre os Guaianá, que segundo Serrano (6) se estendiam desde o leste do Rio Paraguai ao mar, a comunidade era constituída por pequenas aldeias de 20 a 25 famílias de agricultores incipientes. Essas aldeias estavam sujeitas a um cacique (cacique geral);

cada família, porém, devia obediência a um índio que a governava com caráter paternal (cacique subordinado). Viviam em 5 ou 6 vivendas cobertas de palha e divididas interiormente em 4 compartimentos, abrigando cada um, uma família. Essas vivendas se comunicavam entre si por picadas abertas no mato. Métraux (7), através de informação de Lozano (1873) (a) diz que “em cada divisão vive uma família com as crianças. Cada compartimento comunica-se com os outros por pequenas portas. Em cada comunidade existem 5 ou 6 dessas cabanas, colocadas a uma distância conveniente uma da outra a fim de que todos possam caçar e pescar.”

Referindo-se aos Caaró e grupos afins, que ocupavam a área entre os rios Uruguai, Ijuí e Ibicuí e serranias do Tape no Rio Grande do Sul, diz Serrano (8) que “viviam reunidos em pequenas tribos que respondiam a caciques. Nas margens do Levi havia por volta de 1625 umas quinhentas famílias rudimentarmente agrícolas, distribuídas em numerosas aldeiazinhas com um cacique cada uma, respondendo todas ao cacique Niezu como cacique geral daquela região.”

Numa referência sobre os denominados Tupi de Azara ou Caribes dos jesuítas, Serrano (9) menciona que esses índios viviam agrupados em aldeias constituídas por vivendas de duas águas, abertas dos lados e com telhados de folhas de palmeiras. As aldeias eram temporariamente abandonadas em virtude da recoleção do mel e dos frutos silvestres; não fala porém dos seus caciques.

Para o Kaingáng moderno (séculos XVIII e XIX) a vida em comunidade se estrutura aproximadamente da mesma forma. Entre vários autores, Teschauer (10), numa informação sobre os índios do Guarita, menciona um núcleo de 20 cabanas. Do mesmo autor é a referência sobre os índios de Nonoai aldeados em “10 ou 12 choupanas de tábuas de pinho, em que habitavam 40 a 50 bugres, número em que estão incluídas as mulheres e crianças. Era a gente de Vitorino Condá, e de seu genro Pedro Nicají com seus irmãos e suas famílias.” (11)

No século XIX, como já se disse, os Kaingáng ou Coroados do Rio Grande do Sul estão organizados em pequenas tribos sob a autoridade de um cacique. Essas tribos são constituídas por famílias entrelaçadas e parentes chegados; vivem em relativa harmonia no que respeita aos interesses gerais do grupo, mas a luta pela subsistência, mormente representada pelo pinhão, pode ser considerada como um dos condicionantes para a separação das tribos.

“Estão sujeitas a uma autoridade superior, de que dependem, que é o cacique principal ou chefe de todas elas, e a quem prestam uma obediência cega. Nada fazem os chefes das tribos subordinadas sem consultar o cacique principal, e o que este resolve e ordena é executado a todo o risco e com toda a pontualidade.

“Qualquer falta de obediência ou dissidência traz para o chefe dissidente e sua tribo uma guerra de morte; e quando tal acontece mui raras vezes tornam

a conciliar-se; geralmente a tribo dissidente acaba pelo seu completo extermínio se não foge a tempo para mui longe do lugar em que está o alojamento geral.”
(12)

Documentando esse fato, Mabilde nos traz o caso da tribo de Braga composta de 23 tribos subordinadas, como veremos adiante ao abordar a disputa do cacicado e relacionamento no capítulo XIII.

Essas pequenas tribos ou aldeias se localizam nos lugares mais altos das matas, nas áreas dos pinheirais; “eles não procuram as margens de algum rio ou arroio para aí estabelecer-se como fazem outras nações selvagens indígenas. Sacrificam a comodidade de ter a água próxima dos seus ranchos para sempre colocarem-se sobre um monte elevado, donde subindo ao alto de alguma árvore podem descobrir tudo, dominando com a vista a vizinhança do alojamento.”
(13)

Seus alojamentos são formados de ranchos de várias formas e tamanhos, com cobertura de folhas de palmeira gerivá. O tamanho e o formato estão condicionados ao seu ocupante, isto é, se para o cacique ou para o índio que tenha mulher em sua companhia, ou, se para o índio, que não tem mulher e habita isoladamente o seu rancho (14).

“Os pinheirais em que esses selvagens têm o seu alojamento são repartidos em territórios, correspondentes em extensão ao número de indivíduos que compõem as tribos. Cada tribo subordinada com o seu chefe tem o seu alojamento particular em território que lhe é indicado pelo cacique principal. A reunião destes alojamentos forma o alojamento geral. O pequeno alojamento do cacique principal se acha sempre situado sobre um pequeno caminho (apenas um pique ou estreita picada) que passa pelo centro do alojamento geral e que leva de uma a outra tribo. Geralmente este caminho passa pelo centro do pinheiral em sentido longitudinal em direção à serra sobre a qual o mesmo está situado.

“A divisa de um para outro território é assinalada na casca de um pinheiro que serve de marco limítrofe. Por meio de um machado de pedra ou de ferro na casca do pinheiro se imprime ou faz a marca de cada tribo, e ao longo da árvore em direção vertical. Essas marcas são de várias formas e feitios (...). Todas estas marcas são abertas ou entalhadas na casca dos pinheiros e em uma altura de 8 a 10 palmos a contar do solo, tendo em geral as marcas cerca de dois palmos de comprimento. Muitos chefes das tribos subordinadas têm as mesmas marcas, de tamanho proporcionado, pintadas nas hastes de taquara das suas flechas (...).

“O território do pinheiral compreendido entre dois marcos assim assinalados pertence exclusivamente à tribo que nele se estabeleceu e permanece por ordem do cacique principal. Nesse território é que os indivíduos dessa tribo devem apanhar o pinhão para o seu sustento. A invasão de uma tribo no território da outra para colheita de pinhão é motivo de uma guerra de extermínio em que todas as mais tribos se coligam contra a invasora (...).” (15)

A comunidade Kaingáng, formada por pequenas tribos, deve submissão total ao seu cacique principal que as mantém num controle permanente através de visitas periódicas obrigatórias, isto é, visitas de caráter político. “Assim que se estabelecem as tribos subordinadas, de todas vão diariamente três ou quatro indivíduos a visitar o cacique geral (...).

“A interrupção dessas visitas, que fazem como prova de boa harmonia, é considerada como declaração de guerra.” (16)

O espírito de organização comunitária do Kaingáng persiste nos tempos atuais, ainda que com as modificações resultantes da criação do S.P.I. (1910) e, atualmente, da FUNAI, que os congrega em pequenas vilas, Postos onde vivem em suas casas particulares, independentes.

DISTRIBUIÇÃO, EXERCÍCIO, PRERROGATIVAS DO PODER.

O grupo Kaingáng, independente de época, viveu subordinado a um chefe principal, **cacique geral**, que centralizava o poder mas contava com a colaboração de chefes ou **caciques subordinados** que, por sua vez, eram auxiliados por **funcionários** dentro de uma determinada hierarquia. No passado (séculos XVII e XVIII) o cacique geral exercia também a função de feiticeiro da tribo e não raro eram eles “poderosos feiticeiros aos quais muitas vezes parecem reunir o cacicado de muitas tribos.” (17) Esses feiticeiros exerciam sua função quando em estado de transe conseguido pela absorção nasal de erva-mate. Daí, possivelmente, a classificação errônea de um governo de cunho teocrático e absolutista que mencionam alguns autores dos séculos seguintes.

Documentando a existência do cacique feiticeiro, podemos lembrar o grande chefe Niezu, na região do Alto Uruguai, para o grupo dos Caaró e afins, citado linhas atrás (18).

Para o século XIX todos os autores são unânimes em afirmar uma duplicidade do cacicado, onde o cacique geral, ou principal, delega o seu poder ou outorga poderes limitados aos caciques subordinados que respondem por suas tribos, mas que, como estas, devem obediência ao cacique geral.

“O poder do cacique era quase absoluto; Doble não era um simples chefe, mas um verdadeiro déspota, cujas ordens eram executadas sem a menor objeção. Tinha direito de vida e morte sobre os membros da horda. E tinha ao mesmo tempo funções religiosas e civis. Era ele quem fazia os casamentos, mas permitia que fossem confirmados depois pelos missionários católicos, que de vez em quando visitavam a aldeia.

“O cacique entretanto não interferia de modo sensível na vida econômica da horda. Cada família entregava-se à coleta e à caça por própria conta. (19)

Teschauer (20) fornece outros dados sobre os Coroados:

“Viviam em pequenas aldeias, não sem uma espécie de governo. Sua forma era patriarcal. Os chefes eram hereditários ou então elegíveis. Os chefes de diversos grupos estavam debaixo de um chefe superior.

“Os selvagens tinham seus chefes que chamavam **Paí** e que intitularam mais tarde de capitães.” (21)

Dispensavam, além da obediência, uma atenção especial a seu chefe e muito especialmente por ocasião de sua morte; os cerimoniais fúnebres se alongavam por muitas noites e o luto era mais geral (22).

Segundo Mabilde (23), para fins do século XIX, “Os Coroados respeitam muito os seus caciques, sendo estes chefes escolhidos livremente pelas tribos, não havendo herança ou transmissão hereditária dessa hierarquia por morte de qualquer cacique. Uma vez escolhido o cacique principal, este escolhe por sua vez os chefes subalternos que são espécies de caciques cada um para a sua tribo, subordinados todos à autoridade superior daquele chefe.

“O indivíduo que desobedece ao cacique principal ou ao chefe da tribo é tratado com o maior desprezo e rigor pelos outros indivíduos de todas as tribos subordinadas.”

Se o cacicado subordinado não é hereditário, o cacicado geral tende a uma continuidade dentro da mesma família. Referindo a morte do cacique principal e o cerimonial correspondente, Mabilde (24) deixa bem clara a situação da continuidade do cacicado geral: “Falecendo o cacique principal dos Coroados é enterrado com grande pompa devido à sua alta posição. Assim que o cacique acaba de expirar, uma das suas mulheres velhas sai a prevenir todos os chefes das tribos subordinadas. Estes reúnem imediatamente todos os homens da tribo, e vêm todos armados de varapaus e colocam-se ao redor do rancho do defunto, não deixando aí penetrar alguém a não ser as mulheres e os filhos do finado. Depois de o rancho estar assim guardado, os filhos mais velhos do cacique e em falta deles os dos parentes mais chegados vão ao mato buscar quatro forquilhas de pau e as varas e taquaras necessárias para levantar um jirau no meio do rancho onde morreu e está o cacique. Este jirau não excede geralmente de dez palmos de comprimento com 3 de largura e é elevado do chão apenas dois palmos. O jirau é feito pelos mesmos filhos ou pelos parentes mais próximos que em tal caso podem penetrar no rancho do cacique. Pronto o jirau, as mulheres do cacique levantam o corpo do defunto e o deitam sobre o jirau. Isto se faz em meio do maior silêncio, e logo depois se apagam todos os fogos que há no rancho, fazendo-se somente dois, um próximo à cabeceira do cadáver e o outro do lado dos seus pés. Todas as pessoas da família chegam-se ao redor do fogo e aí permanecem sem dormir até o dia seguinte. Do mesmo modo os indivíduos que formam a guarda, fora do rancho, aí ficam postados toda a noite sem dormir, no maior silêncio, fazendo apenas alguns fogos quando ocorre isto em uma noite de muito frio.

“Ao romper do dia seguinte o filho mais velho do finado cacique sai do rancho e convida os quatro chefes mais velhos das tribos subordinadas a verificar a morte do seu chefe. Apenas recebem o convite os quatro chefes mais velhos largam os varapaus que tinham em mãos e, entrando no rancho, passam a examinar o cadáver, tocando-o e fazendo-o mover de um a outro lado sobre o jirau sem proferir palavra. Finda esta formalidade os quatro chefes saem do rancho, tomam cada um o seu varapau, colocam-se em frente à entrada e com

gritos lúgubres anunciam aos homens da tribo, ao redor do rancho, que o cacique está evidentemente morto e que este fato foi por eles constatado.

“Terminada esta cerimônia, todos os homens se retiram para os seus ranchos e tomam uma refeição. Em seguida, deixando os varapaus, voltam com todas as mulheres e filhos, porém armados de arcos e flechas. Chegados ao rancho aí, tomam os mesmos lugares, rodeando-o como no dia anterior e colocando-se as mulheres e os filhos atrás dos homens. Os quatro chefes mais velhos, que inspecionaram o cadáver, entram no rancho para avisar os filhos e as mulheres do defunto de que todas as tribos se acham presentes. Então as mulheres mais velhas do finado levantam das forquilhas o leito sobre o qual está o cadáver e o tiram para fora do rancho, fazendo-o descansar no chão, do lado de fora, e a pequena distância da porta do rancho. Atrás seguem os filhos e as outras mulheres do defunto, que todos se colocam então ao redor do cadáver. Feito isto, todos os indivíduos presentes das tribos subordinadas principiam, simultaneamente, a dar gritos lúgubres e a fazer gestos desordenados e mesmo burlescos, tanto mais exagerados e ruidosos quanto mais estimado era o defunto. Tal cerimônia tem um aspecto verdadeiramente horroroso e dura cerca de um quarto de hora, findo o qual tudo entra em profundo silêncio.

“Então o filho mais velho do cacique convida novamente os quatro chefes mais velhos das tribos e com eles se dirige para o rancho, dois ficam encostados à porta deste e os outros dois penetram no interior da habitação. Aí o filho lhes mostra o lugar onde se acham guardadas (suspensas) as armas do defunto, que são tomadas, por um dos chefes o arco, pelo outro a flecha, e pelo filho o varapau e levados para junto do cadáver. Nesta ocasião rompem em novo alarido os membros da família do cacique; e os dois velhos chefes ficados à porta recebem as armas e as depositam sobre o leito fúnebre, o arco à esquerda do cadáver, as flechas à direita, ficando o filho com o varapau nas mãos. Daí a poucos minutos cessa o alarido e tudo entra em novo silêncio. Os quatro chefes referidos tomam o leito em que se acha o cadáver e, ajudados por intervalos pelos outros chefes, transportam-no para o lugar onde deve ser sepultado, o qual é sempre um campestre, havendo muitos claros desta classe nos sertões de mata virgem, mas às vezes léguas distantes do alojamento. Neste cortejo fúnebre e taciturno os homens armados de arcos e flechas vão adiante; após eles vai o cadáver rodeado pelos chefes das tribos subordinadas e pelas mulheres e filhos do defunto; logo atrás do cadáver vai o filho mais velho, um tanto isolado e tão somente armado de varapau; alguns passos atrás seguem todas as mulheres e filhos de todas as tribos subordinadas, carregando as mulheres às costas as provisões necessárias para se alimentarem naquele dia.

“Chegados ao lugar do destino, todo o cortejo faz alto. O filho mais velho adianta-se e escolhe o lugar da sepultura dando um grito agudo para sinal. O cortejo acode então ao lugar de onde soou o grito e aí depositam sobre o chão o leito e o cadáver sobre o leito, tendo porém o cuidado de voltar o lado da cabeça para leste e o dos pés para oeste. Assim orientado o cadáver, todos os homens formam em roda dele um círculo, formando uma só linha, que é assim às vezes de grande dimensão, ficando as mulheres e filhos do defunto do lado de dentro,

perto do cadáver, o filho mais velho perto da cabeceira, as outras mulheres e filhos das tribos fora do círculo. Nesta disposição rompem todos em gritos acompanhados de gestos ainda mais burlescos do que os primeiros, de quando em vez entremeados de cantos de uma toada tão lúgubre quanto monótona e desagradável aos ouvidos, versando estes cantos sobre os feitos praticados pelo finado durante a sua vida, e a sua coragem nas guerras e combates a que assistiu. Este ato dura cerca de um quarto de hora, depois do qual sucede profundo silêncio, enquanto as mulheres e filhos do cacique (menos o filho mais velho) vão buscar lenha e acendem fogos ao redor do cadáver e à distância de vinte passos mais ou menos dele. Para junto destes fogos se chegam as pessoas da família do morto e os chefes das tribos subordinadas. Apresentam então as mulheres os mantimentos que trouxeram, e aproximando-se dos fogos todos os indivíduos das tribos tratam de comer enquanto o filho mais velho continua em pé, postado junto à cabeceira do cadáver.

“Assim que se acaba a refeição, volta cada um para o lugar que ocupava antes e rompendo de novo em gritos entremeados dos cantos de que já falamos. Nesta ocasião adiantam-se os quatro chefes mais velhos das tribos subordinadas e aproximando-se do cadáver, um deles toma da mão do filho mais velho do cacique o varapau que pertenceu a seu pai; os outros dois tomam um o arco e o outro as flechas que se acham sobre o leito, junto ao cadáver, e destes fazem entrega ao quarto chefe.

“Imediatamente rompem todos em cantos que versam sobre as qualidades guerreiras do filho mais velho do finado cacique e sobre o seu comportamento durante a vida de seu pai, findo o qual, após alguns momentos de silêncio, o filho mais velho exige o arco e as flechas do seu pai. Então o chefe que as tem nas mãos as entrega, e o chefe que tem o varapau o vai depositar ao lado direito do cadáver a fim de ser com ele enterrado. Continuam os gritos acompanhados de gestos burlescos e passados cinco ou seis minutos tudo volta ao silêncio.

“O filho mais velho, (com o arco e as flechas do seu pai) chega-se ao cadáver pelo lado dos pés e elevando as armas para cima da cabeça declara às tribos que ele é agora o seu chefe supremo e que o seu comportamento futuro será o mesmo que teve seu pai, exorta as tribos a lhe obedecerem, ameaçando-os de guerra de extermínio em caso contrário. Uma vez proferidas estas palavras, as tribos entoam cantos que acabam em alarido e que cessam ao mando do novo cacique.

“Em seguida o novo chefe ordena aos homens das tribos que cubram com terra o cadáver de seu pai, o que se efetua ao som de gritos tanto mais lúgubres quanto mais vai desaparecendo o corpo, cessando esses gritos assim que não se vê mais o cadáver. Assim que o cadáver fica deste modo soterrado, chegam-se todos para junto ao fogo e tratam de comer. O novo cacique tem então um fogo especial que lhe é destinado, para junto do qual as mulheres do finado cacique trazem as frutas destinadas à sua refeição, fazendo-lhe companhia e alimentando-se em sua companhia.

“Terminada esta refeição, o cacique que acaba de ser aclamado ordena a retirada geral para o alojamento, e isto se executa sem demora fazendo-se a marcha em liberdade e sem regularidade alguma. Na frente vão o novo cacique com as pessoas da família do defunto. Os demais seguem em desordem (...). Se o cacique defunto não deixar filhos com idade de se tornarem chefes é aclamado cacique um dos parentes mais chegados da sua família, sendo escolhido de preferência um filho de mulher que já pertencera ao cacique falecido. Neste caso o filho do cacique que por falta de idade não pôde ser aclamado em tempo oportuno perde para sempre o direito ao cacicado. Em falta de um filho de mulher que pertencera ao finado cacique é aclamado um irmão deste. São estes os únicos a quem por direito de sucessão pode tocar o cacicado entre os Coroados.

“Falecendo porém um dos chefes das tribos subordinadas o filho não herda a chefatura. O novo chefe é nomeado pelo cacique principal que raras vezes nomeia um filho do chefe falecido, salvo se este filho, de idade conveniente, for estimado entre os da sua tribo e tiver dado provas de coragem e destreza das armas em combate.”

No século XX a estrutura do poder continua basicamente a mesma. Vários autores referem esse aspecto ao citarem nominalmente certos caciques e suas respectivas áreas, bem como os serviços prestados por eles à colonização, como se verá mais adiante.

Segundo Gonçalves (25), “A sucessão da direção do toldo é hereditária em contrário da regra da antiga supremacia do guerreiro mais valoroso.”

O autor ressalta a obediência devida ao chefe, bem como as sanções para as transgressões.

Para meados do século XX, as informações de Vieira dos Santos (26), chefe do posto de Nonoai, são interessantes:

“Sobre o governo dos Kaingáng daqui será interessante dizer que ainda se observam vestígios teocráticos, visto existir um sacerdote da tribo - o Kuiê - o qual prediz o futuro e orienta o Chefe do executivo nos fatos de maior importância para a vida da nação, em nome de poderes sobrenaturais. Contudo, há a preponderância de um governo que se poderia chamar de militar como veremos depois - sobre o sacerdote e a ausência de hereditariedade teocrática, assinalando-se um sistema de escolha de comunidade - Chefe do executivo - pelos comandados.

“A escolha do Chefe ou governo é feita pela massa do povo, senão por uma muito grande maioria, que não deixa dúvida. Recai a escolha em um índio honesto, ativo, enérgico e resolutivo; são estas as qualidades que deve possuir o escolhido, que apresentado e aceito é aclamado Chefe com a designação de Coronel. O Coronel declara assumida a chefia, perante uma reunião geral, a que dão o nome de **Revista grande**; seu primeiro ato é, aí mesmo, escolher seus auxiliares que podem ser os mesmos já existentes ou outros. Os auxiliares vão tomando a designação de **Major, Capitão, Tenente, Alferes e Cabos**; a parte do povo toma a denominação geral de **Soldados**. Qualquer homem destes - o

soldado - é obrigado a fazer toda a diligência que seu Chefe imediato determina.

“O Coronel, na mesma ocasião em que assume o cargo, estabelece sua forma de governo, o que é assinalado por duas partes somente - como quer que procedam e como vai punir. Todas as faltas são julgadas e punidas sumariamente.”

Ainda para meados do século XX, a informação de Fischer (27) se opõe entretanto em parte à anterior. Segundo sua opinião, o governo Kaingáng seria absolutista, hereditário e surgido da religião, pois acha o autor “que também entre os povos primitivos e conceito elevado do ofício do cacique se originou de idéias religiosas. A opinião moderna de que “todo o poder vem do povo e se funda no povo” até agora não chegou até eles.”

O autor (28) deixa bem clara a continuidade do cacicado na família, ao abordar fatos sobre a descendência do Velho Fongue no Toldo do Inhacorá, pois que “o major Fongue só tinha um filho e uma filha. Morreu durante a primeira guerra mundial e, como o filho já tinha morrido antes do pai, a dignidade de cacique passou por herança a seu neto Chico Fongue. Mas outro neto, chamado Siqueira Arve de Oliveira Fongue, lhe contestava o cargo e a dignidade. Como cada um dos pretendentes tinha os seus adeptos, a tribo se cindiu e se originou uma guerra fratricida prolongada e cruenta, na qual houve muitos mortos de lado a lado. Siqueira Fongue morreu em 1945. Seu sucessor foi o índio José Santos muito viajado.”

A este chefe deve-se a pacificação do grupo que continua porém subdividido em Posto I e Posto II, cada um com o seu próprio cacique e um administrador próprio.

A situação da Reserva de Inhacorá, onde a terminologia hierárquica militar foi adotada, seria a de um governo tendente a tornar-se hereditário, apesar da interferência da administração estadual na mesma, através do S.P.I., ao qual está afeta a assistência ao silvícola. “As disposições administrativas tomadas pelas instâncias oficiais como restrição da liberdade, obrigação de trabalhar, nomeação e demissão dos caciques e coisas semelhantes, que têm a sua base legal em que perante a lei os índios são tidos como **menores**, como também certo poder de mando, que compete ao administrador e aos seus funcionários e são exercidos por eles para as suas finalidades; tudo isso serve exclusivamente para fins de assistência.” (29)

Quer parecer-nos entretanto, para a época atual, que a sucessão na mesma família só é viável quando o chefe possui qualidades que se coadunem com o interesse da tribo: “ (...) cada posto tem também o seu próprio cacique que é nomeado hoje em dia pela administração e também destituído quando falha. O cacique Santos, do Posto I, foi deposto por causa do vício da bebedeira. Seu sucessor, Vito Supriano, um bisneto daquele **Major** Fongue, que fundara a colônia, teve de ser deposto por motivo de fracasso no seu cargo. No Posto II o poder do cacique está nas mãos de João de Oliveira Fongue, também um bisneto do **Major** Fongue. O Cacique Titi Fongue - assim é o seu nome em

Kaingáng - é ainda relativamente jovem, mas um homem sério, aberto, que sabe manter a ordem e a moral, com grande energia entre os seus." (30)

"O governo interno da tribo, isto é, a sua administração autônoma, os julgamentos e a execução das sentenças e tudo o que coere com isso, não é tocado de nenhum modo. (...) o poder de governar dentro da tribo é exercido pelo cacique e praticamente de modo irrestrito. Só em alguns casos, principalmente quanto ao poder judiciário, está subordinado à reunião da tribo, mas geralmente é assim, que ele em virtude da sua autoridade impõe a sua vontade. Com efeito possui autoridade em virtude do seu cargo, ainda quando a sua vida pessoal é humilhante ou prejudicial para a tribo. O ex-cacique Chico Fongue, que teria 120 anos, dizem, fazia um governo verdadeiramente infernal, incomodando por vezes a sua gente até ao extremo, mas nunca se revoltaram contra isto, nem o depuseram ou assassinaram. No pior dos casos fugiram. Muitas saídas da reserva teriam sido motivadas precisamente pelo tratamento que os indígenas teriam sofrido da parte desse cacique. Finalmente teve de renunciar à sua dignidade devido à cegueira total e à dificuldade de ouvir, causada pela velhice, mas ainda hoje é respeitado pelos índios e esse respeito passou sem mais para seu neto e sucessor, o cacique atual Titi Fongue." (31)

"O poder judiciário é exercido pela reunião da tribo, da qual fazem parte todos os homens de maior idade. A presidência desta reunião naturalmente é exercida pelo cacique, **Coronê**, cujas propostas geralmente são aceitas. A administração do governo, naturalmente, em determinadas ocasiões, quando considera necessário, dá certas diretrizes, mas por princípio se abstém de qualquer intervenção direta. Delitos muito insignificantes, de resto, são julgados pelo cacique só, sem serem levados à reunião. Todos os delitos que são cometidos por indígenas dentro da reserva contra a tribo ou membros isolados dela, são examinados e julgados pela reunião. Também em questões civis, que de resto quase nunca se dão, é a reunião que decide. Em casos de delitos que são cometidos fora da reserva a reunião não é competente, se os delitos não afetam a tribo ou um dos seus membros, pertencem à jurisdição dos órgãos do Estado." (32)

Resumindo, o governo Kaingáng apresenta, no presente, como no passado, mais ou menos o mesmo quadro. Particularmente, no Inhacorá, segundo informação de Fischer (33) teríamos, como autoridade superior o Cacique Coronel, sendo o capitão o seu imediato; segue o Sargento, com tarefas múltiplas, de ordem subalterna, mas superior em relação aos demais membros da tribo, e os Cabos, que ocupam cargos de confiança e exercem função policial sobre a população geral e finalmente os soldados rasos.

Os Coroados, como já se disse anteriormente, estão divididos em pequenos grupos de famílias entrelaçadas, sujeitas a caciques subordinados que devem obediência total a uma autoridade superior, "que é o cacique principal ou chefe de todas elas e a quem prestam uma obediência cega. Nada fazem os chefes das tribos subordinadas sem consultar o cacique principal, e o que este resolve e ordena é executado a todo risco e com toda a pontualidade." (34)

A disciplina do grupo, assim estruturado, é amparada em certas normas de comportamento com sanções previstas para as infrações e delitos. Estes podem ser resumidos na desobediência à autoridade constituída, nas faltas relacionadas à família e no desrespeito à propriedade.

Os faltosos, seja qual for o seu grau de subordinação, sofrem sanções rigorosas na proporção direta de sua falta, aspecto que documentamos com a informação de Mabilde (35) antes referida: “Qualquer falta de obediência ou dissidência traz para o chefe dissidente e sua tribo uma guerra de morte; e quando tal acontece mui raras vezes tornam a conciliar-se; geralmente a tribo dissidente acaba pelo seu completo extermínio se não foge a tempo para mui longe do lugar em que está o alojamento geral.

“Assim encontrei em uma das minhas excursões pelas matas vinte e três tribos de Coroados, em número de 304 indivíduos de ambos os sexos, subordinados a um cacique principal (Braga) e que faziam uma guerra de extermínio contra uma tribo dissidente, igualmente de Coroados, que já não contava mais do que 23 indivíduos, dos quais 21 homens e 2 mulheres. Estes não tinham mais alojamento permanente e, por causa da perseguição que sofriam, andavam vagando pelo sertão, sempre a grande distância dos demais Coroados alojados, que a cada instante iam em seguimento deles com força de gente.

“Essa tribo dissidente era capitaneada por um negro, fugido, crioulo, que se tinha entranhado nas matas.

“O indivíduo que desobedece ao cacique principal ou chefe da tribo é tratado com o maior desprezo e rigor pelos outros indivíduos de todas as tribos subordinadas. Não é mais admitido à companhia de nenhum deles e é obrigado, por ordem do cacique a viver isolado em um rancho fora do alojamento geral, sempre colocado em uma de suas extremidades, assim como forçado a procurar pessoalmente as frutas e água precisas para o seu sustento e a lenha para o seu fogo. Este serviço assim imposto obrigatoriamente é para os Coroados a condição mais humilhante a que podem ser reduzidos. Só à força das circunstâncias a ele se submetem, porque tal serviço eles consideram só próprio para as mulheres e indigno e degradante para os homens.

“Esse castigo torna-se ainda mais humilhante para aqueles que nele incorrem, porque cada vez que o castigado, executando-o passa na presença dos outros indivíduos carregado de frutas ou lenha, torna-se objeto de escárneo e de mofa a que raras vezes pode se submeter. Disto se originam alterações e lutas em que sempre sucumbe o desobediente que tem contra si os indivíduos de todas as tribos, e que quase sempre acaba por ser morto. Se o desobediente tem mulher é esta concedida pelo cacique principal a outro indivíduo assim que se verifica a desobediência e antes de retirar-se para viver isolado nas condições acima indicadas.

“Pelo que coligi, parece que este serviço, quando é obrigatório e assim imposto por castigo, é que se considera aviltante e a maior punição entre os Coroados de sorte que estes preferem quase sempre a morte à submissão. Fora deste caso não é raro e eu tenho muitas vezes visto um Coroadado ir apanhar

frutas e mesmo trazer lenha para o rancho do cacique principal, sem que a isso seja constrangido. Procedem deste modo quase sempre para se tornarem agradáveis ao cacique e assim poderem com facilidade obter dele uma mulher, se a desejam possuir. Também o fazem quando, possuindo uma mulher, esta se acha amamentando o filho e lhe pede o favor de ir procurar esses objetos. Contudo, os mais velhos, nunca se sujeitam a tão grande sacrifício dos seus brios; preferem ordenar à mulher que abandone o filho no chão tirando-lhe o peito, sem embargo da berraria em que fica, e que se ausente em busca do que é necessário para o rancho.” (36)

Mabilde “Conta o caso, visto por ele, de um Coroado que desobedeceu em carregar frutos e lenha que são tarefas femininas, ao qual se lhe estava dando uma surra.

“(…) Conta-lhe o caso de um velho Coroado que se lhe havendo imposto por desobediência distanciar-se da tribo e morar fora dela, o velho se negou e insistiu em não cumprir a ordem. Por esse duplo motivo, o cacique ordenou que o matassem com varapau (pica); isto lhe contava o cacique (Braga) para demonstrar que os Coroados preferiam a morte a fazerem trabalhos próprios das mulheres.” (37)

Métraux (38) expõe a outra faceta da vida dos caciques:

“Os caciques exercem pouca autoridade. Trabalham em seus campos e caçam como qualquer outro membro do grupo. Sua posição se destaca unicamente quando a comunidade organiza uma grande festa, a qual sempre é dada em nome do cacique. Os caciques são também os chefes de qualquer empreendimento coletivo. Mantêm prestígio sobre o seu povo distribuindo presentes e preocupando-se com seu bem-estar (Koennigswald 1908, pág. 47) (b). Um cacique que seja mandão ou avaro é abandonado por seus seguidores.”

Para o século em curso, a autoridade do chefe se faz presente com bastante rigor pois que “a repressão das faltas, quando são pequenas, é feita por meio de conselhos e admoestações, conforme judiciosamente informou-me o cacique Candinho. Nas grandes faltas empregam o suplício das estacas muito conhecido entre nós. Diante da casa do cacique estão constantemente quatro estacas cravadas no terreno, servindo de advertência.” (39)

A designação da área territorial para cada tribo subordinada é também atribuição do cacique geral como ficou dito páginas atrás. As faltas daí decorrentes estão ligadas à subsistência.

O roubo não é da índole indígena e sua prática parece ter nascido após o contato com o branco. **Teschauer (40)** é claro ao afirmar que: “Não têm vício de furtar; apesar de ter estado sempre aberta a moradia dos missionários nunca lhes foi roubada coisa alguma.

“Tanto maiores mendigos são, de sorte que, para não serem continuamente importunados, os missionários deviam cuidadosamente esconder as coisas que não queriam ou não lhes podiam ceder. Quando enxergavam qualquer coisa que lhes agradava, gritavam imediatamente: Mannim! para mim! E, quando não eram atendidos, ficavam descontentes e queixavam-se como os filhos da família em que não há educação.”

Para a época atual, Fischer (41) menciona delitos e penalidades referentes à propriedade (roubos e fraude) que aliás parecem raros e nos quais o delinqüente deve indenizar a vítima em dinheiro de acordo com a quantia determinada pela reunião. Em se tratando de delito de propriedade contra a comunidade, a pena imposta é a breve e cruel reclusão, o tronco, usado também como castigo para as mulheres.

“(...) O tronco são duas madeiras fincadas no solo, verticalmente e a par uma da outra e, à altura de 50 cms. mais ou menos, é feita uma cava na face interna de ambas, onde é colocada a perna do preso: aí o supliciado é deitado de costas e colocada sua perna na cava e amarrada logo acima às duas madeiras; de quando em quando, um **soldado** que cuida do preso aperta um pouco aquela amarra. É tão tirano esse castigo que um homem que fica ali durante 5 horas necessita de um mês de repouso; tem havido casos até de fender a tibia.” (42)

De um modo geral, as faltas por desobediência à autoridade são raras, sendo raríssimas as cometidas pelas mulheres, e podem ser representadas pela falta ao cumprimento de uma obrigação da rotina diária.

A justiça ou poder judiciário é exercido pelo cacique ou pela reunião da tribo. A repressão das faltas é proporcional à sua gravidade, bastando conselhos ou admoestações para as faltas consideradas pequenas, enquanto que, para as faltas maiores, são aplicados trabalhos forçados, multas, reclusões e açoites.

O trabalho forçado aplicado para delitos leves ou pequenas transgressões consiste em “mais trabalho” e na “consignação de serviços particularmente pesados e desagradáveis.” Poderia servir como exemplo o desempenho de trabalhos das mulheres aplicados aos homens, como carregar lenha e frutos, antes mencionados, conforme Serrano (43);

“São as mulheres, neste caso, as que se regozijam e instigam os homens a maltratar o desobediente. (...)

“Os casos de desobediência de mulheres são mais raros e são as próprias mulheres as encarregadas de aplicar o castigo, que bastava ser uma surra.”

Outra atribuição do mando geral é a que poderíamos denominar de **conselho de guerra** pois que, às correrias e incursões que realizam antecede uma reunião de todos os caciques subordinados sob a direção do cacique geral. Nesta reunião são combinados os planos de ação e a chefia cabe a um subordinado da confiança do chefe supremo, já conhecido por sua coragem e destreza nas armas. Nesses ataques raramente o comando cabe ao chefe geral, o qual se reserva para os grandes ataques defensivos travados contra nações inimigas ou civilizados que atacam o alojamento geral (44).

No século XX, segundo Vieira dos Santos, “É costume da tribo Kaingáng reunir-se seguidamente em casa do Chefe para tratar dos assuntos de interesses comuns; esta reunião a que chamam de **Revista** e à qual não comparece mulher nem criança, é presidida pelo Chefe, que orienta todo o trabalho, dá conselhos e passa ordens a seus auxiliares para que cumpram com

o determinado; os auxiliares, por sua vez, cada um, por ordem hierárquica, vão repetindo o que seu chefe disse e exigindo seu cumprimento. Os homens, todos, sentam-se em círculo, no chão, e apenas a autoridade que fala permanece de pé, no centro, dando as ordens em tom severo e gesticulando com energia.” (45)

“Fazem **Revista** para qualquer determinação do **Coronel**, ainda que seja para caçar ou melar. E quando há política entre eles, para mudança de um chefe, principalmente, essas Revistas duram até uma semana, para realizar conferências e receber adesões.” (46)

Na família, a falta de mais repercussão é a infidelidade matrimonial; o adultério tem como sanção a pena capital para ambos os culpados.

Vários são os autores que salientam este aspecto, e em várias épocas. Trazemos aqui a informação de Mabilde (47): “O adultério entre os Coroados é punido com a pena de morte; e isto singularmente contrasta com a facilidade com que emprestam aos estranhos a mulher que possuem. Pelas informações que recebi do cacique principal de uma tribo de Coroados o adultério é raro entre eles, talvez devido ao temor da morte. Os adúlteros, mulher e homem, atados a uma árvore, um ao lado do outro são mortos a flechadas. Reúnem-se todas as tribos para presenciarem a execução, e aí em presença de todos, lança-se em rosto aos condenados o crime que cometeram, sendo exortados a reconhecer como merecido e justo o castigo que vão receber. Segue-se então a punição, sendo as flechadas atiradas pelos homens mais moços da tribo a que ambos pertencem e com as próprias flechas do condenado.

“Depois de mortos, os adúlteros ainda ficam atados à árvore e aí expostos até o dia seguinte, em que, pela manhã cedo, e na presença de todas as tribos, o ofendido pelo adultério é encarregado de tirar as flechas que se acham cravadas nos corpos dos executados. Em seguida essas flechas são queimadas em frente dos corpos, estes são desligados da árvore e arrastados para o lugar em que devem ser sepultados. Durante o trajeto ainda se lança em rosto aos mortos a infâmia do crime que cometeram. Chegados ao lugar da sepultura, o chefe da tribo, a que pertenciam os criminosos, manda abrir no chão uma cova, onde são atirados sem mais cerimônia alguma os dois corpos e imediatamente cobertos com uma delgada camada de terra suficiente apenas para cobri-los. Logo após retiram-se todos os indivíduos que assistiram ao ato para seus respectivos ranchos onde se conservam sem sair pelo resto daquele dia, exceção feita para as mulheres que saem em procura de frutos ou lenha.”

Afora estas circunstâncias, a pena de morte parece ser desconhecida. Fischer (48), entretanto, apresenta uma informação sobre o Toldo do Inhacorá, século XX: “O castigo de morte parece ser desconhecido. Contudo me referiram que tinham ocorrido alguns casos de execução capital. Sobre os motivos só fizeram indicações vagas; entre outras coisas, diziam que os respectivos se tinham tornado indignos da tribo. Mas, o modo da execução me foi descrito bastante pormenorizadamente: disseram que a vítima era atirada de bruços no chão, em seguida a cabeça era impelida para trás com muita força, puxando pelos cabelos, de modo que se dava morte instantânea pelo

rompimento da nuca. Como não foi possível verificar bem essas indicações, não posso garantir a sua exatidão; como quer que seja, não teria por excluído que correspondem à realidade.”

Como decorrência de sua posição, goza o cacique de certas prerrogativas.

As fontes analisadas nos parecem bem claras ao referir a poliginia como uma prerrogativa do cacicado geral. As mais antigas indicam a poliginia com variação de detalhes. Alguns autores declararam que “era privilégio dos homens idosos; outros que era restrita aos caciques, bons caçadores ou guerreiros famosos”(49). “Muitas vezes casavam-se com mãe e filha ou com várias irmãs.” (50)

Tratarei do assunto, com detalhes, no capítulo sobre matrimônio.

As referências de Mabilde (51) para o século passado (XIX) são bem incisivas: “Só o cacique principal tem o direito de possuir muitas mulheres. O cacique principal das 23 tribos reunidas de que acabo de falar (fato já referido) tinha 19 mulheres que todas viviam no mesmo rancho da cacique, e com a maior parte delas tinha ele filhos.

“Reina a maior harmonia entre essas mulheres e as mais velhas, que já não procriam, são as encarregadas de cuidar dos filhos das outras, quando estas se ausentam do rancho à procura de frutas, água e lenha, - serviços estes que incumbem exclusivamente às mulheres. O cacique principal dispõe das mulheres como se fossem uma mercadoria ou escravas.”

Quanto ao cacique subordinado, a situação é a seguinte: “Logo que um Coroadado é escolhido pelo cacique principal para ser chefe subordinado de uma das suas tribos, - o mesmo cacique dá-lhe uma das mulheres que possui; e quando o chefe por ele escolhido é pessoa que lhe merece consideração quer por sua coragem, quer por sua destreza nas armas ou por obediência, geralmente o cacique lhe dá a escolher para mulher, nas tribos subordinadas, uma moça donzela daquelas que ele não pretende para si.

“E quando o cacique principal tem chegado a uma idade, em que pelo peso dos anos, lhe falta a energia procriadora, a concessão de moças donzelas aos chefes das tribos subordinadas se faz sem dificuldades, ainda mesmo que não ocorram as circunstâncias acima referidas e em regra exigidas para que os ditos chefes mereçam tal honra. E desta condição em que se acha o cacique principal se prevalecem os mais indivíduos das várias tribos subordinadas para obterem mulheres à sua escolha, pedindo-as ao cacique principal, que lhas concede, porém condicionalmente, isto é, de serem elas novamente cedidas, quando assim ele o exigir.

“Os chefes das tribos subordinadas assim como os indivíduos que a ela pertencem, e que são possuidores de mulheres (...) podem entre si trocar as suas mulheres ou cedê-las a um outro que não tiver mulher; mas sempre com prévio consentimento do cacique principal, o qual raras vezes deixa de consentir na troca de uma mulher por outra ou na mudança da mesma, principalmente quando a mudança da mulher se faz mediante o pagamento ou cessão de algum

objeto que se faz necessário ao cedente da mulher para mister da guerra ou da caça, tais como pedaços de ferro para pontas de flechas, machados de ferro, ou outra qualquer ferramenta que ordinariamente roubam quando assaltam as moradias nas proximidades do sertão (...).”

O mesmo aspecto da poliginia cacical é referido por Fischer (52) para a época atual, século XX: “(...) somente ao cacique cabe o direito de ter mais mulheres mas a bigamia é praticamente inexistente hoje em dia.”

Outra prerrogativa do cacique principal, no século XIX, é a que diz respeito à morte e ao cerimonial de sepultamento conforme referimos anteriormente. Essa mesma consideração, com algumas restrições, é dispensada também às mulheres velhas do cacique, bem como aos caciques subordinados, aspectos que abordamos no Culto relacionado com os mortos.

Afora esses direitos específicos, o cacique principal goza de outros inerentes à sua posição de chefe, e isso, desde os séculos XVII e XVIII; assim quanto à vestimenta do chefe, temos que:

“Niezú (...) usava um manto de plumas que lhe cobria desde os ombros até a metade das pernas. (...)”

“Os caciques de Caaró usavam o cabelo comprido, trançado para trás em sinal de regozijo.” (53) O uso da itaiçá era prerrogativa cacical, enquanto que os demais índios usavam um bastão simples de madeira (54).

Para o século XIX ao descrever o preparo de um licor de jerivazeiro para uma festa entre os Coroados diz Mabilde (55):

“O cacique principal bebe e come como os outros bugres mas não toma parte nos cantos, gritarias e danças ou movimentos grotescos.”

Acrescentem-se ainda algumas informações mais recentes, século XX: O cacique José Santos, do Posto I, no Inhacorá, é o único Kaingáng em toda a reserva, que possui uma verdadeira cama, mas não a usa, dormindo no chão, ao lado dela; é o único também, que andando a cavalo, às vezes calça as botas (56).

HISTÓRIA DE ALGUNS CACIQUES KAINGÁNG

Por informações de Jacques (57), “Os caciques de mais nomeada e que depois de submetidos, mais serviços prestaram no auxílio da catequese dos seus compatriotas, foram Fongue na costa do Uruguai; o Votouro na mesma zona; o Doble e o João Grande na zona compreendida pela Vacaria, Lagoa Vermelha, Cima da Serra de São Francisco de Paula ou Serra do Viamão, sendo o paradeiro desses dois últimos, com suas gentes, as proximidades de Monte Caseros e o Campo dos Bugres, onde está situada a atual Vila de Caxias.”

Devem também ser nomeados o cacique Nonoai com sua gente, Vitorino Condá e seu genro Nicaji em Nonoai, o cacique Braga no Mato Castelhana e Campo do Meio, bem como outros cujos dados citamos em continuação.

Sem desrespeitar a citação acima, procuramos seguir, sempre que possível, a mesma seqüência observada para a história dos Postos.

FONGUE - A história do Cacique Fongue, Major José Joaquim de Oliveira Fongue, e sua família pode ser seguida a partir de meados do século XIX, isto é, de 1848-1849. Essa data marca o início dos trabalhos missionários no sítio Guarita pelo Pe. Parés e seus colaboradores. Já naquela época o ancestral Fongue é citado pelo Missionário como “o velho Fongue que o recebeu com gravidade ridícula e se apresentou ao Missionário como **paibeni** ou grande chefe.” (58)

Segundo Fischer (59), para fins do século XIX, consta: “Numa expedição de caça empreendida por um dos caciques do Guarita, de nome Fongue, com o seu bando, descobriu ricos terrenos de caça no rio Inhacorá e (...) decidiu abandonar Guarita e estabelecer-se no Inhacorá com sua gente.”

O resultado foi uma nova tribo que, como intrusa, ocupou essas terras.

A atuação de Fongue como cacique, além de seu tempo no Guarita e da posterior fundação do Inhacorá, é registrada, conforme Relatório de 1880 (60), no Nhucorá, Tribo Fongue e Pinheiro Ralo, Fongue. Em 1855, Fongue é citado entre os caciques de Nonoi; é referido também como auxiliar na perseguição a Nicofé e João Grande, que investiram contra uma fazenda na região (61). Conforme Castro (62), consta no aldeamento de Inhacorá no município de Palmeira que está sob a direção de três filhos seus.

Com relação à idade e descendentes, diz-se que o velho Fongue teria morrido com aproximadamente 150 anos, deixando grande descendência que é conhecida até a quarta geração, inclusive. “Era muito respeitado por sua tribo e contam alguns serranos que ele dizia: “depois que eu nasci a taquara já secou cinco vezes” e como essa planta silvestre seca e torna a brotar de trinta em trinta anos, conclui-se que ele faleceu com a idade de 150 anos.” (63)

Outra referência para a mesma data de 1887 (?), para o Inhacorá diz: “O cacique deste aldeamento é o Major José Joaquim de Oliveira Fongue, que tem mais de 110 anos, contudo ainda é forte e ágil, fazendo de 5 a 6 léguas de jornada em poucas horas, dispondo ainda de boa vista (...). Atualmente a direção do aldeamento está entregue a seus filhos, Feliciano, Cândido e Clementino.” (64)

Feito o cálculo a partir de 1887 quando teria 110 anos, teríamos para Fongue uma idade aproximada de 137 anos se morreu durante a primeira guerra mundial, pois teria vivido de 1777 a 1914 aproximadamente. A informação de Fischer (65), quanto a Fongue ter só um filho, não confere; Teschauer (66), ao mencionar uma viagem do Pe. Parés, com alguns índios a Porto Alegre, por volta de 1849, diz que: “Então apresentou-se primeiro um filho do velho Fongue, chamado João, cujo nome selvagem era Coitó; (...) era um índio de talvez 25 anos de idade, era um caráter aberto, generoso e bom observador (...).”

A descendência masculina direta de Fongue aparece claramente pela indicação de ao menos quatro filhos: João ou Coitó, Feliciano, Cândido e Clementino, acima referidos. Como netos de Fongue teríamos: Bernardo, filho de João, o Coitó, a quem o Pe. Cabeza batizou com esse nome em homenagem ao Pe. Parés (67); Chico Fongue, antes mencionado e Siqueira Arve de Oliveira Fongue que entre si disputam o cacicado vago pela morte do Velho Fongue. Como bisnetos constam Vito Supriano e João de Oliveira Fongue, de nome indígena Titi (68).

NONOAI - A história do velho cacique Nonoai é conhecida no Rio Grande do Sul, por informação dos missionários, a partir de 1849. Remonta, pelo que se deduz, ao século XVIII, pois, segundo dados de 15 de junho de 1911 (69), consta que “há mais de 100 anos Nonoai teria entrado no Estado transpondo o rio Uruguai na altura do Gohâ-oêne”, atual passo do Goio-en. Ter-se-ia fixado em Passo Fundo, onde até o presente está localizado o Posto de Nonoai.

Anteriormente, o velho cacique Nonoai teria ocupado determinada região de Santa Catarina, pois: “os bosques da margem direita do Rio Uruguai, desde a boca do Peperi-Guaçu até a boca do rio Canoas, eram ocupadas pelos indígenas coroados dos caciques Nonoai e Cundá (...)” (70)

Posteriormente, segundo Teschauer (71), tem-se que: “Foi no princípio de 1849 que o Pe. Parés entrou nos campos de Nonoai, assim chamados por causa de um chefe Nonoai que contava já 120 anos. Este com sua tribo tinha-se estabelecido sob a proteção do governo no distrito de Passo Fundo (...)”.

Em 1849-1850 (?), Nonoai sustenta luta com Braga, em virtude das investidas de Doble, que fora subordinado de Braga e que mais de uma vez ataca a gente de Nonoai (72).

Em 1851, Nonoai é apontado como um chefe índio de Nonoai (73).

Em 1855, Nonoai não consta da lista de caciques de Nonoai (74), porque, possivelmente, já teria morrido.

A deficiência de elementos torna impossível explicitar os sucessores diretos de Nonoai no cacicado. Não se conhecem também dados precisos sobre a sua idade; teria nascido por volta de 1729, pois que, segundo os missionários, em 1849, contava 120 anos. Não se conhecem também dados quanto à sua morte.

CUNDÁ - ou Condá é também conhecido como Vitorino Condá. Conforme Moreira Neto (75), exerceu a função de bugreiro ou batedor de mato, a soldo das autoridades militares e fazendeiros de Guarapuava, Paraná, desde 1843. Mais tarde se transferiu para o aldeamento de Nonoai no Rio Grande do Sul.

Segundo Serrano, inicialmente Cundá ocupava os bosques da margem direita do Rio Uruguai, desde a boca do Peperi-Guaçu até a boca do Canoas (Santa Catarina), região também ocupada por Nonoai (76). Em 1847, já se encontrava em Nonoai exercendo a mesma função de bugreiro, mas agora, sob cunho oficial explícito. (77).

Conforme Teschauer (78) por volta de 1849, Victorino Condá, com seu genro Pedro Nicaji, seus irmãos e famílias, ocupava a mesma área dos Campos de Nonoai, onde dominava o Velho Cacique Nonoai.

Conforme Moreira Neto (79), sabe-se que a seguir:

Em 1855 Condá é citado entre os Caciques de Nonoai.

Posteriormente, desentende-se, abandona Nonoai e volta com seu grupo para Palmas no Paraná. Daí passa a hostilizar os inimigos de Nonoai e tenta atrair remanescentes dos grupos aliados.

Relatório de 1859 informa que prosseguem as hostilidades entre Condá (aliado a Viri, também de Palmas) contra os grupos de Nonoai e especialmente contra o grupo de Fongue.

NICOFÉ - é localizado, inicialmente em meados do século XIX, “sobre a margem direita do Rio Pelotas e entre este e o Rio de Canoas” (Santa Catarina) (80). Conhecido por Capitão Pedro Nicaji, se tornou célebre pelos assaltos e homicídios praticados nos campos de Vacaria e Cima da Serra (81). Em 1849, é localizado nos Campos de Nonoai com seu sogro Vitorino Condá (82).

Conforme Moreira Neto (83), sabe-se que: Por volta de 1854 no caminho entre Vacaria e Nonoai ataca o grupo de Doble que se dirigia para Nonoai.

Em 1855 consta entre os caciques de Nonoai, com o nome de Pedro Nicofé e parente de Vitorino Cundá.

No mesmo ano, em dezembro, Nicofé, juntamente com Manoel Grande, pratica um assalto a uma fazenda da região. É preso pela polícia, com o auxílio de Fongue e Antônio Prudente, sendo finalmente morto.

CAETANO GONGK - Por volta de 1891, é mencionado como cacique de Nonoai, pelo Pe. José Stüer (84). Seu agrupamento teria umas 10 ou 12 choupanas onde viviam umas 50 famílias. Nessa ocasião o Cacique, com mais alguns de seus companheiros, foi casado pelo missionário.

FAUSTINO - O cacique General Faustino é referido por B.S. (85) como cacique dos toldos do Pontão, Forquilha e Ligeiro ou Bueno, no município de Lagoa Vermelha.

Em 1910 é cacique do Toldo do Fachinal, que está distante 12 léguas de Lagoa Vermelha. É apontado como “um velho índio de mais de 70 anos (...) e tem como encarregado da proteção aos índios o cidadão Ricardo Zeni” (86).

Quanto ao parentesco e descendência veja-se Cacique Doble.

CANDINHO - O Coronel Candinho é mencionado em 1910 (87), como cacique do Toldo do Rio Ligeiro em Passo Fundo; teria pouco mais de 40 anos. Seu aldeamento, com umas sete casas, distava aproximadamente 2 kms. do Rio Ligeiro.

Candinho teria nascido, portanto, por volta de 1870.

BRAGA E DOBLE - A história dos caciques Braga e Doble está interligada em virtude da tentativa de usurpação do poder do primeiro por Doble. Não temos dados claros sobre suas origens, descendência e morte. Apenas conhecemos alguns aspectos ligados à atuação cacical e ao problema da colonização alemã e italiana no Rio Grande do Sul.

BRAGA - A atuação do cacique Braga, segundo Teschauer (88), poderia ser localizada a partir, pelo menos, de 1848-49. Sua área de atuação, segundo Mabilde (89), situa-se: "(...) nas matas compreendidas entre os campos do Passo Fundo e os da Vacaria - matas essas que abrangem o Mato Castelhana, foi aqui o ponto em que se concentravam os Coroados -, existia uma grande tribo da **Nação Coroados**, da qual era cacique principal o coroadado **Braga** (...). A sueste dessas matas e no lugar compreendido entre as cabeceiras do Rio Turvo e Rio da Prata, ambos tributários do caudaloso Rio das Antas (...) existiam outras tribos da mesma nação e subordinadas ao cacicadô do mencionado Braga."

Braga é o responsável "(...) por uma correria pelo Mato Castelhana quando na estrada que por ele segue, conduzindo dos Campos do Meio para os do Passo Fundo, mataram dois tropeiros e um negro escravo dos mesmos, e algumas mulas, saqueando tudo quanto lhes poderia servir, inutilizando todos os objetos que não podiam carregar consigo."

O êxito dessa correria, festejado pela grande tribo, marca o início da luta entre Braga e Doble em razão da traição deste. O resultado foi a divisão do grupo, que passou a ter dois chefes e a sustentar constantes investidas intergrupais.

Entre 1849 e 1850 (?), Braga enfrenta guerra de extermínio com a gente dos caciques Nonoai, Cundá e Nicofé, por causa dos assaltos praticados por Doble, seu então subordinado (90). Pouco antes de 1850 (91) Braga com 19 das suas 23 tribos subordinadas, está alojado nos pinheirais da serra entre o Rio das Antas e o Rio Caí, onde permaneceu por vários meses. Pouco depois mudou seu alojamento geral para a área entre os rios Turvo e Prata; aí se estabeleceu com suas 23 tribos, num território de aproximadamente légua e meia quadrada, onde Mabilde o encontra.

De fato, em 1850, Braga, com algumas tribos, num total de 304 indivíduos, instado por Mabilde, sai do mato e vai se aldear no Campo do Meio (92). Nesse mesmo ano, Mabilde, em companhia de Braga, realiza uma visita a um cemitério indígena nas proximidades do Mato Castelhana. O cemitério com vários túmulos, segundo o próprio Braga, teria resultado de um ataque dos Botocudos contra os Coroados, quando seu pai era cacique. O ataque, segundo o autor se teria realizado entre 1803-1806. Num desses túmulos, estava enterrado seu pai (93).

Quanto à procedência do nome Braga, o próprio cacique diz que: "não sabia o que significava, nem donde lhe viera, mas que o trazia desde sua infância e nunca teve outro nome" (94).

Com relação à idade consta que, quando Mabilde entrou em contato com o grupo, Braga, pela sua aparência, não teria talvez menos de cinquenta anos (95). A partir de 1850 não aparecem mais dados sobre a atuação de Braga. Somente em 1972, por informação oral, soubemos que existem descendentes de Braga na região do Posto de Cacique Doble. Vivem em harmonia com os descendentes de Doble, mas, ao que parece, a marca do ressentimento ainda não desapareceu de todo.

DOBLE - Sobre o cacique Doble os dados são mais abundantes em virtude de sua atitude e atuação. Dele consta que: “Dobre, Dovre ou Doble, foi um chefe indígena amigo dos brancos, que prestou bons serviços à colonização do Rio Grande do Sul” (96).

“Segundo narram alguns habitantes de Cima da Serra de São Francisco de Paula, era o Doble um índio alto, simpático e elegante. Já montava bem a cavalo e fazia montado, parte das suas excursões.” (97)

“Doble não era um simples chefe, mas um verdadeiro déspota, cujas ordens eram executadas sem a menor objeção. Tinha direito de vida e morte sobre os membros da horda. E tinha ao mesmo tempo funções religiosas e civis. Era ele quem fazia os casamentos, mas permitia que fossem confirmados depois pelos missionários católicos, que de vez em quando visitavam a aldeia.” (98)

“Mais de uma vez apresentou-se em Porto Alegre, para discutir a situação de sua gente com os mais altos funcionários do governo da Província. Estes por sua vez o tratavam com bastante consideração, conferindo-lhe o título de brigadeiro. Doble compreendia muito bem que o governo precisava de seus serviços e considerava-se, por isso, no direito de exigir mantimentos, roupas, utensílios de ferro, sementes e outras coisas mais. Recebia tudo isso com grande facilidade, prontificando-se, de seu lado, a contribuir com todos os seus homens para a segurança do Posto Militar de Caseros. Prometia, além disso, estabelecer perto de sua aldeia os índios bravios que ainda andavam nas florestas, constituindo sério perigo para as colônias. É claro que o compromisso se podia referir somente aos Kaaguá, porquanto os Botocudos em caso algum se teriam aldeado perto de seus inimigos tradicionais. Em tudo isso, Doble revelava bastante astúcia. É verdade que trazia índios do interior das matas - certa ocasião voltou mesmo com um grupo de trinta - para dessa maneira patentear a sua boa vontade, dirigindo-se em seguida a Porto Alegre, a fim de receber, para si e seus homens, a recompensa prometida pelo governo. Mas cumpria a sua promessa somente aos pouquinhos, para que não se esgotasse a preciosa fonte de rendas. Todavia cabe-lhe o mérito de ter contribuído de modo eficiente para a pacificação dos Kaaguá, cujos últimos grupos, cansados da perseguição que se lhes movia, afinal se submeteram às autoridades.” (99)

A história real de Doble como cacique pode ser considerada, inicialmente, como a de chefe subordinado a Braga até por volta de 1848-1849; como cacique propriamente dito, a partir da traiçoeira usurpação do poder, conforme conta Mabilde (100). Antes dessa data não temos dados certos.

A movimentada atuação de Doble, além da pacificação dos Kaaguá, pode ser resumida nos seguintes fatos:

Antes de 1848 (?) estava na região do Mato Castelhana, com Braga, de quem era subordinado (101). Nessa época pratica várias investidas contra as tribos de Nonoai, Condá e Nicofé localizadas nas áreas limítrofes do rio Grande do Sul com Santa Catarina (102).

Em 1848-1849 (?) desloca-se para os fundos dos Campos de Nonoai e Guarita lugares indicados pelo governo provincial (103). (Vejam-se também dados sobre o Pontão, cap. IV).

Provavelmente por volta de 1854, no caminho para Nonoai, é atacado com seu grupo pelo suposto bando de Pedro Nicofé e resolve então retornar para Vacaria (104).

Relatório de Flores, 1880 (105), refere Doble no Pontão com 200 índios. Segundo Moreira Neto (106), é a tribo de Doble que se negou a ser internada em Nonoai. Isso nos permite situá-lo entre 1848 e 54, época em que se pretendeu concentrar todos os índios em Nonoai.

Em 1850 é citado como “tendo autorização e auxílio dos governos da então Província do Rio Grande do Sul para auxiliar na sua zona a catequese dos índios da sua nação e empenhado nela auxiliou-a eficazmente.” (107)

Em 1851 Doble está em Vacaria. Tem atuação destacada na caça ao grupo Kaingáng que assalta a Fazenda de Mariano Pimentel (108).

Em 1852 Doble dá caça ao bando de Nicué, “João Grande”, no assalto praticado à família do colono Pedro Wadenpuhl, em Mundo Novo (109).

Em 1862 Doble sai do Aldeamento de Santa Isabel, com 58 indivíduos e se apresenta em Colônia Caseros onde se aldeaia (110).

Em 1864, aldeado em Monte Caseros, Doble vai a Porto Alegre para levar trinta Coroados selvagens e receber do Governo do Estado a recompensa especial pela captura (111).

Em 1865 Doble está no Mato Português, na Colônia Militar de Caseros (112).

Como descendente de Doble teríamos conforme informação de Hensel (113) a índia de nome Izabela, casada e pertencente a Colônia Militar de Caserôs. Conforme informação oral (Pivetta, 1974), teríamos o General Faustino que foi pai de Fortunato Ferreira Doble, por sua vez pai de Augusto Ferreira Doble, cacique do Posto de Cacique Doble em 1972. Para o Gal. Faustino não aparece o sobrenome. A conclusão pode ser aceita uma vez que os descendentes deste são “Ferreira Doble”.

Não sabemos quando morreu, consta apenas a referência de von Kozेरitiz (114) sobre “a velha mãe do falecido cacique Doble”. Seu nome ficou perpetuado na história do Rio Grande do Sul pela denominação de um município gaúcho e do Posto Indígena de Cacique Doble.

CACIQUE CHICO - é citado no Campo do Meio como dirigente de um grupo de 120 índios, conforme Relatório para os anos de 1865 e 1866 (115).

NICUÊ - Do Cacique Nicué, conforme Serrano (116), sabe-se que era conhecido entre os colonos por "João Grande", em virtude de sua maior corpulência em relação aos demais coroados. Em 1850 ocupou as terras abandonadas por Braga. Chefiava um pequeno grupo dissidente de 23 indivíduos entre os quais um negro fugidio. Percorria essas terras e arredores em constantes ataques para roubar aos colonos brancos.

Em 1852 assaltou e roubou a casa do colono Pedro Wadenpuhl. Perseguido, a mando policial, pelo Cacique Doble e seu bando, foi finalmente morto (117).

CACIQUE TENENTE MANOEL FRANCISCO - foi também conhecido entre os indígenas por **Fifu**. Foi cacique do aldeamento da Estiva, que se desmembrou do Inhacorá por desentendimento dos índios com Fongue (118).

CACIQUE MAJOR ANTÔNIO PORTELA - exerceu sua atividade no Aldeamento do Pinheiro Ralo, com 70 anos, falava pouco o português, mas era muito respeitado por seus índios (119).

CACIQUE CÂNDIDO - Capitão Cândido Melo, é mencionado por Castro (120) como cacique fundador do aldeamento da Campina. Era conhecido entre os índios como **Nihi**.

CACIQUE COLUM - é o apelido indígena dado ao Capitão Serafim José Antônio. Substituiu o Cacique Cândido Melo no aldeamento da Campina. Teve como vantagem sobre seu predecessor o fato de falar regularmente o português (121).

VOTORO - Possivelmente procede do Paraná e é o cacique do toldo do Votoro (122). Por volta de 1850-51, é apontado por Teschauer (123) como "o velho Votouro, chefe que tinha seu toldo em campo rodeado de imensos bosques, cinco léguas a leste de Nonoai, ao outro lado do Rio Passo Fundo."

Nessa ocasião foi batizado pelo Pe. Solanellas, que o encontrou ainda com vida em uma das 4 ou 5 cabanas. Estes foram os únicos ranchos que o missionário avistou (124).

BIBLIOGRAFIA

- 1 - Mabilde 1897: 152
- 2 - Schaden 1963: 73-74
- 3 - Schaden 1963: 83
- 4 - Serrano 1957: 174
- 5 - Fischer 1959: 5
- 6 - Serrano 1936: 39-47
- 7 - Métraux 1963 I: 453
- 8 - Serrano 1936: 56
- 9 - Serrano 1936: 60
- 10 - Teschauer 1929: 277
- 11 - Teschauer 1929: 287
- 12 - Mabilde 1897: 152
- 13 - Mabilde 1897: 151
- 14 - Mabilde 1897: 151 e 152
- 15 - Mabilde 1899: 142-144
- 16 - Serrano 1957: 180
- 17 - Serrano 1936: 47
- 18 - Serrano 1936: 56
- 19 - Schaden 1963: 73
- 20 - Teschauer 1929: 354
- 21 - Teschauer 1929: 295
- 22 - Teschauer 1929: 353
- 23 - Mabilde 1897: 160
- 24 - Mabilde 1897: 162-165
- 25 - Gonçalves 1910 in 1957 VIII: 73
- 26 - Vieira dos Santos 1949: 11
- 27 - Fischer 1959: 27
- 28 - Fischer 1959: 6-7
- 29 - Fischer 1959: 26
- 30 - Fischer 1959: 7
- 31 - Fischer 1959: 26
- 32 - Fischer 1959: 27 e 28
- 33 - Fischer 1959: 27
- 34 - Mabilde 1897: 152
- 35 - Mabilde 1897: 152-153
- 36 - Mabilde 1897: 160-161
- 37 - Serrano 1957: 176
- 38 - Métraux 1963 I: 463
- 39 - Gonçalves 1910 in 1957 VIII: 73
- 40 - Teschauer 1929: 349
- 41 - Fischer 1959: 27 e 28
- 42 - Vieira dos Santos 1949: 11
- 43 - Serrano 1957: 176
- 44 - Mabilde 1899: 136
- 45 - Vieira dos Santos 1949: 9
- 46 - Vieira dos Santos 1949: 11
- 47 - Mabilde 1897: 161
- 48 - Fischer 1959: 29
- 49 - Métraux 1963 I: 464
- 50 - Teschauer 1929: 350
- 51 - Mabilde 1897: 153
- 52 - Fischer 1959: 16
- 53 - Serrano 1936: 54
- 54 - Serrano 1936: 42
- 55 - Mabilde 1899: 126
- 56 - Fischer 1959: 18 e 21
- 57 - Jacques 1912 in 1957 VIII: 65
- 58 - Teschauer 1929: 278
- 59 - Fischer 1959: 5
- 60 - Flores 1880 in 1957 VII: 189
- 61 - Moreira Neto 1971: 397
- 62 - Castro s.d. in 1957 VII: 207
- 63 - Jacques 1912 in 1957 VIII: 66
- 64 - Castro s.d. in 1957 VII: 207
- 65 - Fischer 1959: 6 e 7
- 66 - Teschauer 1929: 278-280
- 67 - Teschauer 1929: 286
- 68 - Fischer 1959: 6 e 7
- 69 - Jacques 1912 in 1957 VIII: 65
- 70 - Serrano 1957: 171
- 71 - Teschauer 1929: 287
- 72 - Serrano 1957: 171
- 73 - Teschauer 1929: 318
- 74 - Moreira Neto 1971: 397
- 75 - Moreira Neto 1971: 395
- 76 - Serrano 1957: 171
- 77 - Moreira Neto 1971: 396 e 395
- 78 - Teschauer 1929: 287
- 79 - Moreira Neto 1971: 397
- 80 - Serrano 1957: 171
- 81 - Teschauer 1929: 296
- 82 - Teschauer 1929: 287
- 83 - Moreira Neto 1971: 396 e 397
- 84 - Teschauer 1929: 336-338
- 85 - B.S. 1902: 250
- 86 - Gonçalves 1910 in 1957 VIII: 69
- 87 - Gonçalves 1910 in 1957 VIII: 69
- 88 - Teschauer 1929: 291
- 89 - Mabilde 1899: 127
- 90 - Serrano 1957: 171

- 91 - Mabilde 1899: 130
 92 - Serrano 1957: 171-172
 93 - Serrano 1957: 167 e 166
 94 - Mabilde 1897: 156
 95 - Mabilde 1897: 156
 96 - Schaden 1963: 67
 97 - Jacques 1912 in 1957 VIII: 66
 98 - Schaden 1963: 73
 99 - Schaden 1963: 69-70
 100 - Mabilde 1899: 127 ss
 101 - Mabilde 1899: 127 ss.
 102 - Serrano 1957: 171
 103 - Mabilde 1899: 130
 104 - Moreira Neto 1971: 396
 105 - Flores 1880 in 1957 VII: 189
 106 - Moreira Neto 1971: 398
 107 - Jacques 1912 in 1957 VIII: 66
 108 - Gardelin, Correio do Povo 1969 (9/11): 29
 109 - Petry 1931: 4 ss.
 110 - Rocha 1862 in 1957 VII: 158-159
 111 - Hensel 1928: 69
 112 - Hensel 1928: 68
 113 - Hensel 1928: 74
 114 - Von Kozeritz 1957 VIII: 190
 115 - Pereira 1866 in 1957 VII: 162
 116 - Serrano 1957: 172
 117 - Petry 1931: 4 ss.
 118 - Castro s.d. in 1957 VII: 206
 119 - Castro s.d. in 1957 VII: 206
 120 - Castro s.d. in 1957 VII: 206-207
 121 - Castro s.d. in 1957 VII: 206
 122 - S.P.I. 1950 in 1957 VIII: 102
 123 - Teschauer 1929: 319
 124 - Teschauer 1929: 321

a - Lozano, Pedro

1873-1874 - **Historia de la conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán.**
 Biblioteca del Rio de la Plata, Andres Lamas ed. 5 vols. Buenos Aires.

b - Koenigswald, Gustav von

1908 - Die Coroados im südlichen Brasilien. **Globus**, vol. 94: 27-32, 45-49.

CAPÍTULO VII

ALGUNS ASPECTOS DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL

ESTRUTURA BÁSICA. DIFERENCIAÇÃO SOCIAL. CICLO DE VIDA. IDENTIFICAÇÃO PESSOAL.

ESTRUTURA BÁSICA

A organização social do Kaingáng no Rio Grande do Sul parece ter seus fundamentos na mitologia, que apresenta o grupo dividido em duas metades exógamas de linha paterna e subdivididas cada uma em dois subgrupos ou minorias.

Essa crença orienta quase toda a vida do grupo através de normas ou tabus. Desde os primeiros anos de vida o Kaingáng é colocado dentro da minoria a que deverá pertencer.

Para o Kaingáng do século XIX, no Rio Grande do Sul, Teschauer (1) registra o seguinte relato em "Mitos dos Caingangs": "depois de terem chegado a uma grande planície, reuniram-se e aconselharam-se como deviam casar os filhos. Casaram primeiro os Kayurucré com as filhas dos Kamé e vice-versa. Quando porém restavam ainda muitos jovens, casaram-nos com as filhas dos Kaingáng e daí veio que os Kayurucré, os Kaingáng e os Kamé são parentes e amigos."

Para o século XX temos o relato dos índios de Nonoai, registrado por Vieira dos Santos. Diz o autor que a lenda é semelhante à dos índios do Paraná, ainda que para aqueles seja mais generalizada. A lenda, segundo ele, está incompleta: "Diz o Kaingáng - "Kofá kixô enk-ret" (eu me lembro muito dos antigos) - que certa vez em sua nação havia u'a moça de beleza encantadora, fascinava a todos que a viam; o chefe vigiava-a para que tivesse uma boa sorte, devendo arrumar-lhe um casamento feliz, com um rapaz também de igual predicado. Mas acontece que a escolha recaiu sobre um primo, filho de um irmão do pai da moça; assim mesmo foi realizado o casamento. Não tardou uma infelicidade em casa e a nação sofreu uma epidemia, dizimando a população. "E aí, o Chefe viu que casamento de parentes não presta. "foi quando fizeram a separação dos grupos - Kaiuk-ré e Kamé - observado, ainda até hoje, no casamento e na religião. Esta separação é feita pelo chefe ao nascer a criança, o qual determina o grupo a que ela deve pertencer, segundo o grau de parentesco em relação aos que pertencem ao outro grupo; assim só pode realizar-se um casamento de um Kaiuk-ré com um Kamé, e em hipótese alguma dentro do mesmo grupo.

“Um índio Kaingáng, quando se retira para outro tribo da mesma nação, é obrigado a dizer ao chefe a que grupo pertence.”

E prossegue Vieira dos Santos: “Conseguí observar que o grupo Kaiuk-ré é superior, moralmente, ao outro - ocupa, invariavelmente, posição à direita ou à frente e no cemitério ocupa o lado do nascente enquanto que o Kamé é separado para o poente, embora os dois sejam sepultados sempre com a cabeça para o nascente. Mas não pude saber, até agora, se esta distinção do grupo Kaiuk-ré é apenas uma conservação de um hábito ou se significa alguma coisa para eles; sei também que faz parte da religião (...)” (2)

Finalmente temos a informação de Schaden (3): “É muito provável que os Kaingáng do Rio Grande do Sul possuíssem uma divisão em clãs igual ou semelhante à que se registrou em outros grupos da tribo. (...) No tocante ao grupo de Doble, escreve Hensel: “Parentes próximos não casam entre si, regra essa que observam com muito rigor.”

“A informação refere-se provavelmente ao preceito de exogamia, que vigora também entre outros Kaingáng. **Parentes próximos** corresponderia no caso a membros de um determinado clã ou de uma metade exógama.”

Com relação aos Kaingáng de outros estados, segundo Métraux (4) temos que: “Os Kaingáng de Palmas têm duas metades exógamas, de linha paterna, cada uma dividida em dois grupos. Baldus (1935, págs. 44-47) (a) não fornece os nomes das metades, declarando simplesmente que as normas eram conhecidas pelas palavras que significavam tanto **amigo** como **dois**, e que seus membros se consideravam primos uns dos outros. Por outro lado, ele registra os quatro subgrupos de acordo com o prestígio dos mesmos, da seguinte maneira: Votóro e Kadnyerú (Kañeru), Aniky e Kamé. A razão dessa hierarquia preferencial não pôde ser determinada. Todo o indivíduo nasce numa metade, mas é designado para um dos subgrupos durante uma festa fúnebre, por um homem ou uma mulher de sua própria minoria.

“Entre os Kaingáng de Palmas, o pai decidia quando pintava um filho ou uma filha pela primeira vez, a qual dos dois grupos de sua metade seu filho pertenceria para sempre (Baldus, 1937 c) (b). A finalidade propalada dessa designação seria a de igualar numericamente os grupos, a fim de que pudessem formar os pares para as danças; mas como cada grupo dançava separadamente, a explicação é provavelmente uma racionalização. Em realidade, as duas divisões não são nem aproximadamente iguais. Os membros de cada grupo podiam ser reconhecidos pela pintura de suas faces. Os Kadnyerú apresentam desenhos redondos, os Kamé, faixas. (Vide Horta Barbosa, 1913, pág. 39) (c).

“O primitivo relato de Nimuendaju (1914, págs. 373-375) (d), referente aos Kaingáng entre os rios Tietê e Ijuí, fala de duas metades associadas com os gêmeos ancestrais Kañeru e Kamé. O primeiro era de temperamento feroz e resoluto, mas versátil e de constituição leve, magra; Kamé, por outro lado, era mental e fisicamente vagaroso, mas persistente. Cada metade incluía três (primitivamente quatro) classes: Pay, Votóro e Pénye.

“Todos os fenômenos naturais são divididos entre estas duas metades; o sol é Kamé, a lua Kañerú. Em geral, os objetos leves e arredondados pertencem aos Kañerú, e aqueles pesados e alongados, aos Kamé. Seu uso nos rituais é adstrito ao grupo apropriado.”

Conforme E. Schaden (5) que cita Baldus (e) numa referência para os Kaingáng do Toldo das Lontras, nas proximidades de Palmas, no Paraná, tem-se que: “A tribo divide-se em duas metades exógamas e patrilineares das quais cada uma está, por sua vez, dividida em dois grupos de caracterização social diferente. As designações Kadnyerú, Kamé e Votoro, usadas, às vezes, na literatura como nomes de tribos, são as denominações de três destes quatro grupos; o quarto grupo é chamado Aniky. Segundo ouvi entre os Kaingáng de Palmas, os grupos existem em cada horda de sua tribo. As supostas tribos Kadnyerú, Kamé e Votoro não são senão hordas Kaingáng, às quais foram atribuídos esses nomes.”

A regra de descendência do grupo Kaingáng está, pois, relacionada com a sua divisão em metades, sendo considerados parentes os indivíduos nascidos em qualquer uma das duas subdivisões componentes de cada metade ou adstritos a clãs. Os indivíduos da metade A (Votoro e Kadnyerú) são considerados primos entre si, assim como os indivíduos da metade B (Aniky e Kamé).

Para o Rio Grande do Sul, é sugestiva a informação de Teschauer (6) quanto a descendência patrilinear pois que: “Segundo a opinião dos Kaingáng (...) a criança devia a existência exclusivamente ao pai. A mãe era somente a depositária e guarda da prole e esta não contraía deveres com aquela. A condição do pai passava aos filhos e não a da mãe.”

DIFERENCIAÇÃO SOCIAL

Entre os Kaingáng do Rio Grande do Sul se pode notar uma certa diferenciação em razão da idade, do sexo e das funções de mando na tribo. Parece não existir diferenciação baseada na raça.

Com relação à idade, podemos registrar, para o século XIX, que são claramente diferenciados os direitos e deveres para a primeira infância, a adolescência e a idade adulta.

Como primeiro período, podemos considerar, tanto para o filho do cacique, como para o dos demais Kaingáng, a faixa que vai do nascimento até os 11 ou 12 anos, e para as meninas até os 14 ou 15 anos. Até essa idade os filhos, de ambos os sexos, vivem com os pais, na sua dependência e lhes devem obediência. O segundo período, para os rapazes, vai dos 12 aos 20 ou 24 anos; nessa idade o jovem passa a morar só, num rancho, independente da posição do pai dentro do grupo, mas sem que cessem os direitos paternos. As meninas parecem passar diretamente do primeiro período para a idade adulta, pois ao alcançarem a idade de 14 ou 15 anos devem atender às disposições que lhes der o cacique (7).

Essa diferenciação pela idade e status está clara para o século XX: “No acampamento dos bugres havia a seguinte ordem: os casados se separavam dos solteiros e das crianças, que por sua vez se achavam separadas dos grandes.” (8)

No presente século, a escola pode ser uma nova obrigação para as crianças, como registra Fischer em relação ao Inhacorá: “Fez-se um começo e um começo muito promissor, mandando, em fins de 1957, um grupo de crianças e no início de 1958 dois grupos de cada vez dez crianças para a Colônia Estadual de Férias de Itai perto de Ijuí.” (9)

Quanto ao Posto de Nonoai, Vieira dos Santos (10) enumera algumas das ocupações das crianças: “As crianças vivem em constantes exercícios no manejo da flecha (...).”

“As crianças grandes e pequenas e até rapazes tomam parte indistintamente nos brinquedos (...) e as crianças maiores zelam pelas menores (...).” (11)

Com relação à diferenciação dos sexos, a organização social do Kaingáng é bem definida e prevê as funções que os indivíduos podem e devem exercer de acordo com as necessidades do grupo.

É grande a importância da mulher na sociedade Kaingáng; ela não ocupa uma posição de inferioridade, de escrava ou de simples propagadora da espécie como afirmam alguns autores (12). Ainda que na família ela deva submissão ao marido, tem a seu encargo, determinadas funções de acordo com os valores e necessidades do grupo. Cabe à mulher também zelar pela estabilidade grupal, pois, em determinadas festas, além das tarefas normais, como cuidar dos fogos e dos alimentos (13), as mulheres têm outras obrigações: “É severamente proibido às mulheres que tomem bebida fermentada.

Nas orgias elas sempre têm de estar em jejum e formam uma espécie de guarda que se lança sobre cada homem embriagado, o amarra e o transporta a uma choça especialmente destinada a isso, a fim de assim obstar que entre os ébrios haja derramamento de sangue.” (14)

Nas lutas que se travam, mesmo entre grupos, (sobre quais não temos clareza) cabe às mulheres um papel importante; são elas que cuidam do arsenal bélico (no caso, flechas) e “escondidas na mata nas imediações do combate, gritam, vociferam e insultam ao inimigo.” (15)

• Ainda hoje a diferenciação dos sexos é visível nos diferentes aspectos do dia a dia. Conforme Vieira dos Santos (16) a consideração do Kaingáng pela sua mulher se manifesta no luto que por ela guarda. Nas visitas, das quais o Kaingáng não é muito amigo, compete ao homem receber o visitante e longe de seu rancho; acontecendo estarem a mulher ou as crianças sós em casa, fecham o rancho e correm para o mato (17). Quando as visitas se realizam em outra aldeia, compete ao homem recebê-las e a presença das mulheres só se faz sentir, quando o visitante anuncia a morte de algum parente; então elas começam a chorar (18). Em contato com o branco, mesmo estando o marido presente, só a este compete entabular conversação, pois a mulher é muito comportada e recatada (19). Esse recato da

mulher é afirmado também com relação aos índios do Cacique Fongue, quando, referindo-se a uma visita de brancos, se diz que: “Os homens logo se prontificaram para serem retratados, ao passo que para a fotografia das mulheres, foi precisa toda a autoridade do Cacique Fongue, que lhes ralhou (...).” (20)

A diferenciação sexual pode ou não ser indicada na cultura Kaingáng pelo trajar. Serrano (21), descrevendo os antigos Guaianá, com as devidas diferenças grupais, nos séculos XVII e XVIII, ressalta essa diferenciação no trajar: “Entre os Guaianá os homens andavam inteiramente despidos porém alguns costumavam vestir uma camisa que adquiriam por troca com os Guarani. Pelo contrário, as mulheres cobriam o corpo com uma manta que teciam com fibras de urtiga. Esta manta lhes cobria desde os peitos até os pés, deixando a descoberto braços e ombros. A cabeça e os ombros cobriam com um manto também de fibras de urtiga. (Lozano I: 428) (f).

Os Caaró e afins “geralmente andavam nus (...). Para a guerra se enfeitavam com adornos e penachos de plumas. “Niezú, que além de feiticeiro era cacique geral desta região (Caaró), usava uma espécie de manto de penas, que lhe cobria desde os ombros até a metade das pernas.” (22)

Entre os Tupi de Azara (II pág. 14) (g) “As mulheres usavam uma curta pampanilha tecida com fibras de caraguatá e os homens se bem que andavam inteiramente nus costumavam levar uma curta camisa sem mangas, do mesmo tecido. As mulheres se adornavam com multidão de colares feitos com fragmentos de moluscos.” (23)

Por sua vez, entre os Kaiguá, “Os homens levavam por vestimenta às costas uma pequena manta de peles e as mulheres um saio que lhes cobria desde a cintura até aos joelhos. Estas as teciam com fibras de urtiga.” (24)

No século XIX, para o Kaingáng do Rio Grande do Sul, a diferenciação do sexo pela vestimenta consta nos seguintes termos:

“Os Coroados, andam nus da cabeça aos pés, tanto os homens como as mulheres. Os homens às vezes apenas trazem junto ao baixo-ventre e em roda dos quadris uma espécie de tanga formada de cordões (com a grossura de barbante comum), feitos com as fibras do Tucum (*Astrocaryum tucum*) ou da urtiga brava conhecida pelo nome de cansação (*Urtiga baccifera*?).

“Com os ditos cordões fazem uma espécie de cinta fechada da largura de cinco a seis polegadas (...) usam somente os homens para ocultar as partes sexuais.” (25)

Para o século XX a diferenciação baseada no sexo revela certa continuidade com relação aos costumes antigos, ainda que apresente variações decorrentes dos contatos experimentados. Homem e mulher se distinguem perfeitamente usando os trajes civilizados.

O direito de mando no grupo parece ser uma prerrogativa masculina. A transmissão de mando é feita na linha paterna passando ao filho mais velho, salvo casos especiais, quando a escolha do cacique se faz de acordo com outras normas (26).

No dia a dia da vida Kaingáng podemos sentir a mesma distribuição de funções pelos sexos, as quais são muito marcadas. Jamais um homem Kaingáng realiza uma tarefa feminina sob pena de se achar diminuído. Exemplificamos com o fato mencionado linhas antes sobre um velho coroadado que recebera, como pena por desobediência, “acarrear frutos e lenha que são tarefas femininas.” Como o velho se negasse ao cumprimento da tarefa, foi obrigado a distanciar-se da tribo; ante a negativa do cumprimento desta nova penalidade, ele foi morto a golpes de varapau, preferindo a morte, à execução de tarefas femininas (27).

Nas viagens a mulher transporta os trastes da casa e os filhos, enquanto o homem cuida da segurança da família (28). Este aspecto persiste no século XX (29).

O status de homem e de mulher casados é bem definido. Enquanto os homens participam dos jogos, dos quais são bons apreciadores, a mulher ocupa seu tempo de lazer em trabalhos manuais ou no cuidado das crianças (30). Nos bailes, no Toldo do Inhacorá, o marido dança com sua mulher, enquanto os solteiros dançam sozinhos e com separação dos sexos (31).

Nas reuniões de interesse geral da tribo para tratar de assuntos da coletividade, as chamadas *revistas*, bem como em outras reuniões de caráter masculino, não comparecem as mulheres nem as crianças; mas nas reuniões de caráter social como casamentos, bailes, refeições em comum e outras festividades, a mulher se faz presente com muito recato; nessas ocasiões é também merecedora do devido respeito do sexo oposto. Por sua vez, em reuniões de caráter feminino é vedada a participação dos homens. A colaboração da mulher é indispensável no tocante aos negócios individuais; o Kaingáng não realiza qualquer negócio sem consultar a opinião da mulher (32).

Para o grupo de Doble: “Os dados de que dispomos não permitem nenhuma conclusão sobre a existência de uma estratificação social entre esses índios. Hensel alude apenas a um tratamento desigual dispensado às sepulturas, referindo-se a uma delas como contendo o corpo de um chefe conceituado, de ascendência aristocrática. Esse indivíduo era provavelmente um parente próximo de Doble.” (33)

Levando em conta a estrutura tribal do Kaingáng podemos distinguir duas ou mesmo três posições: a do cacique, a dos demais índios e a dos eventuais prisioneiros. Três aspectos sugerem esta distinção: o tratamento diferente dispensado aos membros do grupo por ocasião do sepultamento, destacando-se o cacique (34); o tratamento diferente dispensado à mulher parturiente do cacique (35); o tratamento dispensado aos prisioneiros vivos ou mortos (36).

Uma diferenciação no grupo em termos raciais não foi abordada em profundidade pelos autores consultados para o Rio Grande do Sul, enquanto que para o Paraná se poderia observar a apreciação de E. Schaden (37). Para

o nosso Estado, Salzano (38) traz estatísticas sobre a miscigenação e outros autores fazem comentários sobre contatos entre raças. O que parece existir é uma preocupação no sentido da preservação da estrutura do grupo, mesmo em situações inevitáveis de contato com o grupo colonizador ou outros grupos indígenas.

Mabilde informa para o século XIX: “que as mulheres prisioneiras, que não eram indígenas, não eram aproveitadas pelos Coroados para atos sexuais. Esta informação o autor obteve de mulheres mulatas que foram prisioneiras durante vários meses dos Coroados e confirmada depois por um Cacique.” (39)

Por outro lado, “Tratam bem ao homem civilizado que se introduz em seu alojamento, quando não o matam. A esse estrangeiro os Coroados cedem com facilidade sua mulher para estar em sua companhia por horas, sem reserva alguma do uso que o estrangeiro delas fizer. Fazem eles isto sem dificuldades nem repugnância a troco de qualquer objeto que lhes seja oferecido se é por eles cobijado. Nestes casos as mulheres dos Coroados prestam-se com a maior indiferença aos atos que delas são exigidos, como em sinal de obediência ao homem a que pertencem e que as manda servir a estranhos. No entanto, se de tais uniões com estrangeiros resulta um filho, a criança ao nascer é imediatamente morta.” (40)

Com relação ao problema de admissão ou não de gente de cor e mesmo brancos no grupo, a situação para o século XIX é meio confusa e consta nos seguintes termos: “(...) se os Coroados, vingativos e ferozes como são, admitissem nas suas tribos, no seu estado normal de organização, homens brancos ou mesmo de cor, como fazem os indígenas Charrua, na República Argentina, não somente muitos criminosos e malvados haviam de aproveitar a ocasião para abrigar-se nos alojamentos daqueles selvagens, como industriando-os mais os tornariam inimigos temíveis, cujas correrias multiplicariam e, tornando-os mais afoitos, assolariam as fazendas centrais de agricultores e de criação de gado, que se acham em vários lugares cercadas de matas. Tornar-se-iam, como os Charrua, instrumento de vingança a seus hóspedes que, principalmente em ocasiões de comoções políticas, se tornariam tanto mais formidáveis, quando vivendo retirados no meio dos sertões de matas, ficariam quase sempre impunes os atos que cometiam.” (41)

Segundo o mesmo autor (42): “Em circunstâncias de apuros e perseguições, os Coroados perseguidos admitem, sem dificuldades entre si, negros, mulatos e cabras (nunca, porém, gente branca) para aumentarem sua força o que, em circunstâncias normais, jamais fazem, matando, desapiadadamente, os homens que podem agarrar.”

Fischer (século XX) ressalta o problema da preservação da raça, pois os casamentos mistos com membros de outras raças ou mestiços são tolhidos; nos casos em que acontecem, por exceção, parece que são tomadas providências para que o matrimônio fique sem prole (43).

De fato, o Toldo do Inhacorá, a que se refere Fischer, é, segundo Salzano (44) o que tem a população indígena mais pura, com 87,50% de índios sem mestiçagem. A preocupação de Fischer está bem clara no

seguinte texto: “Os Kaingáng (...) até hoje resistiram eficazmente a uma absorção no seu ambiente. Fusões com brancos, se é que as houve, deram-se apenas em casos tão isolados, que não deixaram vestígios. Assim, os Kaingáng se conservaram puros e sem mescla como raça originária, sendo a única entre todas as diversas tribos que povoaram o território do atual Rio Grande do Sul com as quais se deu isso, se abstrairmos de um pequeno grupo de Guarani, que porém só muito mais tarde vieram do Paraguai para o Rio Grande do Sul, sendo alojado numa Reserva em Nonoai onde vive praticamente isolado.” (45)

Pelos estudos de Salzano, entretanto, a mestiçagem é um fato comprovado para o qual vários fatores contribuíram com maior ou menor acento nos diferentes aldeamentos estudados.

Os dados para os índios sem mestiçagem aparente em nosso Estado falam mais alto do que as palavras:

Localidade	%	Total de índios estudados
Posto Indígena de Guarita	76,75	671 índios
Posto Indígena de Nonoai	83,80	605 índios
Posto Indígena de Ligeiro	65,68	271 índios
Posto Indígena de C. Doble	68,39	193 índios
Toldo Indígena de Água Santa	41,05	95 índios
Toldo Indígena de Inhacorá	87,50	104 índios
Toldo Indígena de Serrinha	48,94	188 índios
Toldo Indígena de Votouro	45,65	138 índios
Toldo Indígena de Ventarra	31,78	129 índios

Nos Postos, a freqüência é de 76,55%, e nos Toldos é de 49,85% (46).

CICLO DE VIDA

O ciclo de vida entre os Kaingáng é um importante fio condutor para acompanhar a evolução de deveres e direitos na vida das pessoas. No grupo que nos ocupa, o indivíduo pode ser acompanhado desde antes do nascimento até a morte, como a seu tempo veremos. Constatada a concepção, cabem aos futuros pais determinados deveres que implicam a restrição de certos alimentos e atividades consideradas nocivas à saúde da criança que virá.

Num primeiro período, os cuidados dispensados à criança bem como à mãe, quer antecedentes ou subseqüentes ao parto, são registrados com clareza por Mabilde (47). Entre as incumbências materiais afetas à mãe destacamos especialmente a amamentação, quando as condições físicas o permitirem, registrando-se casos em que a criança é amamentada por uma outra mulher que tenha condições para tanto (48).

Nesse período a situação é a seguinte: “(...) as mulheres mais velhas (do cacique principal) que já não procriam, são as encarregadas de cuidar dos filhos das outras, quando estas se ausentam do rancho em procura de frutas, água e lenha - serviços estes que incumbem exclusivamente às mulheres.

“(...) Aí no rancho as outras mulheres velhas ou mais velhas tomam conta da criança, que desde então fica a seu cargo, voltando para o colo da mãe unicamente para ser amamentada ou, quando esta não tem o que fazer, para ser acariciada.” (49)

Registra-se, também nesse período, o importante fato do reconhecimento do filho pelo pai, quer seja este cacique ou simples índio, e, por conseguinte, sua admissão no grupo social (50).

Segundo Horta Barbosa (1913, pág. 27) (h) temos um cerimonial em que a criança de sete anos recebe um novo nome; com isso não se tolhe a possibilidade de posteriormente adotar novos nomes que se refiram a passagens notáveis de sua vida (51).

Como um segundo período teríamos a faixa que vai da antecedente aos 14 ou 15 anos para as meninas e aos 12 ou 14 para os meninos; até essas idades vivem sob a tutela e dependência dos pais quando, possivelmente, se completa o processo educativo primário que culmina com a iniciação.

Não temos dados para os rituais de iniciação entre os Kaingáng, a qual, segundo Schaden (52) não consta entre seus costumes e não teria existido entre eles mesmo em épocas antigas.

Em nosso Estado, as meninas, na idade de 14 a 15 anos continuam vivendo sob a tutela dos pais e ficam à disposição do cacique que lhes determina um consorte segundo sua vontade e as necessidades do grupo (53). Pelo casamento entram ambos os sexos no período imediato, idade adulta, dentro das condições impostas pela sociedade a que pertencem.

Para o sexo masculino, antecede ao casamento um terceiro período de grande importância, numa faixa de idade que medeia entre os 12 ou 15 anos e os 20 ou 24 anos.

Independente da faixa etária e diferenciação de sexo, podemos notar um interesse pela educação e, mais precisamente, por um sistema de educação prática para a vida; esta é encarada por alguns autores como de “grande rudeza”, mormente no que se refere ao tratamento das crianças doentes ou fisicamente deformadas (54).

Segundo Teschauer, o Kaingáng não tinha idéia da educação dos filhos nem sabia ou podia corrigi-los quando se deixavam arrastar a excessos (55); isso, de certo modo, contradiz à educação no sentido de permanência dos filhos no rancho paterno até a idade distintiva para meninos e meninas (56); contrasta também com a separação observada nos ranchos de acordo

com a idade e o status (57), ou ainda com as proibições referentes aos jogos e ao uso de bebidas alcoólicas em suas festas, quando os jovens tinham o dever de esconder as armas dos demais participantes (58).

Por outro lado, o exercício no fabrico e manejo das armas é hábito que revela um interesse de educação prática, pois são hábeis no manejo do arco no que se exercitam desde meninos (59); ensinam-lhes, muito cedo o uso de armas e a maneira de fabricá-las (60). É Teschauer quem cita o caso de um bugrinho de 5 anos, que, ao acompanhar o Missionário, em uma visita aos governantes estaduais em Porto Alegre, fez uma demonstração eficaz do manejo de seus arcos. Esse aspecto é também referido por Vieira dos Santos, para os índios mais recentes, século XX: “As crianças vivem em constantes exercícios no manejo da flecha - alvo, distância e direção - costumam procurar uma flecha perdida no mato, atirando outra na mesma direção, do mesmo lugar e com a mesma impulsão; assim, a flecha percorrendo a mesma trajetória vai cair num raio bem aproximado da outra; exercitam também o tiro de elevação, deitados de costa dando força ao arco, com os dois pés e puxando com as duas mãos a corda e a flecha.” (61)

Para um último período, senilidade, também não possuímos dados delimitadores; devem ser incluídas nesta faixa as mulheres viúvas ou repudiadas e as que não encontram um novo marido (62). Podemos afirmar que os direitos e deveres estão na decorrência do sexo e status social; são distintas as prerrogativas entre homens e mulheres.

Às **mulheres velhas**, quer se trate da mais velha das mulheres do cacique principal ou de qualquer outra dentro do grupo, além de outros deveres, cabem especificamente as funções de parteira, bem como os cuidados imediatos ao parto. As mulheres velhas são também incumbidas da criação e educação das crianças como vimos linhas acima (63). Elas são também as encarregadas da saúde do grupo e gozam de certos poderes mágicos. Entre os Coroados descritos por Mabilde (64), são poucos os recursos e rudimentares os conhecimentos neste campo.

Entre os Kaingáng de São Paulo, acredita-se que as mulheres idosas podem predizer o futuro em sonhos provocados pela ingestão de folhas pulverizadas de uma planta desconhecida (65).

A atividade das mulheres idosas não se restringe às ocupações circunscritas ao toldo; têm sua participação durante a realização de correrias e combates conforme foi dito (66). São também elas, as mulheres velhas, que acompanham seus homens em expedições, carregando às costas os mantimentos necessários para a alimentação da comitiva; são as encarregadas da guarda e vigia das prisioneiras, quando os homens as podem apanhar (67).

As prerrogativas e deveres atinentes aos homens idosos dizem referência, tanto ao mando, como já vimos no item sobre chefia, como aos misteres da religião (68). No século XX, ligado à religião, temos que “A figura

central da **missa** que imitaram do catolicismo é o **cuiem**, mescla de médico, guardião das tradições, vidente, sacrífice e chefe espiritual, enfim, o **feiticeiro** dos relatórios jesuíticos. Conhecemos o atual cuiem, um velho de mais de 60 anos, surdo, sabendo falar só a própria língua. Sua tarefa é a de curar os doentes por meio de ervas medicinais que conhece em quantidade, de ajudar com seu conselho em situações difíceis e presidir a missa.” (69)

Para alguns autores a poliginia também seria privilégio dos velhos conforme veremos no capítulo sobre o matrimônio (70).

IDENTIFICAÇÃO PESSOAL

O Kaingáng do Rio Grande do Sul, no século XIX, preserva o costume de dar nome indígena a seus filhos. Este nome, como por exemplo: Coenhêm, Connhô, Tun-Nhuy, Uynhumgué, Ta-Nhuâm, Cuanatên, Cabucoên, Nham, M'Uaten, Nhutupué, Guênde, Ucuity, Nha-Hán, Tipuên, Nefué, Tuandêm, Unguatê, etc. parece raras vêzes ser significativo e não tem distinção de sexo, também parece não ser hereditário, por ser pessoal, e desaparecer com a morte do indivíduo. Em razão do contato com o branco aderiram ao batismo, quando se passou a acrescentar um nome de santo ao nome indígena que faz então as vezes de sobrenome (71). O nome indígena muitas vezes não passa de palavras compostas, que impressionam os ouvidos pelo som que produzem. É formado por uma ou duas palavras e um som imitativo, como, por exemplo, Cachangóel, nome de uma mulher que, para Mabilde, tem significação de **voz de porco caminhando pelo mato**; outras vezes são nomes portugueses, como, por exemplo, Braga, cuja procedência não sabem informar (72). Quanto ao nome relacionado ao clã, à tribo ou à metade, não conhecemos estudos.

Na época atual, século XX, o fato de o Kaingáng dominar também o idioma do branco resultou numa denominação dupla para o indivíduo; a criança recém-nascida, além de seu sobrenome indígena, por exemplo, Fongue, recebe outro nome Kaingáng, por exemplo Titi, resultando pois Titi Fongue. Paralelamente a esses nomes indígenas, usam ainda um nome de branco, por exemplo João, acrescido também de um sobrenome de civilizado, entre os que lhes são conhecidos, como Oliveira, Chagas, etc., donde resulta então Titi Fongue, aliás, João de Oliveira Fongue (73).

Segundo concluímos, pela explicação de Fischer, parece haver uma certa duplicidade na identificação do indivíduo frente ao grupo com que trata; o autor afirma que, quando no trato com os seus subordinados, Titi Fongue (cacique do Posto II de Nonoai) prefere que o chamem Titi (nome indígena) enquanto que, em tratando com o branco, gosta de ser chamado por João de Oliveira Fongue (74).

A forma de dar nome, logo após o nascimento da criança, consiste num cerimonial bem simples, quando o pai reconhece a paternidade, escolhendo o nome do filho. Há, entretanto, uma distinção nesse cerimonial de acordo com a hierarquia ou diferenciação social. Segundo Mabilde (75), o cerimonial é assim descrito: “Logo que a mulher regressa ao rancho com o seu filho e quando pela primeira vez em presença do pai, o cacique principal e mais mulheres (com os outros pais a cerimônia é a mesma sem a presença no entanto de outras mulheres), dá de mamar ao filho, apenas acaba este de mamar, a mais velha das mulheres do cacique toma a criança dos braços da mãe e mostra-a ao pai que até este momento ainda não olhou para seu filho. O cacique toma a criança nos braços e a mulher velha o exorta para que lhe dê um nome. Então o cacique, olhando em silêncio para o seu filho, pensa durante um ou dois minutos como se buscasse mentalmente um nome, e logo após pronuncia sem qualquer preâmbulo ou observação, o nome que escolheu para o seu filho e no mesmo instante o devolve à mãe, que olhando do mesmo modo para o filho repete o nome pronunciado pelo pai; e passando assim a criança de mão em mão a todas as mulheres presentes até chegar aos braços da mais velha, que é encarregada da sua criação, todas repetem, cada uma por sua vez, o nome escolhido pelo pai. A última destas mulheres, a mais velha e a quem incumbe criar o menino, quando o recebe repete o seu nome uma e muitas vezes com voz acentuada e clara, como quem quer reter esse nome na memória, e em seguida o deita em seus braços para acalentá-lo e adormecê-lo. E fica assim batizada a criança.

“O maior indiferentismo sucede a esta cerimônia.”

O Kaingáng da época atual, na reserva do Inhacorá, segundo Fischer (76) também conserva um cerimonial que o autor não descreve; apenas afirma que a imposição do nome se dá com determinadas cerimônias. Alude também à adoção do batismo segundo o rito cristão, quando um padre visita a reserva.

Em outros grupos Kaingáng, fora do Rio Grande do Sul, o cerimonial é distinto: “A mãe abre as pálpebras do recém-nascido logo após o parto para que ele possa ver, assopra em seus olhos e ouvidos e pressiona-lhe as têmporas e a cabeça, da frente para trás. O pai não dá muita atenção à criança até que a mesma já esteja em idade de falar: então lhe dá de 5 a 10 nomes.” (77)

Continua o autor dizendo que “no sul os nomes eram dados sem qualquer rito, após a cerimônia descrita acima.” Horta Barbosa (1913, pág. 27) (i) diz que “quando um rapaz atinge a idade de 7 anos, sua mãe esfrega-lhe o corpo com as folhas de uma certa árvore e derrama-lhe água sobre a cabeça, para torná-lo corajoso e diligente. A criança recebe então novo nome. Posteriormente, poderá adotar nomes que se refiram a passagens notáveis de sua vida.” (78)

BIBLIOGRAFIA

- 1 - Teschauer 1929: 367
- 2 - Vieira dos Santos 1949: 10
- 3 - Schaden 1963: 73
- 4 - Métraux 1963 I: 461-462
- 5 - E. Schaden 1959: 105-106
- 6 - Teschauer 1929: 350
- 7 - Serrano 1957: 175-176
- 8 - F. W. 1913: 89
- 9 - Fischer 1959: 30
- 10 - Vieira dos Santos 1949: 7
- 11 - Vieira dos Santos 1949: 8
- 12 - Mabilde 1897: 159
Teschauer 1929: 297 e 350
Hensel 1928: 73
- 13 - Mabilde 1899: 125
- 14 - Hensel 1928: 70
- 15 - Serrano 1957: 169
- 16 - Vieira dos Santos 1949: 13
- 17 - Vieira dos Santos 1949: 5
- 18 - Métraux 1963 I: 467-468
- 19 - Vieira dos Santos 1949: 5
- 20 - Jaeger 1933 in 1957 VIII: 56-57
- 21 - Serrano 1936: 41
- 22 - Serrano 1936: 54
- 23 - Serrano 1936: 60
- 24 - Serrano 1936: 62
- 25 - Mabilde 1897: 149
- 26 - Mabilde 1897: 153 e 162 ss.
- 27 - Serrano 1957: 176
- 28 - Teschauer 1929: 297
- 29 - Vieira dos Santos 1949: 5
- 30 - Fischer 1959: 24
- 31 - Jaeger 1933 in 1957 VIII: 57
- 32 - Vieira dos Santos 1949: 9
- 33 - Schaden 1963: 73
- 34 - Mabilde 1897: 162-166
Serrano 1957: 167
- 35 - Serrano 1957: 175
- 36 - Mabilde 1899: 134-136
- 37 - E. Schaden 1959: 106
- 38 - Salzano 1960: 33 ss.
- 39 - Serrano 1957: 168
- 40 - Mabilde 1897: 159
- 41 - Mabilde 1866: Ms. nota 32
- 42 - Mabilde 1866: Ms. nota 32
- 43 - Fischer 1959: 22 e 15
- 44 - Salzano 1960: 27
- 45 - Fischer 1959: 14-15
- 46 - Salzano 1960: 28 e 27
- 47 - Mabilde 1897: 154-155
- 48 - Fischer 1959: 15
- 49 - Mabilde 1897: 153 e 155
- 50 - Mabilde 1897: 155
- 51 - Métraux 1963 I: 463-464
- 52 - Schaden 1963: 83
- 53 - Serrano 1957: 175-176
- 54 - F. W. 1913: 89
- 55 - Teschauer 1929: 351
- 56 - Serrano 1957: 175-176
- 57 - F. W. 1913: 89
- 58 - Teschauer 1929: 344
- 59 - Serrano 1957: 168
- 60 - Teschauer 1929: 351-352
- 61 - Vieira dos Santos 1949: 7
- 62 - Teschauer 1929: 350
- 63 - Mabilde 1897: 155
- 64 - Mabilde 1899: 147
- 65 - Métraux 1963 I: 472
- 66 - Serrano 1957: 169
- 67 - Mabilde 1899: 136
- 68 - Métraux 1963 I: 470
- 69 - Rambo 1949: 84
- 70 - Métraux 1963 I: 464
- 71 - Serrano 1957: 173-174
- 72 - Mabilde 1897: 155-156
- 73 - Fischer 1959: 22
- 74 - Fischer 1959: 22
- 75 - Mabilde 1897: 155
- 76 - Fischer 1959: 22
- 77 - Métraux 1963 I: 463
- 78 - Métraux 1963 I: 463-464

a - Baldus, Herbert

1935 - Sprachproben des Kaingang von Palmas. *Anthropos*, Vol. 30: 191-202

b - Baldus, Herbert

1937 - **O culto aos mortos entre os Kaingáng de Palmas.** Ensaios de etnologia brasileira, Brasiliana, Bibl. Pedag. Brasil., ser. 5ª, vol. 101: 29-69.

c - Horta Barbosa, Luiz Bueno

1913 - **A pacificação dos Caingangs paulistas; hábitos, costumes e instituição desses índios.** Rio de Janeiro.

d - Nimuendajú, Curt

1914 - Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. **Zeit. Ethnol.**, Vol. 46: 284-403.

e - Baldus, Herbert

1937 - **Ensaios de Etnologia brasileira.** Brasiliana, vol. 101, São Paulo.

f - Lozano, Pedro

1874 - **História de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán.** Edición Lamas, Buenos Aires.

g - Azara, F.

1923 - **Viajes por la América meridional.** Edición Calpe, Barcelona.

h - Horta Barbosa, Luiz Bueno

1913 - **A pacificação dos Caingangs paulistas; hábitos, costumes e instituições desses índios.** Rio de Janeiro.

i - Horta Barbosa, Luiz Bueno

1913 - **A pacificação dos Caingangs paulistas; hábitos, costumes e instituições desses índios.** Rio de Janeiro.

CAPÍTULO VIII

MATRIMÔNIO E FAMÍLIA

CONCEPÇÕES E CONDIÇÕES DO MATRIMÔNIO. REGULAÇÕES DO MATRIMÔNIO E PROCEDIMENTOS MATRIMONIAIS. ADULTÉRIO E VIUVEZ. FAMÍLIA. OUTRAS FORMAS DE RELACIONAMENTO NA FAMÍLIA.

CONCEPÇÕES E CONDIÇÕES DO MATRIMÔNIO

O matrimônio existente na Sociedade Kaingáng é uma forma aprovada de relacionamento entre homem e mulher com finalidade de propagação da espécie, estabilidade econômica e com obrigações recíprocas, mas sem a característica de indissolubilidade.

Teschauer e Mabilde, entre outros autores do século passado, punham dúvidas sobre a existência de “verdadeiro matrimônio” entendido em termos ocidentais.

“Os chefes das tribos subordinadas, diz Mabilde (1), assim como os indivíduos que a ela pertencem e que são possuidores de mulheres (pois que outro nome não se lhe pode dar, visto que cerimônia alguma, que possa dar uma idéia de casamento, antecede ao ato de obtenção e posse de uma mulher) - podem entre si trocar as mulheres ou cedê-las a outro que não tiver mulher; mas sempre com prévio consentimento do cacique principal (...).”

Parece “que com a mesma facilidade e sem razão que os Guarani, desatavam os laços matrimoniais. Destes, porém, julgo ter provado que entre eles não existira o contrato matrimonial. Nenhuma cerimônia precedia este gravíssimo ato social.

“Com a mesma volubilidade com que tomavam mulher, trocavam-na por outra, como se muda uma criada por outra e isso por motivos levíssimos, como não saber guisar as viandas ou preparar os vinhos conforme o gosto ou capricho do marido e semelhantes futilidades. Muitas vezes, casavam-se com mãe e filha ou com várias irmãs (...)” (2).

Para o século XIX existem até informações relativas à execução do casamento; Hensel (3) diz que: “O chefe preside o casamento, porém esperava-se dentro em breve obter que eles se casassem na Igreja. Eles não têm sacerdotes próprios.”

“Em tempos passados era o Kuiê - o sacerdote da tribo - que o fazia”, diz Vieira dos Santos (4).

Para os tempos atuais, Fischer (5) faz a afirmativa sobre a realidade do casamento, dizendo que: “O casamento se realiza com um cerimonial bem determinado.”

A importância do casamento para o Kaingáng no século XIX é tal, que podemos pensar que era uma necessidade para o exercício de mando, e isso se depreende do seguinte texto de Mabilde (6):

“Mas se o filho do finado (cacique) ainda não tiver mulher quando for elevado ao cacicado, o que é raro na idade idônea para ser cacique, então a primeira coisa que faz é escolher mulheres entre as que existem nas várias tribos recaindo sempre a seleção, como é de presumir, entre as moças donzelas.”

Independente de qualquer outra conceituação, encaramos esse relacionamento como uma forma de **casamento** e como uma realidade prevista pelo grupo, com direitos e deveres antecedentes e conseqüentes. Isso apesar de que, de forma original, a relativa estabilidade, os delitos matrimoniais, a separação ou divórcio, os casamentos secundários e mesmo as uniões ou matrimônios excepcionais, transparecem claramente na cultura em estudo.

Pode-se dizer que a regra geral do casamento Kaingáng é a monogamia, admitindo-se a poliginia como exceção e como direito exclusivo do cacique principal. “A poligamia é mencionada por todas as fontes antigas, mas os detalhes variam. Alguns autores declaram que era privilégio dos homens idosos, outros que era restrita aos caciques, bons caçadores.” (7)

Serrano (8), mencionando os antigos Guaianá diz que foram polígamos; com relação aos Caaró e afins, informa sobre Niezu, que teria tido vinte mulheres.

Hensel (9), referindo-se particularmente aos Coroados, por volta de 1865, diz: “Eles vivem em poligamia. Entretanto só o cacique costuma ter de 3 a 4 mulheres, os restantes se contentam com uma, pelo menos na atualidade é assim.”

Mabilde (10), século XIX, é claro ao referir o caso de poliginia cacical: “Só o cacique principal tem o direito de possuir muitas mulheres. O cacique principal das 23 tribos reunidas de que acabo de falar tinha 19 mulheres que todas viviam no mesmo rancho do cacique principal e com a maior parte delas tinha ele filhos.”

Registram-se também dados para a bigamia, segundo os quais, os antigos podiam ter duas mulheres, não mais, e delas não se podiam separar (11). No século XIX, nos Aldeamentos da Campina e Estiva, no Município de Palmeira das Missões, registram-se também vários casos de índios que vivem em bigamia (12), mas a regra é a monogamia.

As condições gerais para o casamento nesta sociedade se estruturam à base da diferenciação dentro da tribo, sendo distintos os casamentos e as prerrogativas para o cacique principal, para os caciques subordinados e os demais membros da comunidade. Ao cacique principal é dado o direito de

casamento poligínico, de livre escolha e acrescido do direito de determinação sobre as demais mulheres, o que se deduz do seguinte fato relacionado à transmissão do cacicado geral: “Se o novo cacique tem mulher, ao chegar ao alojamento com ela e com sua mãe retiram-se ao seu rancho. As outras mulheres do finado cacique vão para o rancho que já habitavam durante a vida deste. Aí ficam elas à disposição do novo chefe, que quase sempre nestas ocasiões cede algumas mulheres que por sua idade ainda estão em estado de procriar a indivíduos da sua tribo e de idade mais ou menos correspondente. As outras mulheres ficam para si, mas habitando em rancho separado, o do cacique morto.” (13)

Aos caciques subordinados, bem como aos outros indivíduos do grupo ainda que não gozem do direito de poliginia, é facultada a troca da esposa, como veremos adiante.

Essas prerrogativas e direitos dos homens parecem não se estender às mulheres, porque as referências sempre se fazem em termos de direito masculino; este aspecto vem reforçar a afirmativa de alguns autores, ao considerarem a mulher indígena como uma serva: “Os Coroados (...) não são também em geral ciumentos, o que se pode atribuir ao amor nulo ou quase nulo que têm às suas mulheres e à condição servil em que as têm, considerando-as antes escravas do que esposas ou companheiras e parecendo precisar delas somente para a propagação de sua raça.” (14)

A escolha da mulher é, em geral, atribuição do cacique e implica, ao que parece, obrigação de aceitá-la (15), sendo permitida também a escolha pelo próprio interessado (16); o homem é quem dispõe das mulheres.

O conceito de indissolubilidade é encarado neste grupo como “um cativo indigno e de maior aviltamento, porque obriga o homem a viver com sua mulher sem poder trocá-la ou tomar outra quando assim lhe convier.” (17)

A indissolubilidade para o Kaingáng está condicionada a situação de conveniência temporal decorrente de fatores de ordem social, econômica, afetiva ou também emocional. A afirmativa nos vem de Teschauer (18), para o século XIX: “Vivem os Coroados como pagãos, com uma ou mais mulheres que repudiam como lhes convém (...); por sua vez Hensel (19) afirma: “Apesar de se realizarem casamentos, parece que não são tão firmes, pois não há receio de, na expectativa de recompensa, oferecerem as mulheres a estrangeiros. É verdade que há exceções. Um jovem coroadado cuja esposa era filha do Cacique Doble, a tomou, aliás, contra o costume dos índios, quando nela se manifestava a varíola, juntamente com os trastes da casa nas costas, e a levou a um ponto distante do mato onde permaneceu a seu lado e a tratou até estar vencida a doença.”

Se tomarmos por termo as palavras de Mabilde (20), podemos concluir por uma relativa estabilidade matrimonial, pois: “O adultério era castigado com a pena de morte, tanto para a mulher como para o homem culpado. Antes de

serem mortos eram obrigados a confessar seu delito e reconhecer que a pena estava bem aplicada.”

F. W. (21), mencionando a fidelidade conjugal para a qual se ligava “extraordinária importância”, diz: “O bugre, embora segundo a opinião dele tenha direito a ter tantas mulheres, quantas pode conseguir alimentar, guarda a fidelidade matrimonial. Quem falta a ela, principalmente quem é surpreendido seduzindo outras mulheres ou age contra outras leis, é castigado com a morte.”

A fidelidade conjugal neste grupo não pode ser tomada em seu sentido popular, mas sim como uma decorrência do domínio ou de posse do homem sobre a(s) mulher(es). Vários autores, e entre eles Mabilde (22), dão ênfase a este aspecto, como se pode ver no texto já antes referido; nele o autor menciona o tratamento dispensado ao civilizado que se introduz em seu alojamento e a quem cede sua mulher até para o ato sexual. Relata o autor (23), “que, tendo dado (ano de 1850) uma faca a um Coroado, este a trocou com outro pela mulher. O Coroado manifestou que se o autor lhe desse outra faca lhe emprestaria a mulher (de uns 35 anos) até o dia seguinte.”

Desse fato se deduz a diferença bem clara entre o que se pode tomar por um simples relacionamento sexual e o matrimônio como forma socialmente aprovada de relacionamento; somente este dá direito à procriação da prole.

O direito de posse do homem sobre a mulher e que lhe permite certa liberdade, pode ser apontado como uma das causas da quebra de relacionamento ou de dissensões dentro do grupo: “Sucede que alguns chefes das tribos subordinadas, que possuem uma mulher, ou que outro qualquer indivíduo da tribo se toma de amores ou desejos e cobiça a mulher de um outro indivíduo que lha não quer ceder. Neste caso se o cobiçoso é correspondido em seus sentimentos pela mulher do outro, convence-a que fuja para a tribo a que ele pertence. Logo que aí chega a fugitiva, o sedutor toma conta dela e abandona a mulher que tinha, não se prevalecendo da circunstância para conservar as duas mulheres. Este direito é reconhecido somente ao cacique principal. A primitiva mulher fica assim abandonada, ou é entregue a um outro indivíduo da tribo que não tem mulher, ou é mandada para a outra tribo a entregar-se ao indivíduo a quem pertencia a mulher seduzida. Então se a tribo a que pertence o sedutor tolerar tal ultrage feito à outra tribo, consentindo a presença da mulher alheia entre si sem o consentimento do cacique principal, que nunca aprova, nem consente atos desta natureza quando a vontade de trocarem as mulheres não parte de ambos os possuidores, então, o cacique ordena ao sedutor a restituição da mulher seduzida. Porém o sedutor, sabendo que após a entrega, a mulher seduzida sofre a pena de morte, nunca a entrega, e se põe em resistência confiando nas forças de que dispõe e sua tribo. Neste caso guerra de extermínio é declarada entre a tribo desobediente e as outras tribos. Foi um sucesso destes, o fato da sedução de uma mulher que provocou a luta entre o cacique principal e a tribo dissidente de que acima falei.

“Geralmente as dissensões entre os Coroados são motivadas por causa da posse das mulheres: muito menos vezes porém elas nascem da invasão por uma tribo do território de outra (...).” (24)

Ressalvando a afirmativa de Rambo (25) sobre a forma “monogâmica indisolúvel”, as concepções sobre o matrimônio no século XX não parecem diferir muito em relação às do século passado: “O casamento hoje em dia é monogâmico e indisolúvel na forma da lei. É celebrado perante o coronel e registrado pelo Posto. Os **antigos** podiam ter duas mulheres, não mais, e delas não se podiam separar.”

A poliginia é ainda apontada como prerrogativa do cacique, mas a bigamia é praticamente inexistente hoje (26); a escolha da esposa pelo cacique ou pelo próprio candidato com a aprovação daquele é afiançada tanto por Vieira dos Santos (27) como por Fischer (28).

A liberdade, a fidelidade e o amor são traços ainda permanentes e nos parecem em condições mais humanizadas, como nos informa Fischer (29) ao falar sobre a vestimenta e artigos de tocador usados pelos índios do Inhacorá: “É também neste inimaginável contraste que se descobre o caráter infantil e ingênuo do Kaingáng. Mas eles gostam de suas mulheres e querem acostumá-las mal. Este amor também não sofre rupturas quando em suas bebedeiras os homens por motivos de ciúme, justificado ou não, surram suas mulheres e quase as matam. Fidelidade conjugal é a norma comum e os índios de Inhacorá possuem um expressivo sentimento de honra familiar. Se apesar de tudo alguma vez uma mulher vai com outro homem, então, o marido a recolhe outra vez sem mais nem menos, se ela voltar ou é levada à força novamente para a Reserva. Contudo os casos de divórcio são raros.”

REGULAÇÕES DO CASAMENTO E PROCEDIMENTOS MATRIMONIAIS

Três aspectos fundamentais regulam o casamento no grupo Kaingáng: a idade, a determinação da autoridade máxima e o parentesco.

No século XIX segundo Mabilde (30), a idade para o homem parece oscilar entre 12 e os 20 ou 24 anos, e para a mulher entre 14 e 15 anos. No século XX, na Reserva do Inhacorá (31), os pretendentes ao matrimônio devem pelo menos ter alcançado a puberdade. Raros são, porém, os casamentos entre pessoas bem novas; estes se realizam por imposição quando em situações especiais: “Um parzinho que é pego em flagrante, apanhando a fruta proibida da árvore da vida, é por norma atrelado ao jugo matrimonial. Não pude verificar se, em tais casamentos compulsórios, se trata de uma lei antiga Kaingáng ou se já são influências do mundo civilizado brasileiro (...).” (32)

Para a época atual (?), no Paraná, Métraux (33), citando recenseamento de Baldus (1937, pág. 47) (a), diz: “Os homens são geralmente mais velhos que suas esposas, em alguns casos até 15 a 20 anos; entre 37 por cento dos pares havia uma diferença de 10 anos.

“Um homem casa-se entre os 18 e 20 anos de idade. Se sua noiva não tem ainda idade suficiente, o homem passa a morar com os pais da moça, aguardando os primeiros sinais da puberdade. No caso de casamento entre crianças, os pais do rapaz têm que tomar conta da manutenção da moça.”

A determinação da autoridade principal se dá quando as meninas atingem idade núbil: “As meninas vivem em companhia dos pais até os 14 ou 15 anos. Chegadas a esta idade o cacique delas dispõe como já se disse em outro lugar.” (34)

“Para o casamento se requer o consentimento do cacique. Geralmente é dado, suposto que os nubentes alcançaram a puberdade, mas parecem ser raros os casamentos entre pessoas bem novas.” (35)

Essas normas vigoram tanto para o século XIX como para o presente e mesmo para a atualidade; o consentimento do cacique se faz ainda necessário, tanto para os casamentos regulares como para os casamentos ditos especiais.

O parentesco é observado havendo regras fixas dentro do grupo a partir das duas metades exogâmicas.

Relativamente ao século XIX, temos a informação de Schaden (36) referida no capítulo anterior.

Como referência às regulações para casamentos entre outros subgrupos Kaingáng, Horta Barboza (1913, pág. 26) (b) fornece a seguinte informação: “Os casamentos obedecem a regra complicada, dependendo dos grupos (metades) e subgrupos nos quais as famílias Kaingáng estejam divididas. Os mais importantes desses grupos são os Kamé e os Kañerucré; os casamentos somente podem se realizar entre os homens de um grupo e as mulheres do outro. Entretanto, não se deverá pensar que seja lícito para um Kamé casar-se com qualquer Kañerucré, pois, para tornar as coisas mais complicadas, há uma divisão em subgrupos, razoavelmente numerosos. Os indivíduos de um certo subgrupo Kamé podem somente desposar uma mulher de um subgrupo Kañerucré (Kadnyerú), salvo algumas exceções que confundem uma questão que de outra maneira deveria ser tão simples.” (37)

A preocupação do casamento entre parentes é ainda ressaltada por Métraux (para os Kaingáng sem especificação de lugar ou grupo, possivelmente São Paulo): “Manizer (1930) (c) declara que, embora um homem não possa casar-se com sua prima - não especifica qual - geralmente toma-a como concubina até que ela se case. Se a gravidez ocorrer nesse ínterim, a moça geralmente pratica o aborto.” (38)

Nos tempos atuais a regulação do matrimônio também se estende aos elementos estranhos à tribo, no sentido de preservação da estrutura grupal e talvez da raça: “Quase não há casamentos mistos com membros de outras raças ou com mestiços; nos casos em que isso acontece por exceção, parece que são tomadas providências, para que o matrimônio fique sem prole.

“Tomei conhecimento de um caso desses no Inhacorá, que me levou a essa conjectura. Uma mocinha, mestiça de índio com um quarto de sangue negro e por isso de cor um pouco mais escura do que os índios puros, casou com um moço Kaingáng, que se agradara dela. O cacique deu o seu consentimento para o casamento, que foi realizado conforme o rito da tribo, mas a mulher jovem foi esterilizada, para impedir – como suspeito – que a pureza da raça da tribo fosse ameaçada por eventual prole. Quando ouvi do caso por meio do senhor Eickoff, na casa do qual a jovem fora empregada antes do casamento, procurei chegar à clareza sobre os motivos da esterilização. Os índios concederam sem mais a esterilização, mas se evadiam com cuidado ante a resposta a minha pergunta pelo por quê. Como eu insistisse, me contaram uma fábula; que a mulher não tinha bastante leite, para alimentar um filho! Mas donde sabiam isso? Explicaram-me que a mulher já tivera um filho natural que tinha morrido de fome, porque a mãe não tinha podido alimentá-lo. Alguma coisa de verdade havia nisso. A moça de fato tivera um filho, que tinha sido confiado a uma ama índia, que podia dar-lhe bastante alimento. Por que a criança morreu apesar disso, provavelmente, ficará um enigma para sempre. Mas em mim se confirmou a convicção, de que a jovem foi esterilizada por razões de conservação da pureza da raça.” (39)

Acrescenta ainda, “Entretanto o cacique nega a permissão, se os nubentes são parentes chegados. Quanto pude saber, parece que também entre outras tribos Kaingáng é costume antigo não permitir casamentos entre parentes chegados.” (40)

O caso acima poderia ser talvez interpretado como uma medida de preservação da estrutura do grupo em duas metades exogâmicas, com todas as suas implicações, especialmente no tocante à descendência. Fato similar referente à preservação das metades nos traz Roberto Cardoso de Oliveira (41) para os Tukúna.

Vieira dos Santos (42), para os índios do Posto de Nonoai, onde a tradição cultural se faz na linha paterna, diz: “Ainda não vi um filho de Kaingáng criado com um elemento não índio, mas é comum o casamento de índia Kaingáng com homem não índio, como é raro o casamento do índio com a mulher não índia. Neste P.I. encontrei 8 casamentos de homens não índios com mulheres indígenas e apenas dois de mulheres não índias com homens indígenas.

“Nos dois casamentos de índios com mulheres não índias, permaneceu no lar o costume; ao passo que, nos casamentos entre homens não índios e mulheres indígenas, apenas um dos oito conserva no lar o costume indígena.

“O mais importante entre os Kaingáng, diz o mesmo autor, é a divisão social estabelecida por eles a fim de evitar o casamento consanguíneo.”

Por sua vez o “empréstimo” e a “troca de mulheres” são dois procedimentos distintos que estão presentes neste grupo tribal.

O indivíduo Kaingáng do século XIX pode, temporariamente, emprestar sua mulher a um elemento de seu grupo ou mesmo a um branco, quando por essa forma consegue aquilo de que necessita ou que materialmente lhe interessa. O cacique principal dispõe das mulheres do grupo, conservando-as para si, cedendo-as e redistribuindo-as. “Logo que um Coroado é escolhido pelo cacique principal para ser chefe subordinado de uma das suas tribos, o mesmo cacique dá-lhe uma das mulheres que possui; e quando o chefe por ele escolhido é pessoa que lhe merece consideração, quer por sua coragem, quer por sua destreza nas armas ou por sua obediência, geralmente o cacique lhe dá a escolher para mulher, nas tribos subordinadas, uma moça donzela daquelas que ele não pretende para si.

“E quando o cacique principal tem chegado a uma idade, em que, pelo peso dos anos, lhe falta a energia procriadora, a concessão de moças donzelas aos chefes das tribos subordinadas se faz sem dificuldades, ainda mesmo que não ocorram as circunstâncias acima referidas e em regra exigidas para que os ditos chefes mereçam tal honra. E desta condição em que se acha o cacique principal se prevalecem os mais indivíduos das várias tribos subordinadas para obterem mulheres à sua escolha, pedindo-as ao cacique principal, que lhas concede, porém condicionalmente, isto é, de serem elas novamente cedidas, quando assim ele o exigir.” (43)

A troca, que às vezes pode ser em caráter permanente, é feita da seguinte forma: “Os chefes das tribos subordinadas assim como os indivíduos que a ela pertencem, e que são possuidores de mulheres (...) podem entre si trocar as mulheres ou cedê-las a um outro que não tiver mulher, mas sempre com prévio consentimento do cacique principal, o qual raras vezes deixa de consentir na troca de uma mulher por outra ou na mudança da mesma, principalmente quando a mudança da mulher se faz mediante o pagamento ou a cessão de algum objeto que se faz necessário ao cedente da mulher para o mister da guerra ou da caça, tais como pedaços de ferro para pontas de flechas, machados de ferro ou outra qualquer ferramenta das que ordinariamente roubam quando assaltam as moradas nas proximidades do sertão, e de que se apoderam de preferência a outro qualquer objeto, por serem tais ferramentas os únicos objetos, pode-se quase dizer, mediante os quais se consegue fazer a troca de mulheres entre eles; e isto porque o ferro, sem distinção de nome ou de forma, é o melhor material para confeccionar as pontas das flechas, seu principal instrumento de defesa ou de ataque e de caça.” (44)

Os casamentos realizados entre os Kaingáng se fazem, pois, a partir da observância das determinações fundamentais - escolha e disponibilidade: O ato social ou cerimonial do casamento que, às vezes contou com a presença de alguns autores, é mencionado para o século XIX como realizado pelo chefe conforme vimos linhas atrás (45).

Schaden (46), referindo os poderes do Cacique Doble, diz: “Era ele quem fazia os casamentos mas permitia que fossem confirmados depois pelos missionários católicos que, de vez em quando, visitavam a aldeia.”

“O casamento é presidido pelo chefe da tribo”, diz Jaeger (47).

Para o século XX também se registra o cerimonial do casamento sem maiores alterações: “O casamento se realiza depois de ter a aprovação do Chefe e é feito por ele.” (48) “É celebrado perante o Coronel e registrado pelo Posto.” (49)

Fischer (50) nos diz: “O casamento se realiza com um cerimonial bem determinado. Durante a minha estada na reserva se realizou um casamento de modo que tive ocasião de conhecer pessoalmente os usos e costumes do enlace. Ao escurecer a tribo se reuniu na cozinha coletiva, o único lugar suficientemente espaçoso para abarcar o número de participantes. Com efeito, para os casamentos, também comparecem as mulheres que fora disso em geral estão excluídas das reuniões. O noivo trajava a roupa de uso comum, logo apenas calça e camisa, a noiva uma saia de várias cores e uma blusa branca de seda. Em geral o traje nupcial só se distinguiria dos trajes comuns pela blusa branca.

“Os participantes da cerimônia, isto é, por assim dizer os convidados para o casamento, rodeavam os noivos. Depois de ter sido anunciado o começo da cerimônia, soltando-se alguns foguetes com os estouros correspondentes, o cacique tomou a palavra para uma alocução prolongada, na qual esclarecia os nubentes sobre os seus direitos e obrigações no estado matrimonial. Em seguida se realizava o enlace do casal, pronunciando o representante do cacique, o capitão, a fórmula do casamento no fim da qual declarava que agora os nubentes se achavam unidos legitimamente. Os presentes exprimiam então o seu assentimento por palmas prolongadas. Com alguns foguetes, então a cerimônia estava terminada. Seguiu-se uma reunião com abundante cachaça sem que entretanto chegassem a excessos de embriaguez. Quanto pude verificar os casamentos sempre se dariam desta maneira. Bênçãos posteriores do matrimônio segundo o rito cristão não parecem ser de uso.”

Em outros grupos Kaingáng, segundo Métraux, às vezes a situação é diferente: “Uma cerimônia de casamento assistida por Manizer (1930 pág. 776) (d) realizou-se durante uma orgia alcoólica. Alguns homens de idade apanharam o noivo e a noiva e empurraram-nos um na direção do outro, a despeito da resistência da mulher. Arrastaram-nos após para a cabana do noivo e lá os deixaram sob uma colcha. No dia seguinte a mulher fugiu, mas foi trazida de volta à força.” (51)

ADULTÉRIO E VIUVEZ

“O adultério entre os Coroados é punido com a pena de morte; e isto singularmente contrasta com a facilidade com que emprestam aos estranhos a mulher que possuem. Pelas informações que recebi do cacique principal de uma tribo de Coroados o adultério é raro entre eles, talvez devido ao temor da morte. Os adúlteros, mulher e homem, atados a uma árvore um ao lado do outro são mortos a flechadas. Reúnem-se todas as tribos para presenciarem a execução, e aí, em presença de todos, lança-se em rosto aos condenados o crime que

cometeram, sendo exortados a reconhecer como justo e merecido o castigo que vão receber. Segue-se então a punição, sendo as flechadas atiradas pelos homens mais moços da tribo a que ambos pertencem e com as próprias flechas do condenado.

“Depois de mortos, os adúlteros ainda ficam atados à árvore e aí expostos até o dia seguinte, em que, pela manhã cedo, e na presença de todas as tribos, o ofendido pelo adultério é encarregado de tirar as flechas que se acham cravadas nos corpos dos executados. Em seguida estas flechas são queimadas em frente dos corpos, estes são desligados da árvore e arrastados para o lugar em que devem ser sepultados. Durante o trajeto ainda se lança em rosto aos mortos a infâmia do crime que cometeram. Chegados ao lugar da sepultura, o chefe da tribo a que pertenciam os criminosos manda abrir no chão uma cova, onde são atirados sem mais cerimônia alguma os dois corpos e cobertos imediatamente com uma delgada camada de terra, suficiente apenas para cobri-los. Logo após retiram-se todos os indivíduos que assistiram ao ato para os seus respectivos ranchos, onde se conservam sem sair pelo resto daquele dia, exceção feita para as mulheres que saem em procura de frutas ou lenha.” (52)

– “Quem falta à fidelidade conjugal, principalmente quem é surpreendido seduzindo outras mulheres ou age contra outras leis, é castigado com a morte, que é executada de maneira violenta:

“Amarram-se as mãos e os pés do condenado, enfia-se-lhe um gancho agudo debaixo do queixo, sendo em seguida o criminoso suspenso nesse gancho”, isto porque, diz o bugre, “o modo como vocês civilizados enforcam os criminosos com a corda pelo pescoço não é castigo nenhum, vindo logo a morte. O nosso sistema sim, que é um castigo de verdade.” (53)

Para o século XIX, diz Teschauer (54): “Mulher repudiada ou viúva, no caso em que não achasse novo esposo, passava à classe das velhas.”

No tocante ao século XX, um segundo matrimônio, como decorrência da morte de uma das partes, só é permitido para o homem: “Mulher viúva não pode tornar a casar, mas ao viúvo é lícito contrair novas núpcias.” (55)

A FAMÍLIA

A família Kaingáng é constituída, para o índio comum, por um casal monogâmico com reduzido número de filhos solteiros, variável entre três, quatro ou cinco (56). A poliginia é apenas um direito do cacique (57).

O número de filhos na família está condicionado por um controle artificial da natalidade. O controle, por esterilização consciente, é realizado no Inhacorá, depois do quarto ou quinto filho, pela “beberagem feita de diversas ervas silvestres.” (58)

As informações relativas aos antigos Guaianá sugerem uma família extensa embora o assunto não fique muito claro.

Serrano (59), descrevendo a moradia dos Guaianá, diz: “Por dentro era dividida em quatro e, em cada um dos compartimentos, vivia uma família.”

Os Kaiguá, porém, “viviam em miseráveis choças feitas de ramas, porém independentes uma das outras.” (60)

As casas destes índios, diz Gay (61) “são compridas com a porta mui baixa e sempre situada num dos extremos.

“Cada família acende o seu fogo debaixo do mesmo teto e os indivíduos que a compõem dormem à roda dele estendidos em esteiras com os pés para o fogo.”

No século XVIII o problema continua o mesmo. Sobre o grupo identificado por Lozano consta que: “Construíam suas cabanas cravando no solo uma longa viga denteada na qual apóiam transversalmente quatro outras vigas. Dessa mesma maneira fazem quatro divisões cobertas com folhas de palmeiras. Em cada divisão vive uma família com as crianças. Cada compartimento comunica-se com os outros por pequenas portas. Em cada comunidade existem cinco ou seis cabanas, colocadas a uma distância conveniente uma da outra, a fim de que todos possam caçar e pescar.” (62)

Relativamente ao século XIX as poucas informações deixam dúvidas quanto ao grupo familiar, se de cunho nuclear ou extenso: “O estabelecimento de Nonoai, segundo Teschauer (63), consistia em 10 para 12 choupanas de tábuas de pinho, em que habitavam 40 a 50 bugres, número em que estão incluídas as mulheres e crianças. Era a gente de Vitorino Conda e seu genro Pedro Nicaji com seus irmãos e suas famílias.”

Quanto ao cacique poligínico, a situação é claramente de família extensa como se esclareceu linhas atrás (64).

Com relação à permanência dos filhos, em casa, para a mesma época, século XIX, temos que “Os filhos, tanto do cacique como dos demais Coroados, vivem no rancho do pai até a idade que o autor, pela aparência dos rapazes, calcula em 12 anos.” (65)

Alcançada a puberdade, o rapaz deixa a casa paterna e vai morar num rancho separado, levantado nas proximidades do rancho de seu pai e “nele vivem os rapazes sós como os demais membros solteiros da tribo em seus respectivos ranchos. Chegados os moços à idade de 20 e 24 anos não tendo mulheres e sendo permitido pelos pais, podem reunir-se para viver juntos alguns homens, fazendo para isso um rancho de forma prismática (...).” (66)

As informações sobre o século XX parecem apontar algumas modificações, induzindo a pensar num grupo familiar de cunho nuclear; no sentido do tamanho e independência da família.

No Inhacorá “geralmente os ranchos são habitados só por uma família; mas também encontrei casos em que duas famílias viviam em comum.” (67)

Na atualidade (1972) em todos os Postos por nós visitados, as famílias vivem em separado cada uma em sua casa com os filhos solteiros; raramente, e por contingências especiais, os filhos casados ocupam a mesma casa com seus pais.

OUTRAS FORMAS DE RELACIONAMENTO

Os padrões de relacionamento podem ser definidos tanto em termos de simples amizade com obrigações recíprocas, como em termos de família e parentesco, já que o grupo é exogâmico em função de metades, mas dentro da própria aldeia. Na família, são claros os direitos e deveres entre marido e mulher, entre pais e filhos, dos filhos entre si e de ambos em relação aos demais parentes; são também claras as manifestações emocionais costumeiras dos grupos humanos.

Quer parecer-nos que “afeição ou afeto” fundamento para a constituição do relacionamento matrimonial e da família ocidental moderna, pode ser encontrado também entre os Kaingáng. Variam, porém, algumas formas de manifestação; assim, para o homem, que tem grande respeito pela mulher (68), podemos concluir por uma afeição, digamos, autoritária, e como decorrência, para a mulher, por um afeto que é mais submissão. Este aspecto, no século XIX, pode ser documentado pelo “empréstimo da mulher”; para o século XX, pelo recato e participação da mulher em determinadas ocasiões e mesmo na intimidade do lar, pois, segundo Vieira dos Santos (69), a mulher é muito recatada; não conversa com homens estranhos. Em compensação, sua opinião e mesmo palavra final são indispensáveis na realização dos negócios particulares de seu marido.

Tratando-se, porém, da família do cacique, essa manifestação de sentimento pode ser interpretada como o próprio entrosamento entre as mulheres do cacique, ao ponto de se auxiliarem mutuamente no cuidado das crianças como foi dito noutro lugar (70).

Como manifestação pura e simples de afeto entre os esposos, podemos lembrar o fato relatado por Hensel (71) como exceção, para o século passado, e por nós referido páginas antes.

Sobre a época atual temos as informações de Fischer (72), ao mencionar o sentimento do marido pelo hábito de presentear a mulher, para ressaltar sua beleza feminina; pela compreensão e perdão por atos de infidelidade conjugal, e pelos cuidados dispensados à esposa grávida. “De nenhuma maneira a mulher é nada mais que um simples animal de trabalho, como é voz corrente entre o povo brasileiro. Ao contrário, o homem é até bem cavalheiro para com a sua mulher. (...)”

Outras manifestações de sentimento estão presentes na sociedade Kaingáng e em especial na família como apontam os textos para os séculos XIX e XX: “Os Coroados que têm mulher são geralmente muito sóbrios no que se refere a prazeres sexuais. Não são também em geral ciumentos, o que se pode atribuir ao amor nulo ou quase nulo que têm às suas mulheres e à condição servil em que as têm, considerando-as antes escravas do que esposas ou companheiras e parecendo precisar delas somente para a propagação de sua raça.” (73)

“No cativeiro das moças e mulheres brancas como no das de cor aprisionadas pelos Coroados, é mui notável a brandura com que esses homens selvagens e brutais as tratam, contrastando singularmente com este tratamento brando o tratamento mau e rigoroso que sofrem das mulheres indígenas das ditas tribos, a quem servem como escravas.” (74)

Como demonstração de amizade entre as mulheres, comprovando o relacionamento pessoal na família, trazemos, sobre o século XIX (?) a seguinte apreciação: “Até com as pobres índias Cupido se intromete. Toda vez que uma esposa indígena se via abandonada pelo marido, convidava uma companheira para ajudá-la a tecer uma manta e à medida que urdia o tecido, a esposa apaixonada cantava uma melopéia tão chorosa e tão plangente que de longe se tinha a impressão da manha dum recém-nascido. Quando se sentia fatigada, a companheira, aliando-se às dores da amiga, mantinha o berreiro que, consoante crença geral, possuía o dom de chamar para a choupana o marido brejeiro.” (75)

Com referência ao século XX nos diz Vieira dos Santos (76): “Não vi ainda cenas de ciúmes entre os Kaingáng, o que é comum nos Guarani. Tive notícia, unicamente, de um crime passional que se deu aqui há mais de sete anos, tendo o índio matado uma índia de 16 anos, por não ser correspondido por ela; matou e fugiu, não havendo notícias suas até hoje.”

Também o sentimento paterno é latente na sociedade Kaingáng do século XIX; conforme Teschauer (77) é traduzido, sobremaneira, pelo direito da educação dos filhos e por um direito prioritário de propriedade sobre os mesmos.

É Mabilde (78) quem nos relata o fato, já referido, da obediência dos filhos e sua permanência no rancho paterno até uma determinada idade, após a qual, com permissão dos pais e de acordo com o estado civil, poderá o rapaz transferir sua residência.

“O direito paterno sobre os filhos menores é sagrado, como pude verificar pessoalmente. Desde tempos que as boas Irmãs de Buricá desejam educar gratuitamente uma bugrazinha, e nós levamos novo recado nesse sentido. Insistindo com o avô de uma pequena para que se empenhasse com os parentes, ele respondeu: “Ah! ela tem pai”, o qual estava então no mato. Acham que a criança não lhes seria mais restituída.” (79)

É do mesmo Mabilde (80) a informação clara sobre o afeto paterno: “Em geral os Coroados, tanto o pai como a mãe, têm muito amor a seus filhos, e esse amor é partilhado pelas mulheres velhas encarregadas da sua criação, e da dos filhos das mulheres moças da tribo.”

O amor dos pais para com os filhos é uma decorrência da própria estrutura do grupo; é proporcional à função (direitos e deveres) dos pais e de acordo ainda com a própria hierarquia familiar. Assim, o amor de mãe pode ser manifesto desde o nascimento do filho, enquanto que o do pai só poderá transparecer em outras circunstâncias, conforme vimos em outra parte deste estudo (81).

Até aos 10 anos, o maior relacionamento e a própria educação estão afetos à mãe, mas, tratando-se de filhos do cacique principal, é um pouco diferente: “(...) e as mulheres mais velhas que já não procriam são as encarregadas de cuidar dos filhos das outras, quando estas se ausentam do rancho (...).” (82)

Posteriormente pai e mãe parecem dividir a responsabilidade sobre os filhos. Predomina, porém, a autoridade paterna, pois é nesta linha que se traçam os direitos de hereditariedade dos bens materiais e da continuidade de mando na família, conforme textos: “Há a propriedade hereditária, mas o herdeiro é sempre o filho mais velho.” (83)

“Se o cacique defunto não deixar filhos com idade de se tornarem chefes, é aclamado cacique um dos parentes mais chegados da sua família, sendo escolhido de preferência um filho de mulher que já pertencera ao cacique falecido.” (84)

Por sua vez, o direito prioritário de propriedade dos filhos pelo pai está bem claro nas informações de Mabilde sobre o século XIX: “Nas trocas de mulheres, quando as fazem, os filhos sempre ficam em companhia dos pais. Assim também procede o cacique principal: quando dá uma das suas mulheres a um dos indivíduos do bando, guarda para si os filhos que com ela teve.” (85)

“Quando uma mulher pertenceu a um cacique, e não teve filhos com ele e se une com outro Coroadado, os filhos deste têm respeito pelo cacique que primeiro possuiu a mulher (...).” (86)

A família Kaingáng vive perfeitamente entrosada, observando e respeitando os mais rudimentares princípios de relacionamento atinentes também à propriedade individual e familiar. O respeito à propriedade, mesmo dos objetos de uso particular, é uma característica que se deve ressaltar até mesmo nos pertences das crianças. Entretanto, conforme Vieira dos Santos (87), o sentimento de solidariedade transpõe qualquer barreira, quando o problema assim o exigir; como por exemplo ante as situações de fome.

Esse sentimento de solidariedade presente entre os membros da aldeia, é ressaltado por Teschauer para o século XIX, de modo especial em casos de enfermidade, quando não poupam diligência para remediar o mal ou aliviar o enfermo, aumentando o número de visitantes na proporção direta do agravamento da doença, de sorte que o desenlace era presenciado por grande número de índios que manifestavam seu sentimento por choro, gritos, etc. (88). No século XX Vieira dos Santos (89) nos fala do mesmo, dizendo que, “quando um adoece todos os parentes e amigos vão rodear o doente que quanto pior estiver, maior é o número que reúne. Sentem grande veneração e respeito pelos velhos, muito apego pelas crianças em geral. São dedicados no tratamento dos inválidos.”

Outros aspectos da amizade Kaingáng podemos sentir, no tocante ao século passado, através de Métraux (90): “Quando um Kaingáng visita outra aldeia, esconde-se nas vizinhanças até que consiga anunciar sua presença a algum parente. O hospedador o recebe com o rosto coberto por um pano e não olha para o seu convidado até que a comida esteja servida. Se o visitante

menciona a morte de algum parente, as mulheres começam a chorar. (Ambrosetti, 1895, p. 321) (e).”

No relacionamento Kaingáng entretanto transparecem claramente aspectos antagônicos de sua personalidade, como, por exemplo, a aversão pelas visitas e a hospitalidade. O Kaingáng do século XX não gosta de receber visitas, diz Vieira dos Santos, mas “quando qualquer pessoa se aproxima de sua casa, ele vai de encontro para recebê-la ao longe; quando só está a mulher ou as crianças e vêem algum estranho que se aproxima, fecham a casa e correm para o matto.” (91)

Em razão da própria organização sócio-política, o relacionamento intergrupar se reveste de particularidades bem definidas que podem dar às visitas um caráter nitidamente político. Referimo-nos às visitas que se devem realizar entre as parcelas subordinadas e a aldeia do cacique principal, conforme informações de Mabilde (92).

Mas, como em toda sociedade, também nesta o relacionamento não é perfeito; registram-se desentendimentos ora dentro da família, ora dentro do grupo como tal. Essas quebras de relacionamento, pessoal ou grupar, surgem das mais variadas formas e pelos mais variados motivos, ressaltando-se, entre outros, a disputa pela continuidade de mando e a dignidade ofendida.

Embora não se consiga constatar a existência de grupos sociais atuantes (nos moldes das sociedades civilizadas) o relacionamento grupar é um fato implícito em sua estrutura e em função direta de suas necessidades, ora em dimensão inter ora extratribal. Já para os séculos XVII e XVIII, temos a informação de Gay antes referida e que nos diz:

“Seu natural era mui dócil e tão sociável com os índios das reduções que não há notícias que lhes fizessem o mais leve dano nas freqüentes viagens que faziam aos ervais, antes os ajudavam a trabalhar, buscavam e lhes indicavam as paragens em que existiam muitas árvores de Congonha, e ainda lhes davam socorros de sustento quando lhes faltava, contentando-se com alguns objetos de pouca monta, que se lhes davam, como pequenos espelhos, machadinhos, algum tecido de algodão.” (93)

No século XIX são relativamente comuns as situações em que o Kaingáng participa como grupo atuante em determinadas ocasiões: assaltos, patrulhas, etc., notoriamente os índios do grupo de Doble.

Devemos reconhecer, porém, que, em função da dimensão extratribal e especialmente no contato com o branco, o relacionamento é às vezes falso, tem como finalidade principal, ao que parece, o interesse econômico manifesto nos roubos, assaltos e ataques ou um revide à situação resultante da penetração colonizadora, aspectos que veremos em separado. Mesmo nesses assaltos o sentimento de solidariedade se faz presente no trato dispensado aos prisioneiros, o que nos vem relatado por F.W. ao referir o resultado de uma caçada em comum.

“Em tais ocasiões também os prisioneiros, que em outras ocasiões eram os últimos para comer, podiam fartar-se completamente.” (94)

BIBLIOGRAFIA

- 1 - Mabilde 1897:153-154
- 2 - Teschauer 1929:350
- 3 - Hensel 1928:73
- 4 - Vieira dos Santos 1949:10
- 5 - Fischer 1959:22
- 6 - Mabilde 1897:165
- 7 - Métraux 1963 I:464
- 8 - Serrano 1936:47 e 55
- 9 - Hensel 1928:73
- 10 - Mabilde 1897:153
- 11 - Rambo 1947:83
- 12 - Castro s.d. in 1957 VII:206
- 13 - Mabilde 1897:165
- 14 - Mabilde 1897:159
- 15 - Mabilde 1899:131
- 16 - Vieira dos Santos 1949:10
- 17 - Mabilde 1899:131
- 18 - Teschauer 1929:295
- 19 - Hensel 1928:73-74
- 20 - Serrano 1957:177
- 21 - F. W. 1913:89
- 22 - Mabilde 1897:159
- 23 - Serrano 1957:164
- 24 - Mabilde 1897:159-160
- 25 - Rambo 1947:83
- 26 - Fischer 1959:16
- 27 - Vieira dos Santos 1949:10
- 28 - Fischer 1959:22
- 29 - Fischer 1959:17-18
- 30 - Serrano 1957:175 e 176
- 31 - Fischer 1959:22
- 32 - Fischer 1959:18
- 33 - Métraux 1963 I:464
- 34 - Serrano 1957:176
- 35 - Fischer 1959:22
- 36 - Schaden 1963:73
- 37 - Métraux 1963 I:462
- 38 - Métraux 1963 I:464
- 39 - Fischer 1959:15
- 40 - Fischer 1959:22
- 41 - Oliveira 1964:81-83
- 42 - Vieira dos Santos 1949:8 e 9
- 43 - Mabilde 1897:153
- 44 - Mabilde 1897:153-154
- 45 - Hensel 1928:73
- 46 - Schaden 1963:73
- 47 - Jaeger 1933 in 1957 VIII:57
- 48 - Vieira dos Santos 1949:10
- 49 - Rambo 1947:83
- 50 - Fischer 1959:22-23
- 51 - Métraux 1963 I:464
- 52 - Mabilde 1897:161
- 53 - F. W. 1913:89
- 54 - Teschauer 1929:350
- 55 - Jaeger 1933 in 1957 VIII:57
- 56 - Rambo 1947:83
Fischer 1959:15
- 57 - Mabilde 1897:153
- 58 - Fischer 1959:15
- 59 - Serrano 1936:42-43
- 60 - Serrano 1936:63
- 61 - Gay 1863:59
- 62 - Métraux 1963 I:453
- 63 - Teschauer 1929:287
- 64 - Mabilde 1897:165
- 65 - Serrano 1957:175
- 66 - Serrano 1957:176
- 67 - Fischer 1959:18
- 68 - Vieira dos Santos 1949:7
- 69 - Vieira dos Santos 1949:5
- 70 - Mabilde 1897:153
- 71 - Hensel 1928:73-74
- 72 - Fischer 1959:16-17
- 73 - Mabilde 1897:159
- 74 - Mabilde 1899:135
- 75 - Figueiredo 1939 in 1957 VIII:55
- 76 - Vieira dos Santos 1949:10
- 77 - Teschauer 1929:351-352
- 78 - Serrano 1957:175-176
- 79 - Jaeger 1933 in 1957 VIII:57
- 80 - Mabilde 1897:156
- 81 - Métraux 1963 I:463
Mabilde 1897:155
- 82 - Mabilde 1897:153
- 83 - Vieira dos Santos 1949:9
- 84 - Mabilde 1897:165

- 85 - Mabilde 1897:154
 86 - Serrano 1957:165
 87 - Vieira dos Santos 1949:9
 88 - Teschauer 1929:349 e 353
 89 - Vieira dos Santos 1949:8
- 90 - Métraux 1963 I:467-468
 91 - Vieira dos Santos 1949:5
 92 - Serrano 1957:180
 93 - Gay 1863:54
 94 - F. W. 1913:90

a - **Baldus, Herbert**

1937 - **O Culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas.** Ensaios de Etnologia brasileira. Brasiliana. Bibl. Pedag. Brasil.; ser. 5ª, vol. 101:29-69.

b - **Horta Barboza, Luiz Bueno**

1913 - **A pacificação dos caingangs paulistas; hábitos, costumes e instituições desses índios.** Rio de Janeiro

c - **Manizer, Henri Henrihovitch**

1930 - **Les Kaingangs de São Paulo.** Congr. Int. Amer., sess. 23, New York, 1928:760-791.

d - **Manizer, Henri Henrihovitch**

- *ibidem*

e - **Ambrosetti, Juan Bautista**

1895 - **Los indios Kaingángues de San Pedro (Misiones) con un vocabulario...**
Rev. Jardin Zool, vol. 11, ent. 10:305-387.



Os Postos atuais: O centro de Cacique Doble. Zero Hora. 1.



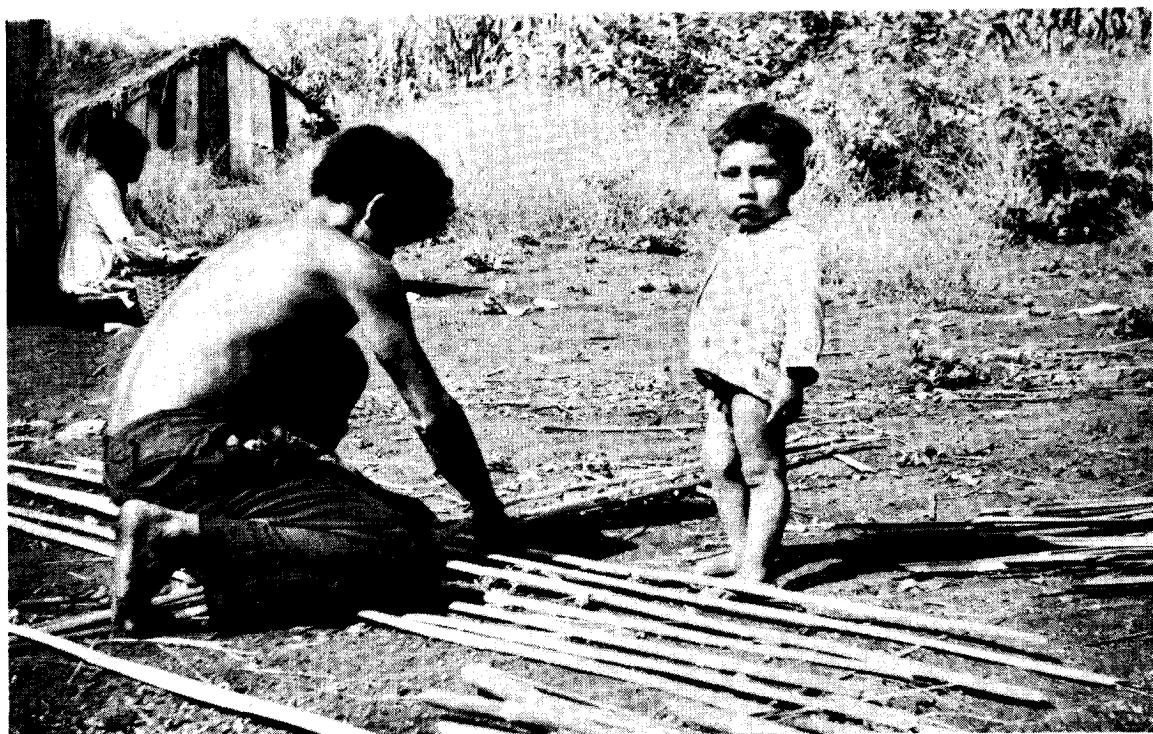
O tipo humano: Mãe carregando seu filho. Zero Hora. 2.



Tipos de moradias: casa fora do centro do Posto. Zero Hora. 3.



Tipos de moradias: casa de palha. Zero Hora. 4.



Artesanato: preparando material. Zero Hora. 5.



Artesanato: pronto para a venda. Zero Hora. 6.



Atividades femininas: voltando da cidade. Zero Hora. 7.



Atividades femininas: lavando roupa no arroio. Zero Hora. 8.

CAPÍTULO IX

ASPECTOS DA ORGANIZAÇÃO ECONÔMICA

APROVEITAMENTO DOS RECURSOS NATURAIS. SISTEMA DE PRODUÇÃO. SISTEMA DE TROCA. DIREITO DE PROPRIEDADE. SISTEMA DE CONSUMO.

APROVEITAMENTO DOS RECURSOS NATURAIS

A base da economia Kaingáng é a colheita de vegetais espontâneos, especialmente do fruto da araucária; é complementada pela caça, pesca e horticultura. De tal caracterização decorre o intenso aproveitamento dos recursos naturais, a precariedade dos meios de produção, dos sistemas de troca e consumo, bem como o próprio conceito de propriedade. Tudo o que o hábitat põe ao seu alcance: terra, água, vegetais, minerais, etc. - é explorado intensiva e extensivamente pelo Kaingáng, desde que o produto oferecido venha ao encontro das necessidades de sua cultura primária.

Os vegetais tiveram e têm para eles grande importância; seu aproveitamento é bastante acentuado nos mais diferentes aspectos de sua vida, a começar pela satisfação das necessidades alimentares, como veremos no capítulo seguinte.

Já no tocante ao século XVIII temos a informação sobre o emprego da madeira em suas casas, que eram feitas de estacas e forradas com folhas de palmeira (1). Para derrubarem as árvores, usavam machados de pedra em cunha, por eles elaborados (2). O emprego da madeira na construção de suas casas continua, com pequenas modificações até o presente (3), bem como o uso do machado.

A madeira é utilizada em muitos outros aspectos da vida indígena: ela é ponte sobre rios, que improvisam “derrubando uma árvore sobre cada uma das margens (...)” (4); desta forma solucionavam a situação decorrente do fato de não serem canoieiros (5). A madeira é matéria-prima para suas armas (arco, flecha, varapau, etc.) e é utilizada em associação com outros produtos vegetais ou animais, como fibras, cipós, resinas, lascas de ossos, peles, graxa e penas, onde o uso do fogo, produzido pela fricção, também se fazia presente (6). A madeira tem aplicação doméstica também como pilão usado ainda em Nonoai, em substituição ao velho pilão de pedra (7).

O aproveitamento vegetal é feito igualmente pelo emprego de casca de árvores escolhidas, para redes de tiras trançadas, que utilizam no transporte de crianças e em tirantes para suspender mochilas. A casca de árvores, especificamente do catiguá, é usada para tingir fibras vegetais (8).

Também na tinturaria para a marcação de flechas, usam o suco leitoso da Figueira brava ou do mato (*Ficus ordinária*), do Mata-olho, do Sincho; o suco é misturado com as pétalas das flores escarlates do Imbiri (*Canna glauca* Linné) ou ainda com uma resina feita da casca do Pinheiro (*Araucaria brasil.*) de mistura com óxido de ferro que conseguem de algum pedaço de ferro velho; essa tinta também pode ser resultante da mistura do mesmo suco leitoso com picumã (9).

Dos vegetais tiram ainda as fibras que utilizam para diversos fins, como para confecção de armas, para a tecelagem aplicada ao vestuário (fibra da urtiga brava - *Bromélia*), para cordões com a mesma finalidade (tucum ou *Astrocaryum tucum*), e ainda cipós ou tiras de imbé. Estes, bem como um tipo de cana fina, são usados na cestaria para o transporte de alimentos, especialmente pinhão, ou como objeto de troca, influenciando por sua vez de forma distinta na economia do grupo (10). A fibra do caraguatá é usada para a confecção de mantas com desenhos artísticos lineares nas cores azul e encarnado, como no exemplar que pertencera à mãe do finado Cacique Doble, conforme referência de Kozeritz (11).

Entre os muitos vegetais utilizáveis pelos Kaingáng destacamos ainda a palmeira e a taquara. A primeira tem grande aproveitamento dietético, pois é do fruto da palmeira buriti (*Mauritia vinifera* Mart.) e da palmeira Juçara que fazem uma bebida fermentada (12). Aproveitam também as folhas dessa planta para a cobertura de seus ranchos ou segundo Vieira dos Santos (13), ainda para enfeitarem os caminhos nas festividades religiosas. A segunda é uma planta de referência na vida Kaingáng; dela se valem para a contagem do tempo, pois um taquará ou período que vai de uma floração à outra da planta, corresponde a 30 anos (14); está ligada também à medicina, servindo uma tala de taquara para cortar o cordão umbelical ao recém-nascido, operação que completam com uma atadura feita com cordel de embira ou tucum. Utilizam ainda a taquara para cortar o cabelo (15), para suas flechas (16), bem como para o fabrico de cestos, chapéus e ventarolas que confeccionam com grande habilidade para fins domésticos, comerciais e também para instrumentos de música (17).

Além da aplicação de um grande número de vegetais ligados diretamente à satisfação das necessidades primárias, o Kaingáng também explora sua utilização para a medicina caseira. Pouco é seu conhecimento neste campo; destaca-se, porém, pela sua importância, uma certa erva que usam macerada, como uma espécie de anticoncepcional (18); elaboram também um tipo de unguento feito do suco de diversas plantas e que usam no corpo como preventivo contra picadas de insetos e mordidas de cobras; seu efeito é satisfatório em virtude do odor fétido (19).

Dos animais, que também integram sua dieta como produto de caça ou da pesca, fazem um aproveitamento quase total; o couro é mencionado como integrante da vestimenta Kaingáng; os ossos são usados para instrumentos vários, sendo o chifre do boi utilizado em instrumentos

musicais. Estes instrumentos eram também confeccionados com outros materiais, como bambu, folhas de palmeiras, etc. e enfeitados com penas de aves (20).

Registramos também o emprego da cera silvestre para cobertura de cestos usados na colheita do mel e para confecção de velas entre os índios modernos (21).

Acrescente-se ainda o uso da água ligado, como em todos os grupos humanos, às mais diferentes funções da vida diária e também, segundo Mabilde (22), para o banho do recém-nascido.

SISTEMA DE PRODUÇÃO

O sistema de produção está na decorrência das necessidades do grupo. A dieta Kaingáng, como veremos a seu tempo, composta de produtos vegetais, animais e alguns minerais, é resultante da colheita, da caça variada, da pesca, do produto da horticultura e até mesmo da pilhagem. Alguns produtos, como o pinhão, a pesca e a caça de maior porte, estão condicionados às estações e resultam em maior preocupação para o grupo, enquanto que outros produtos de colheita espontânea, como diversos frutos, tubérculos, raízes, larvas, etc., são feitos praticamente durante todo o ano.

Essa característica sazonal pode explicar o nomadismo atribuído ao grupo por alguns autores, situação que preferimos apresentar como um nomadismo ligado a um núcleo, pois que “Temporariamente abandonavam seus povoados para ir à colheita de mel e frutos silvestres.” (23)

“(…) mudanças freqüentes são motivadas pela necessidade de pesca, caça, melança (...). Permanecem no verão, mais em acampamento, no mato, à beira de rios para pesca, caça e tirar mel.” (24)

“Para conseguirem a maturidade dos milhos e outros frutos usavam os caciques, dá providência, a fim de os índios não os consumirem enquanto verdes, de mandá-los, com suas famílias, saírem, no tempo apropriado, à caça e à colheita de frutos silvestres e de mel, bem como no tempo da maturidade dos pinhões e frutos dos pinheiros, que duram do mês de março a junho, saírem a colhê-los (...).” (25)

O mesmo aspecto é referido quanto aos Kaingáng de Misiones, Argentina, que “após terem semeado seus campos, iam pescar ao longo dos tributários do Rio Paraná. Posteriormente iam para a Serra Central onde colhiam pinhões voltando após a seus campos para a colheita. Durante suas migrações caçavam e colhiam frutos e larvas na mata.” (26)

Na obtenção dos alimentos consideramos a colheita, a caça e a pesca, distinguindo os processos, as técnicas próprias, o ciclo anual e o aprovisionamento.

Os produtos de colheita podem ser definidos, entre os vegetais, pelo pinhão, certos tubérculos e raízes, a abóbora (curcubitáceas), os frutos silvestres, determinados cereais, etc., e entre os animais, pelas larvas e escaravelhos e o mel de abelha.

O pinhão, apontado por quase todos os autores como alimento básico do Kaingáng, era usado já por seus ancestrais Guaianá.

“A colheita dos frutos da araucária constituía o principal sustento de certas tribos, as quais sempre vagavam nos bosques destas coníferas. Os Pinaré, por exemplo, viviam grande parte do ano quase exclusivamente às expensas de ditas frutas.” (27)

“Os antigos só conheciam a caça e a pesca e a colheita de produtos vegetais espontâneos, principalmente pinhões.” (28)

A colheita do pinhão era feita antes das primeiras geadas de abril a junho ou de maio a julho, época em que no Planalto esses frutos estavam maduros; mas era feita antes que se abrissem as pinhas. Nesse trabalho, para o qual o grupo se distanciava, participavam homens e mulheres (29).

Para a colheita do pinhão os índios escalavam os pinheiros com um laço de cipó em volta dos pés e das costas, e um outro ao redor da árvore, podendo assim fazer resistência sobre o tronco da mesma. Por movimentos alternados fazia a escalada da árvore como quem sobe uma escada, levando também consigo uma taquara para alcançar as pinhas. Estas ou o pinhão que cai ao solo eram recolhidos em cestas jacás pelas mulheres que as carregavam às costas, presas à testa por uma alça de embira (30).

Os Kaingáng fazem grandes provisões de pinhão para muitos meses, conservando-os por meio de um processo engenhoso de desidratação que consiste em “preparar jacás de taquara do tamanho apropriado para conduzirem às costas; depois de cheios com pinhões, deitam-nos de mólho dentro d’água corrente por alguns dias, depois do que os estendem ao sol para secar bem. Feito isso, conduzem os jacás para seus ranchos, carregando-os às costas presos por uma alça de embira, e lá os estendem sobre jiraus de taquara, armados por cima do fogão, onde recebem fumaça; desse modo, conservam-se os frutos do pinheiro por muitos meses, sem se alterarem, e preparam com eles uma excelente farinha, substancial e saborosa.” (31)

Métraux (32) diz que as cestas ficavam hermeticamente fechadas e mergulhadas por um mês e meio na água.

Mabilde (33) nos traz um dado um pouco diferente: “as pinhas são reunidas pelas mulheres e por estas carregadas às costas em cestas para um lugar areento e úmido onde são enterradas para aí serem conservadas e guardadas para alimentação nos meses em que os pinheiros não têm frutos.”

Segundo Hensel (34), a provisão está muito aquém da produção. No tocante ao mesmo assunto, temos que: “Do mesmo modo que muitos índios que se familiarizaram com a agricultura em épocas recentes, por intermédio de alguma outra tribo, os velhos Kaingáng eram imprevidentes e consumiam suas colheitas à medida que as mesmas amadureciam sem nada guardarem para os meses futuros de pobreza. Por outro lado, Horta Barboza (1913, pág. 34) (a) declara que para os Kaingáng do Paraná o milho era tão importante (...) como o trigo para os europeus.” (35)

Outros vegetais que recolhem são a medula da palmeira pindo, o butiá e também o miolo dessa palmeira que fornece excelente palmito (36), assim como grande variedade de frutos (37).

“Os Coroados nada plantam no meio dos sertões de matas onde vivem, não obstante gostarem muito de milho verde, batata doce, abóbora e amendoins ou mendubi, que tudo comem assado no borralho. Não é raro ver esses indígenas selvagens percorrerem muitas léguas de caminho até encontrar alguma roça com essas plantas de algum morador da beira do mato para aí fartaram-se e roubarem grande porção para levar consigo para o alojamento, e assim pouparem o consumo do pinhão, sendo as mulheres sempre as que trazem às costas para o alojamento o fruto do roubo.” (38)

A colheita do mel é feita da seguinte forma: “Quando a colmeia se acha em um dos galhos da árvore, os Coroados sobem à árvore e ali, sentados no galho, com paciência, abrem com suas cunhas de pedras silicosas um buraco quadrado, bastante grande, para poderem introduzir o braço e com a mão extrair da abelheira a cera e o mel, que depositam em cestos forrados com cera daquelas abelhas.

“Quando porém, a abelheira se acha no tronco da árvore e em altura que não possam alcançar, levantam com quatro varas compridas que fincam no chão um andaime ao redor da árvore. Ligam com cipós as quatro varas e com varas curtas formam os seus andaimes (...).” (39)

Segundo Métraux (40) a técnica para alcançar o camoatim é a mesma usada para colher os pinhões e para roubar ninho de pássaros.

Serrano (41), diz que os atuais Kaingáng comem a larva da taquara e preparam com ela uma graxa branquicenta.

A caça, que pode ser considerada como alimento secundário, abrange mamíferos de pequeno porte, de fácil apreensão, animais de porte regular como a anta ou tapir (*Tapirus americanus* Briss), o veado, o pecari ou porco do mato, etc., e os mais variados tipos de aves.

A caça mesmo assim absorve relativamente muito tempo do grupo, pois “os Kaingáng passam uma grande parte de seu tempo caçando sozinhos ou em pequenos grupos.” (42)

A caça é praticada dentro de certas normas e envolta em algumas superstições e tabus. Se os Kaingáng do Rio Grande do Sul possuíam tabus de caça como os Kaingáng de São Paulo não ficou claro (43).

Os Guaianá do Rio Uruguai (Caaró e afins) praticavam a caça coletiva denominada *chacu* e descrita pelo Padre Mastrilli (b) em carta anual de 1626 da seguinte forma: “Junta-se um grupo de índios, dividem-se de maneira a formar um círculo de duas ou três léguas de extensão; depois vão direto como linhas ao centro, ficando a caça encerrada no meio, sem que alguma possa escapar.” (44)

Serrano completa esta informação, dizendo que “os animais se concentravam assim em reduzido círculo e nele os caçadores armados de flechas e porretes sacrificavam as peças que mais interessavam.” (45)

Aspecto semelhante nos relata Hensel (46) sobre a caça ao jaguar, que, quando velho, não trepa nas árvores e por isso constitui grande perigo para os caçadores. Para caçá-lo, “os índios só o atacam quando se acham presentes em maior número. Então eles se aproximam do animal o mais possível, colocados em semicírculo, e atiram ao mesmo tempo suas flechas. O jaguar que, se for alvejado por uma só flecha, infalivelmente se lança sobre o atirador, neste caso fica tão indeciso que, em vez de lançar-se sobre seus inimigos, permanece sentado e procura afastar as numerosas flechas, esforçando-se por arrancá-las; entretanto, é atingido por segunda e terceira salvas e geralmente sucumbe sem ter feito mal aos caçadores. Certamente os índios também caçam veados e cutias (*Dasyprocta aguti*), porém não consomem a carne destes animais provavelmente por motivos religiosos.”

Sobre a caça da anta ou tapir e do pecarí ou porco do mato, consta que: “As antas são conduzidas pelos cães e sempre se refugiam na água, porém os índios são tão ligeiros que não raras vezes as precedem e as aguardam à margem do rio.

“A mesma agilidade eles desenvolvem na caça aos pecaris.” (47)

Outras vezes, a caça é feita ao acaso, ou, quando um tapir costuma passar pelo mesmo sítio, os Coroados constroem, numa curva do caminho, uma armadilha semelhante à que usam para a caça de aves e matam o animal a flechadas. “Da mesma forma caçam os demais mamíferos, pois os Coroados não são caçadores de recorrer os bosques em busca de caça. Cuidam e reservam suas flechas para a defesa.” (48)

“Um bando inteiro participa duma caçada aos pecaris. Velhos e moços, precedidos pelos cachorros, tentam dirigir os animais na direção dos caçadores que os abatem com flechas.” (49)

Tinham no cão um auxiliar da caça, hábito, ao que parece, generalizado depois de 1912, e que se tornou indispensável para alguns grupos.

“Para desenvolverem o sentido olfativo de seus cachorros os índios os expõem à fumaça da pele queimada da caça que desejam apanhar. Nunca lhes dão os ossos de animais de caça para roerem, tomando grandes precauções para garantirem a integridade física da caça.” (50)

Aves - A caça de aves parece a mais rendosa e mais econômica em razão dos meios usados; pode ser representada pelos mais variados tipos de pássaros, pelos papagaios e pombas do mato. Embora usem a flecha para aves com tipos especiais, a técnica difere em relação à outra caça. Não armam alçapões como os brancos; utilizam outras armadilhas. Para caçar os papagaios, que preferem certas árvores onde repousam à noite em grandes bandos, os índios constroem uma espécie de choupana disfarçada com ramos da mesma árvore. “Nesse posto os Coroados se ocultam quando estão vigiando e também para caçar papagaio. Para este último tomam uma taquara de grossura regular, cortando-lhe a parte mais delgada de maneira a formar uma vara que vá do centro do posto de observação à copa do pinheiro. Com outra mais fina e um pouco mais comprida que a primeira, cortada ao meio,

fazem em sua extremidade uma espécie de armadilha ou laço, ao qual atam uma cesta com pinhões descascados, de cor branca, para que contraste com o verde da folhagem e chame a atenção dos papagaios.

“O caçador corre a taquara do laço até ao extremo da rama, enquanto que os demais Coroados, que se encontram debaixo da árvore, espantam com pedradas aos demais papagaios que estão assentados nas demais árvores, os quais, atraídos pelos pinhões, vão assentar-se no pinheiro vigia, procurando comê-los. Então o caçador puxa para si a taquara rachada, ficando assim os papagaios presos pelos pés e recolhe a armadilha para dentro do rancho (...). Faz a manobra com tanta destreza que não afugenta aos demais papagaios que se haviam assentado no mesmo ramo. Repete a operação até recolher a todos.

“À medida que vai recolhendo os papagaios lhes torce o pescoço e os atira ao solo, de onde são recolhidos pelos demais Coroados.” (51)

Para Métraux, o chamariz seria um papagaio domesticado, enquanto que, para as pombas, costumavam usar milho. A técnica parece também ser idêntica para a captura de pássaros (52).

Costumam comer essa caça depenada e assada (53).

Pesca - O peixe, de que gostam bastante, integra a dieta Kaingáng, ainda que sejam pescadores muito atrasados (54).

“A pesca com anzol é desconhecida pelos selvagens Coroados e por isso não me consta que tenham outros meios de apanhar peixe, ao qual aliás não dão apreço algum.” (55)

Segundo Vieira dos Santos (56), século XX, “a pesca é por meio do envenenamento do peixe, colocando a casca socada da Maria-Preta (árvore frondosa), na água; o peixe vem à tona, donde é retirado.”

“Também na pesca sabem manejar a flecha com grande habilidade.” (57)

Métraux descreve a pesca da seguinte forma: “Caçam os peixes com dardos e flechas, limpam-nos com uma haste bidentada, ou pegam-nos com as mãos nas partes rasas quando os cardumes sobem os rios para a desova. Também capturam-nos com as mãos em pequenos lagos formados por enchentes, os quais são por eles secados. (Horta Barbosa, 1913, págs. 32-33) (c). Os Kaingáng de Misiones bloqueavam os pequenos córregos com barragens de pedra em formato de “V”. Nas aberturas construíam uma plataforma sobre a qual colocavam uma grande esteira dobrada e amarrada em uma das extremidades, de modo a formar um enorme saco.” (58)

Costumam comer o peixe assado; também fazem provisão, o que conseguem “assando-o numa grade de madeira e então acondicionando-o numa plataforma dentro das cabanas.” (59)

Sobre a criação de animais domésticos, raríssimas são as referências, constatando-se para a época moderna a criação apenas para subsistência e, ao que parece, muito rudimentar.

Entre os animais domésticos criados com essa finalidade, pode-se mencionar a criação de porcos e galinhas no Posto de Nonoai (60) e no Inhacorá onde vivem ao ar livre (61).

Vieira dos Santos (62) é incisivo ao informar que o Kaingáng gosta muito da criação do suíno e do eqüino; não gosta do bovino nem lhe come a carne. "Há alunos na Escola deste P.I., que não comeriam nem o feijão se fosse preparado com carne de vaca."

Fischer (63), referindo aspectos da administração do Posto do Inhacorá, diz que a criação de suínos em grande escala já existe, o que possibilitará uma maior distribuição da carne que de momento é mais ou menos escassa, sendo suprida pela caça, pela carne de galinha ou porco da criação particular do Kaingáng do Posto.

O Kaingáng cria o cão ao qual é muito dedicado, encontrando nele um ótimo auxiliar para a caça mas, em oposição, não gosta do gato. Com finalidade comercial cria o muar, que é vendido logo que dê comércio. (64)

Pelos quadros do S.P.I., 1945, 1946 (65), a criação de animais entre os Kaingáng aldeados tomará maior vulto, tendo dupla função; não só melhorará a dieta como será fonte de incremento para a própria criação, agricultura e melhoria geral dos Postos. Os referidos quadros, além de mencionarem especificamente bovinos, eqüinos, suínos, ovinos, caprinos, jumentos e muares, registram em diversos postos a criação de aves diversas e abelhas.

O conhecimento da agricultura é também no grupo bastante rudimentar, daí porque melhor seria qualificá-lo de "cultivador, horticultor ou, ainda, praticamente de uma agricultura incipiente."

Entre as informações sobre antigos Guaianá, temos a afirmativa de que "eram rudimentarmente agricultores plantando especialmente milho e mandioca" (66), assim como os Caaró e afins entre os quais "porém parece que algumas parcialidades não semeavam nada. Do cacique e feiticeiro Niezu dizem alguns documentos jesuíticos que tinha tantas chácaras como mulheres, e suas mulheres chegavam a vinte." (67) Dos tupi de Azara, informa-se que "viviam agrupados em aldeias e eram agricultores." (68) Gay (69) nos diz que alimentavam-se de algumas plantações. Alguns cultivavam amendoim, milho, abóboras e feijão.

"Quando entraram em contato com o mundo civilizado, os Kaingáng em oposição aos Xoklém - já se dedicavam à lavoura, cultivando o milho e outros vegetais úteis. Habitando de preferência zonas abertas, revestidas de campo, tinham naturalmente maior facilidade no amanho da terra do que os Xoklém, que viviam no interior das matas, onde se alimentavam da caça e frutos silvestres." (70)

Comparando-os com grupos de Santa Catarina, como os chamados Xoklém, Botocudos ou Aweikoma, igualmente lhes caberia a designação de agricultores, os quais recordam também essa prática à semelhança de "todos os outros grupos Kaingáng"; segundo Métraux, "os antigos Guaianá, ancestrais dos modernos Kaingáng, são descritos como agricultores relativamente

sedentários, embora nossas fontes salientem a importância da caça em sua economia. Da mesma forma acontecia com os Kaingáng no fim do século XIX. Todos os seus grupos cultivavam o milho (variedade vermelha, branca e violeta), abóbora e feijão (uma variedade branca) mas talvez dependessem dessas colheitas menos que seus vizinhos Guarani.” (71)

O incremento agrícola, se assim o podemos denominar, parece ter-se dado a partir da tentativa de aldeamentos pelos missionários e pelos postos do S.P.I., aspecto que se pode destacar especialmente no Toldo do Inhacorá, através do informe de Fischer (72): “planta-se milho, feijão, mandioca, arroz, trigo e soja. As colheitas na média são boas.”

Quanto à técnica de cultivo, raríssimos são os dados e pode ser definida como técnica de coivara. Os dados que possuímos, referentes aos Kaingáng de Misiones, podem ilustrar essa forma de plantio:

“Os Kaingáng da região de San Pedro (Misiones), observados por Ambrosetti (1895, pág. 337) (d), abriam seus campos em terrenos cobertos com bambus ou mata esparsa. Quebravam as pequenas árvores com clava ou com a mão. Quando as árvores abatidas secavam, queimavam-nas e esperava-se até o início da estação chuvosa para semear. As mulheres plantavam as sementes com paus de furar o solo; também faziam a colheita levando para casa o produto. Os homens tomam conta de todo o trabalho agrícola na reserva de Palmas (PR).” (73)

O aproveitamento dos recursos naturais, antes referidos, não implica unicamente a sua exploração por apropriação in natura, mas ao contrário, em muitos casos, é necessário um processo de manipulação do produto natural ou matéria-prima; disso resulta um trabalho difícil e às vezes bastante interessante em razão das técnicas, dos recursos empregados e da própria habilidade de quem os executa.

Esse aspecto se resume no fabrico de fios para tecelagem, de cordas como acessórios para a confecção de armas e outros utensílios ou para necessidades várias; na cestaria, da qual são exímios artistas; na confecção de esteiras, chapéus, ventarolas que usam também como recurso de transação comercial, e no fabrico de utensílios domésticos, destacando-se a cerâmica para determinada época e parcialidades. É justo ressaltar a engenhosidade criativa desses índios, ante a limitação de recursos e do seu grau de primitividade.

Nesse artesanato se pode notar a divisão sexual do trabalho.

Vários autores, e já quanto ao século XVIII, definem a **indústria** do antigo Guaianá apenas como de fabricação das armas, grosseiras telas de caraguatá, de tecidos de fibra de urtiga e cestos de palha que empregavam na colheita de frutos, mel silvestre, etc., além da transformação de certos grãos e mandioca em farinha (74). Não consta que tenham sido ceramistas (75).

Na época moderna, sua indústria é reduzida (no todo do Inhacorá) ao fabrico de “esteiras e cestinhas, que fazem muito bem em pequena quantidade, de junco.” (76) Os trançados, no Inhacorá constituem um recurso econômico (77). Vieira dos Santos (78), em informação recente, para o grupo de Nonoai, limita suas habilidades à confecção de trabalhos de taquara: cestas, chapéus, peneiras e ventarolas; não trabalham com tecidos de fibras nem cerâmica e os seus trabalhos são bem mais grosseiros que os de Guarani.

Cordoaria e tecelagem - A cordoaria, como um elemento do passado, continua na época moderna. Com a corda de espessura variável de acordo com a utilização, amarram suas flechas, confeccionam seus arcos, suas tangas, etc. Em geral a corda é feita de fibras de urtiga, como a usada no vestuário entre os antigos Guaianá (79), ou de fibras de Tucum (*Astrocaryum tucum*) (80).

Rambo (81) refere ainda, para a época moderna, além da fibra de urtigão, também citada por Vieira dos Santos (82), a fibra da figueira do mato (*Urostigma subtripplinervum* Mart.). A cordoaria, também usada no vestuário, é confeccionada de fios de casca de philodendron, palmeira ou pêlo de pecarí (83).

A tecelagem, ao contrário do que diz Vieira dos Santos (84), para os Kaingáng de Nonoai, é referida para o vestuário entre os antigos Guaianá (século XVIII); era empregada na confecção do “saiote curto ou manta”, usada pelas mulheres e na camiseta para os homens, tecidas também pelas mulheres (85). Segundo Teschauer (86), a tecelagem com fibra de urtiga era também no século XIX uma das ocupações do lazer feminino. Como referência ao hábito da tecelagem pela mulher, no uso doméstico, recordamos o aspecto pitoresco que lembra a lenda grega, conforme citação de L. Figueiredo (87) transcrita no capítulo VIII.

A tecelagem, segundo Métraux (88), é manual, e às vezes, feita num tear simples e apresenta um desenho em zigzag de cor preta, que cobre a superfície em diagonal. Os fios usados são feitos pelas mulheres, com a fibra de urtiga brava (*bromelia*). A colheita das folhas, que constituem a matéria-prima, é feita pelas mulheres, que costumam proteger as mãos cobrindo-as com couro. Cortadas pela base e privadas dos espinhos, as folhas são amassadas dentro d'água; depois de secar são desfiadas e as fibras são enroladas em fios com a palma da mão sobre a coxa. Posteriormente os fios são acondicionados em meadas, mergulhados e fervidos numa mistura de água e cinza e, por fim, lavados cuidadosamente. Para obterem um fio mais branco e flexível, são às vezes conservadas em água corrente. De quando em vez parte do fio é tingido com casca de catiguá.

Trabalhos de taquara - Os utensílios e objetos feitos com taquara e similares, como esteiras, chapéus, cestas e peneiras, são de grande utilidade na vida indígena; a esteira, usada na divisão interna da cabana, foi também usada como mortalha, pois “os antigos enterravam os mortos envolvidos numa esteira.” (89)

A variedade de cestas que fabricam é grande e está condicionada à sua utilização; apresentam variedade no trançado, que é bastante aperfeiçoado entre eles. A matéria-prima básica é a casca da taquara (*Merostachys* sp), sendo o cipó usado como elemento auxiliar, de reforço, ou como material para cestinhas de brinquedo (90); segundo Mabilde (91), são geralmente feitos com o chamado cipó São João; usam também a cana fina de crisciúma, que fendem ao meio.

A técnica do trançado é simples. “Quase sempre os elementos se trançam paralelos e perpendiculares à base. Em alguns casos a direção é oblíqua” (92), ou, segundo Vieira dos Santos (93), “O trançado varia do mais primitivo ao mais aperfeiçoado por eles. Assim encontramos o trançado de 1 a 1, 3 a 3 e alternado, a fim de ornamentar a obra, de 1, 3 e 4 passando as linhas de horizontal para o vertical e com isto conseguem fazer um quadrado e triângulo.”

A forma geral dos cestos segundo Mabilde (94) é a de um cone truncado e a técnica de fabricação é semelhante à nossa, variando, entretanto, de acordo com a sua utilização; “os que servem para carregar às costas o pinhão ou outra qualquer fruta que colhem têm, em geral, dois palmos e meio de altura, dois palmos de diâmetro na boca e às vezes menos de um palmo de diâmetro no fundo. Por baixo botam uma espécie de tirante, feito com uma tira de Imbé (*Philodendron imbé*) da largura de duas polegadas. Esta tira é presa com outra tira, também de imbé, na altura da boca do cesto, e esta última tira, envolvendo o cesto com várias voltas, todas presas ao tirante, conserva o cesto na posição vertical de modo a ir fechar o tirante a dois palmos acima da boca do cesto, e aí forma uma espécie de alça, que passa pela testa quando o cesto está às costas, à imitação dos mexicanos quando carregam às costas os potes com água.

“Os cestos em que guardam as frutas em seus ranchos têm a mesma forma, porém são de menores dimensões e raras vezes excedem um palmo e meio de altura, outro tanto de diâmetro na boca e um palmo de diâmetro no fundo.

“Os cestos em que carregam água são um pouco mais estreitos do que estes últimos, no fundo, e para poderem servir ao transporte de água, são forrados interiormente, depois de feitos, com uma camada de cera das abelhas do mato com a espessura de um oitavo de polegada, de modo a ficar o cesto impermeável e impedir a água de sair. A estes cestos botam uma alça de imbé que lhes dá a forma de um balde; e para que, ao transportar água, com o peso do líquido o cesto não se deforme, colocam atravessado na boca do cesto e no lugar da alça um pedaço de pau circular, seguro de ambos os lados com tiras de imbé, a fim de impedir que os lados se aproximem e para que o cesto conserve a sua forma circular na boca. Nestes mesmos cestos assim forrados carregam o mel das abelhas do mato, de que os Coroados são mui apaixonados.”

Usam também, para carregar a terra, num cerimonial de sepultamento, “uma espécie de cabaz (feito de taquara e cipó), de pequenas dimensões, pouco maior que uma quarta de alqueire.” (95)

No século XX, para os cestos, conforme Rambo (96), “as formas mais comuns são as planas, retangulares, medindo 30 x 30 x 10cm, ou menores, com alça dupla finamente trançada e reforçada com costura de fibra. Parece-nos, porém, que tal forma não é original, pois até o nome de cesta lhe é atribuído pelos índios.

“Outra forma é a de base quadrada e corpo redondo, com boca reforçada por um arco de madeira e tampa de encaixe. Nos exemplares pequenos deste tipo, geralmente feitos para vender, a tampa muitas vezes é trançada em grade.

“O tipo mais original é o das cestas completamente redondas, de bojo dilatado e boca estreita, lembrando perfeitamente as panelas dos Jês antigos. Costumam cobri-las internamente com cera do mato, utilizando-as como balde para mel.

“As cestas sempre apresentam bonitos desenhos coloridos.”

Os chapéus constituem as suas melhores obras; são trançados de taquara, o que executam fazendo uma tira em trança de 2 a 3 cms. de largura com o comprimento necessário para o tamanho do chapéu que desejam.

“As linhas apresentadas pela trança são transversais em relação ao longo da tira trançada e paralelas entre si. Preparado o comprimento necessário para um chapéu, ele é começado numa extremidade da tira, enrodilhando-se em espiral, mas prendendo as bordas da fita entre si com a fibra de urtigão, e assim se vai dando a forma até alcançar o termo final do chapéu.” (97)

Presentemente (novembro de 1972 - visita pessoal), observamos que os trabalhos de taquara e fibras vegetais continuam como pequeno artesanato feminino, tanto para consumo interno como para pequeno comércio, especialmente para atendimento dos turistas. Os chapéus, as artísticas cestinhas, as ventarolas e representações de objetos de uso doméstico atuais são uma característica especial nos postos de Guarita e Nonoai. A cestaria maior, de taquara, é mais explorada pelos Guarani (nos mesmos postos) os quais também fabricam arcos, flechas e colares, etc., com a mesma finalidade.

O trabalho, como ação no sentido da obtenção de algum proveito, é exercido, dentro do conceito grupal, isto é, somente no sentido de satisfação de suas necessidades de subsistência. “Não se podendo ocupar com a roça iam à caça e à pesca ou se alugavam aos ervateiros para a preparação do mate; vendiam seus cestos, suas urupemas (...), seus chapéus de palha que fabricavam com muita arte. Com o rendimento do trabalho se vestiam e proviam a outras necessidades (...)” (98) Mesmo assim se pode ressaltar uma grande atividade com distribuição de tarefas inerentes ao sexo, à idade e às circunstâncias. Essas tarefas, como ficou dito antes, às vezes se constituem num elemento para transação por troca ou comércio.

Quer parecer-nos, pois, que a idéia que se tem de um índio “indolente e pouco dado ao trabalho” (99) está condicionada ao conceito valorativo índio-trabalho e a um preconceito do branco em relação à própria forma de

trabalho. A característica de trabalho se pode apreciar no índio reduzido das Missões ou aldeado em postos indígenas. A forma de trabalho, exercida pelo civilizado, representa para o índio uma coisa aviltante, que só convém a escravos e mulheres (100). “Já para defender e guardar sua liberdade, como dizem, não se devem sujeitar ao trabalho.” (101) Essa sujeição ao trabalho constante e inteligente, para conseguirem abundância de víveres, foi, segundo Teschauer (102), uma das maiores dificuldades das reduções como o fora já nas reduções antigas. Entretanto, diz o autor, que, se alguém “entrar em seus ranchos, ordinariamente encontrará toda a família reunida, uns estendidos no chão, outros assando pinhões ou milho e outros refazendo arcos ou flechas e redes, que é ocupação principal dos varões quando não andam caçando, ou pescando. As mulheres são mais laboriosas; elas provêem toda a família de alimentos e das demais coisas de primeira necessidade”, além de se ocuparem com a tecelagem.

O trabalho do índio aldeado pode apreciar-se nos mais diferentes setores e praticamente em todos os Postos, se bem que, como é logicamente admissível, dentro de uma determinada imposição. Tratando-se de uma cultura praticamente de subsistência, impossível é salientar os especialistas; todas as necessidades básicas ou primárias são resolvidas mediante a ação do grupo. Grande parte de suas atividades pudemos apreciar no aproveitamento dos recursos naturais.

Nos Postos indígenas a lei de proteção ao índio previa a obrigatoriedade do trabalho “conforme a qual, todos os Kaingáng adultos masculinos estão obrigados ao trabalho sob a direção dos funcionários da administração”, obrigação válida também para as mulheres, que podem ser dispensadas em caso de terem filhos pequenos (103). “Visto que os homens são obrigados a trabalhar nas plantações comuns, pertence às mulheres, ao lado dos trabalhos caseiros e do cuidado das crianças, de também cuidarem de plantações pequenas, particulares. Apesar disso ainda dispõem de tempo para trançar cestos, peneiras e esteiras e outros objetos que mais tarde serão vendidos. As mulheres são quase todas operosas e aplicadas, além de serem bem comportadas.” (104)

“A prestação de trabalho é feita em conformidade aos planos e diretivas do administrador e abrange pequenas tarefas lavoureiras e domésticas, como corte de mato, preparação de roças, cultivo da terra, sementeira de plantações, limpeza das roças, execução de colheitas, construção de estradas e pontes, conservação das máquinas e instrumentos agrícolas, cuidado do gado e dos cavalos; para as mulheres em especial, trabalho culinário nas cozinhas comunitárias, fazer lenha e outros trabalhos mais. Muitos dos indígenas são bem jeitosos, também têm certa compreensão técnica, manejando com habilidade e conscienciosamente o trator e a debulhadeira. Outros não ultrapassam o manejo simples da foice, do machado e da enxada. Trabalham sob a vigilância dos seus chefes indígenas, no verão a começar mais ou menos uma hora depois do nascer do sol até pouco antes do pôr do sol com uma pausa de três horas ao meio-dia. No inverno esta pausa é consideravelmente mais curta. Praticamente,

no verão como no inverno vem a ser um tempo de trabalho como é normal na pequena lavoura; em nenhum caso a capacidade de trabalho dos indígenas é explorada abusivamente; pelo contrário, às vezes quer parecer que as exigências poderiam ser aumentadas ainda, sem o menor prejuízo para os índios.” (105)

Tratamos aqui da distribuição de tarefas, sem entrar em maiores detalhes, mas ressaltamos as contradições entre autores. A distribuição de tarefas é feita basicamente a partir do sexo, havendo, entretanto, uma certa mobilidade; a transposição do trabalho da mulher para o homem, em determinadas ocasiões, é considerada aviltante para o sexo como tal e, por isso mesmo usada como uma forma de castigo, conforme podemos ver no texto de Mabilde (106) e Serrano (107) transcritos parcialmente no cap. VI.

Em princípio, são tarefas masculinas, entre outras, a defesa para a garantia do grupo, a guerra, o provisionamento de caça, o preparo da terra para o plantio, a colheita de espécies mais difíceis, como o pinhão, a construção da casa, o abate de paus para lenha. Cabem às mulheres todas as tarefas atinentes à vida doméstica no sentido da criação dos filhos, do preparo dos alimentos, da provisão de determinados alimentos pela colheita, da provisão da água e lenha, da manufatura de cestos, esteiras, da fibra da urtiga brava, da cerâmica (referência para os Kaingáng de Misiones), bem como ainda do plantio e colheita, do auxílio na guerra, do transporte dos filhos, trastes e produtos da colheita. O homem deve ficar livre para poder zelar pela garantia do grupo, ficando, pois, ao encargo da mulher quase toda a atividade grupal, atividade que pode, entretanto, ser dividida também de acordo com a idade e posição social no grupo.

Sobre os Kaingáng mencionados por Teschauer, século XIX, em relação aos aldeados de Vieira dos Santos, consta: “Quando mudam as habitações são as mulheres que levam os trastes e em cima as crianças, enquanto os homens não levam senão seus arcos, umas flechas e também uma lança. Sem dúvida, passando por um terreno inimigo, este uso é bem justificado, para o homem estar sempre pronto para defender a família. Daí o costume escrupulosamente observado que o homem sempre fica na frente e a mulher na retaguarda, a fim de que possa mais facilmente fugir para casa em assalto imprevisto; pela mesma razão observam a ordem inversa voltando para casa. Esta última querem observar os homens, quando fora de perigo, para sempre poder vigiar as mulheres.” (108)

“É ela quem conduz toda a carga para o marido, quase sempre em cesto, suspenso por uma embira chata, presa à testa (...) e quando tem filho pequeno este ainda vai de sobrecarga (...). O homem só carrega a flecha e o arco.” (109)

Os filhos são sempre carregados às costas, pelas mulheres, numa rede feita de tiras de cascas. (110) Também nas festas, compete às mulheres o transporte dos mantimentos necessários assim como cuidar dos fogos que acendem entre os vários ranchos (111).

Segundo determinado autor (112) a colheita de alguns alimentos pode ser feita pelos homens - "O alimento têm de procurá-lo eles mesmos, e se reduz a milho, feijão, frutas silvestres e peixes. Os homens moços estavam justamente ausentes pelos matos à procura de frutinhas e de um cipó com que envenenam estupidamente a água dos rios para a matança de peixes em grande escala."

Geralmente os homens preparam a caça que abatem, mas cabe às mulheres a preparação dos alimentos e "triturarem o milho com pesados pilões de madeira, dentro de almofarizes cilíndricos, também de madeira, os quais às vezes são tão grandes que conseguem acomodar três pessoas ao mesmo tempo, sendo demasiado pesados para serem removidos." (113)

O trabalho agrícola ocupava tanto a homens como mulheres; mesmo entre os Kaingáng de San Pedro (Misiones), observados por Ambrosetti (1895, pág. 337) (e), praticava-se, na técnica de coivara, o trabalho diferencial. Aos homens cabia o preparo da terra e às mulheres o plantio e a colheita (114).

Entre os Kaingáng do Rio Grande do Sul, o trabalho do plantio de cereais bem como o fabrico da erva-mate cabiam aos homens, parecendo ser de colaboração o trabalho das mulheres (115).

Na época moderna, especialmente entre os Kaingáng do Inhacorá, o trabalho agrícola contava também com a contribuição das mulheres.

A colheita de determinados frutos, especialmente do pinhão, é um trabalho de participação conjunta homem-mulher, conforme foi dito, ainda que Hensel o atribua às mulheres: "Elas trepam aos troncos altos e sem ramos destas árvores, ligando seus pés por meio duma trepadeira ou corda, da dimensão de um passo largo mais ou menos, e além disso enlaçam o tronco da árvore com um longo pedaço da corda que elas seguram com as mãos em ambas extremidades." (116)

Entre os Kaingáng descritos por Mabilde (117) a colheita dos pinhões era feita pelos Coroados, que subiam aos pinheiros e desprendiam as pinhas que caíam ao chão. Daí eram recolhidas pelas mulheres que as transportavam para o rancho.

"Os homens apenas trepam às árvores para derribarem os frutos, quando estes por si mesmos não caem ao chão." (118)

SISTEMA DE TROCA

Um aspecto que poderia caracterizar muito bem o grupo Kaingáng é o fato de que o produto resultante da propriedade coletiva, isto é, o produto da colheita e da caça, não constituem elemento comerciável. Os elementos passíveis de troca são os da propriedade particular resultantes do trabalho criativo, noutras palavras, do resultado da exploração de determinados recursos naturais (pequeno artesanato), do plantio e da criação em níveis de subsistência.

Ainda que sejam raros os dados ao nosso alcance, podemos notar uma transação à base da troca em espécie para os períodos mais afastados e até ao contato com o branco, quando se estabelece, paralelamente àquele, um pequeno comércio de valor monetário.

Não temos dados concretos que mencionem uma transação ou comércio entre grupos indígenas, além de que “As suas relações com as tribos vizinhas são bastante frouxas e desinteressadas e isto em referência às tribos do mesmo Kaingáng e com o Guarani, ainda pior, mantém a inimizade tradicional.” (119)

A preocupação no sentido de transação ou comércio parece mais palpável no relacionamento índio-branco. Acreditamos que, mesmo para o Kaingáng aldeado, não se possa falar em comércio, porque parece não existir uma conotação valorativa material mas, antes, um desejo de posse, alheado de outros aspectos fundamentais, como se depreende dos seguintes textos:

“Tendo o autor, Mabilde, dado uma faca a um Coroado, este a trocou com outro pela mulher. Este Coroado lhe manifestou que se o autor lhe desse outra faca lhe emprestaria a mulher (de uns 35 anos) até o dia seguinte.” (120)

“Entregues, continuamente à caça e à pescaria, como indústrias primitivas, poucos desses índios se aplicam à lavoura, e quando o fazem vendem as plantações antes da colheita e tornam-se depois importunos à população laboriosa, pedindo-lhe sementes logo que se aproxima o tempo de nova plantação.” (121)

Válida também é a informação de Teschauer (122) ao apontar os resultados das missões de Nonoai, quando nos fala nas atividades exercidas pelos Kaingáng que se alugavam aos ervateiros ou vendiam os produtos de seu pequeno artesanato.

A troca é, segundo Vieira dos Santos (123), século XX, o meio mais usual entre os Kaingáng. Vendem seus produtos por preço insignificante, devido à ignorância das coisas de mercancia. Frequentemente na época atual, trocam abóbora, milho, frutas, obras de taquara por erva de chimarrão:

“O comércio dos índios Kaingáng com os civilizados, deve dizer-se, melhor, é feito sempre em troca - a obra de taquara por erva-mate, sal, fumo e tecidos para roupa que gastam pouca, porque em seus trabalhos de mato se conservam despidos (...).”

Nota-se, entretanto, e em crescimento, um certo interesse pelo comércio. “São contrários ao luar, contudo criam-no para vender logo que dê comércio.” (124)

“As relações com os civilizados a que exprobam com o nome de português, são apenas com interesse comercial e cercadas de desconfiança e precaução. Não vendem nada fiado nem executam qualquer trabalho para receber depois; as vendas são à vista e as encomendas ou trabalho só são aceitos quando pagos adiantados. Mas acontece que, recebida a importância, eles não voltam mais, com raras exceções. O índio tem suas razões para tomar essa atitude, pois que, constantemente, está sendo envolvido em logros pelos

civilizados; ainda não há dois anos, este P.I. (Nonoai) teve que aplicar o dispositivo do Artigo 7, do Decreto nº. 5484 de 27-6-1928, em um negociante que comprou uma mula de um índio por Cr\$ 21,00 (vinte e um cruzeiros); e eram freqüentes os casos dessa natureza, como o de conservar o índio trabalhando em troca de bebidas alcoólicas e comida.” (125)

O conceito valorativo do comércio, na forma por nós usada, também é expresso por Fischer (126) no tocante aos índios modernos do Inhacorá; o autor salienta, porém, a não assimilação consciente do valor monetário. O dinheiro parece apenas ser um instrumento auxiliar na satisfação de seus desejos momentâneos.

DIREITO DE PROPRIEDADE

No grupo Kaingáng, caracterizado pela economia de subsistência, como ficou dito, o direito de propriedade no sentido de usufruto se refere quase exclusivamente à terra para a colheita, à caça e ao plantio. Pode-se, contudo, distinguir uma propriedade coletiva e uma propriedade particular de bens imóveis e de bens móveis com pequenas ressalvas. A propriedade coletiva usufrutuária refere-se ao território para a colheita de determinados tipos e para a caça; a propriedade particular dos bens imóveis diz respeito ao território para o plantio, enquanto que a propriedade particular de bens móveis abarca os objetos de uso pessoal.

Entre os antigos Guaianá o território destinado à colheita e à caça era livre; as cinco ou seis cabanas que compunham a comunidade eram dispostas de modo que fosse suficiente o espaço para caçar e pescar (127).

Segundo Mabilde (128), consoante já afirmamos, a colheita de grande variedade de frutas podia ser feita indistintamente em qualquer lugar do mato e por qualquer indivíduo, mas havia restrição para o fruto da araucária, que era a colheita mais importante do Kaingáng e do qual faziam provisão. A cada tribo subordinada com o seu chefe, era designada pelo chefe principal uma área do pinheiral onde podia livremente fazer a colheita do pinhão. A extensão do território era proporcional ao número de indivíduos componentes de cada tribo. A divisa de um território para o outro era marcada nos troncos dos pinheiros por sinais de aproximadamente dois palmos de comprimento formados por linhas em várias posições; os sinais eram gravados numa altura de 8 a 10 palmos do chão; às vezes os sinais constituíam a marca particular do cacique subordinado, que a usava pintada em suas flechas e num tamanho proporcional à arma. O autor descreve essas marcas feitas com machado de pedra ou de ferro como “uma linha quebrada em ziguezague simples, ora em ziguezagues duplos encruzados um à direita outro à esquerda, umas vezes em ziguezagues que apenas se tocam à direita e à esquerda, outras vezes com a forma de um X mui fechado, outras ainda em quadrilongo, ou com duas linhas paralelas e distantes quatro polegadas uma da outra; umas vezes essas linhas paralelas são unidas no centro por uma linha transversal de 3 a 4 polegadas formando um H, outras vezes as linhas tomam a

forma angular de um V e são muitas, formando ângulos paralelos com a abertura voltada para o mesmo sentido, ora para cima, ora para baixo e até o número de 8 ângulos.

“O território do pinheiral compreendido entre dois marcos assim assinalados pertence exclusivamente à tribo que nele se estabeleceu e permanece por ordem do cacique principal. Nesse território é que os indivíduos dessa tribo devem apanhar o pinhão para o seu sustento. A invasão de uma tribo no território da outra para colheita de pinhão é motivo de uma guerra de extermínio em que todas as mais tribos se coligam contra a invasora (...).”

O direito de propriedade extrapola para um comunitarismo acentuado, no tocante ao consumo dos alimentos. “Entre os indivíduos da mesma tribo existia verdadeiro comunismo. Nenhum comia ou bebia, sem repartir com os demais. Pelo contrário, quando alguém estava com fome, considerava tudo quanto poderia matá-la como propriedade, também estando em casa alheia. Propriedade de bens imóveis lhes era tão desconhecida como aos antigos Guaianá. E se lhes tivessem perguntado de quem era o território em que habitavam esta pergunta ter-lhes-ia sido tão singular e ininteligível, como se lhes perguntassem de quem era o espaço do céu ou a atmosfera que os rodeava.” (129)

Esse espírito comunitário se reveste de características distintas entre os Coroados da horda de Doble, descritos por Schaden (130) e onde o Cacique Doble, de poder quase absoluto, não interferia de modo sensível na vida econômica da horda. “Cada família entregava-se à colheita e à caça por conta própria. Também nas viagens pelas povoações civilizadas as famílias consumiam cada uma por si o produto de sua mendicância. **O comunismo** que existe em outras tribos não vigorava entre esses Kaingáng. Se alguém dava a um deles um pão inteiro na expectativa de que o repartisse com os companheiros, verificava, ao contrário, que o felizardo seguia o seu caminho, ao passo que os irmãos-de-tribo continuavam a pedinchar. De outro lado, repartiam fraternalmente a carne dos animais de porte, que, aliás, era obtida por meio de caçadas em comum. Nessas ocasiões, também se podiam fartar as pessoas civilizadas que viviam como cativas entre Kaingáng bravios e que em geral se deviam contentar com as sobras deixadas pelos índios.”

Há, entretanto, um direito de propriedade respeitado por todos no tocante à terra de plantio, sendo livres, porém, os territórios de caça e pesca.

“A obra, a planta ou qualquer trabalho é da propriedade exclusiva do que fez ou possui e se diz proprietário de determinada região de terra onde costuma trabalhar. (...) Há a propriedade hereditária, mas o herdeiro é sempre o filho mais velho.” (131)

O mesmo espírito comunitário do passado se pode observar para o presente, no Toldo de Nonoai onde ele se sobrepõe a outros valores: “Haja, embora, o direito exclusivo da propriedade, mas, quando uma família possui milho, porcos, etc., e outra ou outras estão mal de alimentos, reúnem-se àquelas e comem tudo quanto há, sem que a possuidora tenha um gesto de recusa. Ele pouco pensa ou nada pensa no futuro.” (132)

Também entre os grupos modernos, “o lavrador de um campo é reconhecido como seu dono exclusivo; se morrer antes da colheita, as plantas são destruídas.” (133) Isso vem comprovar o direito ao usufruto da terra.

Entre os índios mais recentes, aldeados no Inhacorá, a terra é demarcada pelo Posto. Nela podem levantar seu ranchinho e fazer uma plantação individual. “Os rendimentos dessas plantações particulares lhes facultam os recursos financeiros, que muitas vezes não são nada insignificantes, dos quais precisam para satisfazer as suas pequenas necessidades pessoais.” (134)

Para o Kaingáng moderno de Nonoai (século XX), “o direito de propriedade é exclusivamente individual, até mesmo em relação aos objetos das crianças ou das mulheres; só se retira uma coisa de uma criança quando esta consinta, e, caso ainda não esteja em idade de resolver **sim** ou **não**, é consultada a mãe da mesma.” (135)

SISTEMA DE CONSUMO

Não temos elementos para sequer esboçar um sistema de consumo na sociedade em estudo.

No tocante à alimentação, a situação é clara: “Consumiam suas colheitas à medida que as mesmas amadureciam, sem nada guardarem para os meses de pobreza.” (136) “Não fazem provisões mas retiram da roça o que é preciso para o consumo cotidiano.” (137)

Alguns aspectos, entretanto, nos levam a pensar numa racionalização em torno de uma organizada economia doméstica; entre os antigos Guaianá, estudados por Serrano, a situação assim se esboça:

“A caça se fazia racionalmente. Quando uma tribo caçava em um campo havia o cuidado de não exterminar todos os animais deixando para a procriação; no ano seguinte não se caçava no mesmo campo (...). Sem dúvida, como no Peru, deixariam as fêmeas prenhes e os animais jovens, estando isto de acordo com as referências de Lozano ao dizer que deixavam caça para a procriação.

“A estas medidas de previsão acrescenta-se que os Guaianá conservavam frutos para as más épocas do ano (...).” (138)

A racionalização em torno de determinados tipos de cereais resultantes de pequeno plantio é também expressa pela atitude dos caciques com o objetivo de conseguirem a maturidade dos mesmos (139); quanto ao pinhão, do qual faziam provisão, a situação é a relativa ao século XIX conforme se pode apreciar através de Mabilde (140).

Para a época atual, e especialmente para o Toldo do Inhacorá, Fischer (141) faz referência à distribuição experimental de gêneros alimentícios à base de uma dieta prescrita pelo Posto, bem como da distribuição de tecidos para a confecção de roupas pelos próprios índios. Da mesma forma, noutros Postos há uma tentativa de organização no sentido de um consumo racional não só dos gêneros de alimentação, mas de todos os outros bens necessários.

ABASTECIMENTO DO KAIKANG

ALIMENTOS ESPONTÂNEOS

ÉPOCA	colheita		vegetal	animal	pesca	caça		outros recursos															
	frutos	sementes				tubérculos raízes	palmito	Medula de palmeira	Mel	larvas	nos rios	no mar (?)	Mamíferos	aves	outros	sal	pimenta	outros	água	infusão	beb. fer- mentadas	outros	erva- mate
XVII/XVIII	X	X	X	-	X	X	X	?	X	X	-	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
XIX	X	X	X	X	?	X	X	X	?	X	X	X	X	X	?	X	X	X	X	X	X	X	X
XX	X	X	X	X	-	X	?	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X

ALIMENTOS DE DOMESTICAÇÃO

ÉPOCA	vegetais						animais							
	milho	amendoim	feijão	mandioca	batata	abóbora	outros	galiná- ceos	aves	outros	bovinos	suínos	outros	mamíferos
XVI/XVIII	X	X	X	X	-	X	-	-		-	-	-	-	
XIX	X	X	X	X	?	X	?	-		X	X	X	X	
XX	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X	

Quanto aos outros setores da organização econômica Kaingáng, alguns aspectos são passíveis de observação no decorrer do trabalho, de modo especial, os aspectos ligados à cultura material.

Os dados principais reunidos neste capítulo foram organizados em quadros para se poder mais rapidamente ter uma visão de conjunto (142).

BIBLIOGRAFIA

1. Gay 1863:59
2. Serrano 1936:42
3. Fischer 1959:18
4. Métraux 1963 I:457
5. Serrano 1936:61
6. Serrano 1957:168
Rambo 1947:82-83
Mabilde 1899:131-134
7. Vieira dos Santos 1949:6
8. Métraux 1943 I:457-458
9. Mabilde 1899:143
10. Métraux 1963 I:456-457
Mabilde 1899:144-145
11. Kozeritz 1884 in 1957 VII:190
12. Serrano 1957:167
13. Vieira dos Santos 1949:12
14. Fischer 1959:9-10
15. Mabilde 1897:154
16. Serrano 1957:178
17. Vieira dos Santos 1949:6-7
18. Mabilde 1899:147-148
19. F. W. 1913:90
20. Métraux 1963 I:458 e 468
21. Serrano 1957:170
Rambo 1947:84
22. Mabilde 1897:154
23. Serrano 1936:60
24. Vieira dos Santos 1949:5-6
25. Castro s.d. in 1957 VII:204
26. Métraux 1963 I:452
27. Serrano 1936:44
28. Rambo 1947:82
29. Mabilde 1899:141
30. Castro s.d. in 1957 VII:204
Mabilde 1899:141
Hensel 1928:71
31. Castro s.d. in 1957 VII:204
32. Métraux 1963 I:453
33. Mabilde 1899:141
34. Hensel 1928:71
35. Métraux 1963 I:450-451
36. Castro s.d. in 1957 VII:204
37. Mabilde 1899:141-142
38. Mabilde 1899:144
39. Mabilde 1866 Ms nota 14
40. Métraux 1963 I:451
41. Serrano 1936:43
42. Métraux 1963 I:451
43. Métraux 1963 I:451-452
44. Serrano 1936:55
45. Serrano 1936:44
46. Hensel 1928:73
47. Hensel 1928:72-73
48. Serrano 1957:169-170
49. Métraux 1963 I:451
50. Métraux 1963 I:451
51. Serrano 1957:169
52. Métraux 1963 I:451
53. Serrano 1957:179
54. Métraux 1963 I:452
55. Mabilde 1899:141
56. Vieira dos Santos 1949:6
57. Laytano 1956 VI:204
58. Métraux 1963 I:452
59. Métraux 1963 I:452
60. Vieira dos Santos 1949:7-8
61. Fischer 1959:19
62. Vieira dos Santos 1949:8
63. Fischer 1959:20
64. Vieira dos Santos 1949:8
65. S. P. I. 1945-1946 in 1957 VIII:
66. Serrano 1936:43

67. Serrano 1936:55
68. Serrano 1936:60
69. Gay 1863:54-59
70. Schaden 1963:84
71. Métraux 1963 I:450-451
72. Fischer 1959:8-19
73. Métraux 1963 I:451
74. Serrano 1936:60
75. Serrano 1936:45
76. Jaeger 1933 in 1957 VIII:57
77. Fischer 1959:6
78. Vieira dos Santos 1949:7
79. Serrano 1936:41
80. Mabilde 1899:132
81. Rambo 1947:82-83
82. Vieira dos Santos 1949:6
83. Métraux 1963 I:456-458
84. Vieira dos Santos 1949:7
85. Serrano 1936:41-60
86. Teschauer 1929:297
87. Figueiredo in 1957 VIII:55
88. Métraux 1963 I:457-458
89. Rambo 1947:84
90. Rambo 1947:83
91. Mabilde 1899:144
92. Rambo 1947:83
93. Vieira dos Santos 1949:7
94. Mabilde 1899:144-145
95. Mabilde 1897:165
96. Rambo 1947:83
97. Vieira dos Santos 1949:7
98. Teschauer 1929:318
99. Serrano 1957:165
100. Teschauer 1929:283
101. Teschauer 1929:349
102. Teschauer 1929:297 ou 352
103. Fischer 1959:31
104. Fischer 1959:16
105. Fischer 1959:31
106. Mabilde 1897:160-161
107. Serrano 1957:176
108. Teschauer 1929:355-356
109. Vieira dos Santos 1949:5
110. Métraux 1963 I:457
111. Mabilde 1899:125
112. Jaeger 1933 in 1957 VIII:56
113. Métraux 1963 I:452-453
114. Métraux 1963 I:450
115. Homem de Mello 1867 in 1957 VII:182
116. Hensel 1928:71-72
117. Mabilde 1899:141
118. Mabilde 1897:154
119. Vieira dos Santos 1949:8
120. Serrano 1957:164
121. Figueira de Mello 1872 in 1957 VII:185
122. Teschauer 1929:318
123. Vieira dos Santos 1949:5 e 8
124. Vieira dos Santos 1949:8
125. Vieira dos Santos 1949:8
126. Fischer 1959:13
127. Métraux 1963 I:453
128. Mabilde 1899:141-144
129. Teschauer 1929:354-355
130. Schaden 1963:73
131. Vieira dos Santos 1949:9
132. Vieira dos Santos 1949:9
133. Métraux 1963 I:451
134. Fischer 1959:31
135. Vieira dos Santos:1949:9
136. Métraux 1963 I:450-451
137. Rambo 1947:82
138. Serrano 1936:44
139. Métraux 1963 I:451
140. Mabilde 1899:141
141. Fischer 1959:20
142. Basile Becker 1973:55-57

a - **Horta Barboza, Luiz Bueno**

1913 - **A pacificação dos Caingangs paulistas; hábitos, costumes e instituições desses índios.** Rio de Janeiro.

b - **Blanco, José Maria**

1929 - **Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque Gonzales de la Santa Cruz, Alonso Rodriguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús. Mártires del Caaró e Ijuhi.** Buenos Aires.

c - **Horta Barboza, Luiz Bueno**

- Como a.

d - **Ambrosetti, Juan Bautista**

1895 - **Los indios Kaingangues de San Pedro (Misiones) con un vocabulário ... Rev. Jardín Zool., vol. 11, ent. 10: 305-387.**

e - **Ambrosetti, Juan Bautista**

- Como d.

CAPÍTULO X

ASPECTOS DA CULTURA MATERIAL

ALIMENTAÇÃO. VESTUÁRIO E ADORNO. HABITAÇÃO E AMBIENTE COMUNAL. VIAGENS. TRANSPORTES E COMUNICAÇÃO. UTENSÍLIOS E ARMAS. CERÂMICA E FOGO.

ALIMENTAÇÃO

O alimento do Kaingáng pode-se considerar variado; está representado pelos três reinos naturais. Entre os alimentos animais registramos a carne de diversos tipos, obtida pela caça, pela pesca ou pela colheita (larvas e insetos), e o mel de abelha silvestre; entre os vegetais temos grande variedade de frutos e raízes silvestres resultantes da colheita, e também os produtos provenientes do plantio incipiente da mandioca, da abóbora, do milho, etc. Complementam sua dieta as bebidas fermentadas ou não que eles mesmos preparam, o fumo e os narcóticos. A respeito destes últimos nos diz Serrano (1): “Não encontrei referências de que os Guaianá tenham empregado o fumo, porém os achados já abundantes de cachimbos em seu antigo território e a circunstância de que no idioma de seus atuais descendentes exista palavra própria para designá-lo faz pensar que seu uso é muito antigo entre eles. (Em Kaingáng o tabaco se chama Kafei-grin, de Kafei - rama e grin - festa baile).

“O pó de erva-mate era empregado por feiticeiros como narcótico. Absorviam este pó pelo nariz e entravam assim em estado de transe.”

No que concerne ao século XVIII as informações nos dizem que “O principal alimento dos Guaianá consistia nos produtos da caça e colheita de frutos silvestres. Eram rudimentarmente agricultores, plantando especialmente milho e mandioca.” (2)

O mesmo Serrano (3) refere esses alimentos para as parcialidade Caaró e afins, mencionando para o Tupi de Azara a recoleção de frutos em cestos, a produção do hidromel e a transformação do milho e da mandioca em farinha, com a qual faziam um pão que chamavam “êmi” (4).

Gay (5) informa, talvez para a mesma época, que a alimentação desses índios constava da caça que matavam com flechas não envenenadas, do mel de abelha do mato, seu principal sustento, e do produto de alguma plantação.

No século XIX a alimentação não muda em sua essência, mas possivelmente se diversifica pela maior variedade, pelo preparo e pela elaboração de novos subprodutos. Tinham no pinhão o seu alimento principal (6), cujo consumo excessivo, era a causa de uma enfermidade cutânea que afeta o grupo (7).

A dieta vegetal é enriquecida pelo milho verde que apreciam muito, pela abóbora, batata-doce, amendoim, que comem assado ao borralho, e que é resultante da pilhagem, conforme referência de Mabilde (8).

Comem o pinhão de várias formas; segundo Métraux (9) “A sopa é feita de pinhões descascados, mastigados, postos de molho e triturados. São, também, assados com casca nas brasas; a massa de farinha de pinhão pode também ser amassada para permitir o preparo de pequenos pães, que são cozidos nas cinzas.”

O mesmo autor informa sobre o preparo do milho e da medula da palmeira: “As mulheres trituram o milho com pesados pilões de madeira, dentro de almofarizes cilíndricos, também de madeira, os quais às vezes são tão grandes que conseguem acomodar três pessoas ao mesmo tempo, sendo demasiado pesados para serem movidos (...). Também possuem almofarizes menores com os quais usam pilões de pedra. A farinha de milho é preparada como um pirão ou então é convertida numa massa farinhenta e assada em cinzas. As espigas de milho são freqüentemente mergulhadas em água até fermentarem, então convertidas em uma massa da qual fazem pães, adicionando saliva, pães esses que são cozidos em cinzas.

“A medula da palmeira pindo é triturada num almofariz, peneirada e assada numa panela, da mesma forma que a farinha de mandioca.” (10)

Parece bastante acentuado o consumo do mel silvestre ou de pau que costumam recolher em cestos cobertos de cera (11); é usado puro ou de mistura com água quente, que fervem levando-a ao fogo em gomos de taquaruçu.

Além do pinhão e na falta deste, apreciavam o palmito (*Euterpe edulis* Mart.), bem como grande variedade de frutos, como bacupari (*Platonia insignis* Arruda), araçá (*Psytica Martius*), banana-do-mato, guabiroba (*Eugenia depauperata*), cereja-do-mato, umbu, cincho, etc., que comiam como complementação da dieta ou simplesmente por gosto e diversão (12).

A pesca e a caça parecem ter um papel secundário na dieta Kaingáng, em oposição aos vegetais: “A caça é para eles um alimento tanto mais secundário quanto são pouco apaixonados de caçar, à exceção de papagaios com os quais não estragam as suas flechas, como acontece com a caça de maior vulto tal como anta, porco do mato, etc. em que geralmente quebram pontas de flechas que muito lhes custa fabricar. Por este motivo só procuram a caça desta última classe quando a fome a isso os obriga. Suas caçadas, salvo caso de necessidade, são quase sempre provocadas pelo acaso, isto é, quando esses animais passam casualmente nas proximidades de seus alojamentos. Quando o acaso lhes depara ocasião de matar alguma anta ou porco do mato, preparam esses animais para comer assando-os sem lhes tirar os intestinos.” (13)

“As aves comem-nas assadas, tirando-lhes antes as penas, enquanto que aos mamíferos somente tiram o pêlo por meio do fogo.” (14)

Embora as mulheres participem da maior parte da preparação dos alimentos, com o produto da caça, especialmente em comum, não acontece o mesmo; é o homem quem a prepara, sendo o produto da caça repartido fraternalmente, já que a abateram em sociedade (15).

A caça, que só comem assada, com as mãos e aos pedaços é preparada, em síntese, de três maneira mais ou menos semelhantes: “Os Kaingáng geralmente preparam o animal após terem-no carneado, e então assam-no ao fogo ou sobre uma grade de madeira, de formato retangular.” (16)

O fogão de barro, segundo o mesmo autor, serve para assar pedaços de carne, por exemplo de tapir; este, por sua descrição, nos parece ser o mesmo forno terrestre, assim mencionado por Mabilde (17):

“Como o animal deve ser assado inteiro, fazem para esse mister uma cova circular no chão com uma profundidade de dois palmos e meio (0,55 m.) e com cinco e meio a seis palmos (1,21 m a 1,32 m) de diâmetro. O fundo da cova e os lados desta são forrados ou guarnecidos com pedras, colocadas umas sobre as outras até a altura da boca da mesma cova. Dentro dessa cova assim preparada, que lhes faz o ofício de um forno, acendem um fogo com lenha, e quando as pedras dos lados e do fundo estão bem quentes, tiram da cova os restos de lenha não queimada e o borralho que fica espalhado para os lados. Isto feito, deitam na cova o corpo do animal inteiro, e até com o cabelo, sem lhe tirar as tripas, e logo o cobrem com ramos verdes para conservar o calor. Quando a carne do animal está bastante assada por um lado viram o animal sobre o outro lado e assim o conservam até reconhecer que a carne está assada. Terminada a operação, tiram o assado da cova para esfriá-lo e depois comê-lo.”

Essa mesma técnica é mencionada por Rambo (18) como referência para os “antigos”.

Uma terceira maneira de preparar o assado consiste em “Colocar uns pedaços de carne sobre folhas de árvores escolhidas especialmente e colocadas umas ao lado das outras; em seguida ajuntam um círculo de pedras da mesma altura, fazem outra cobertura de folhas, fechando-o em seguida todo com pedras. O forno, formado assim, é fechado com terra umedecida e amassada. Por cima de tudo se faz um fogo sustentado por algum tempo. Depois se afasta o fogo, abre-se o forno improvisado já menos quente e tira-se um assado suculento. Grandes cobras do mato também são preparadas deste modo.

“Em tais ocasiões também os prisioneiros, que em outras ocasiões eram os últimos para comer, podiam fartar-se completamente.” (19)

O peixe costumam comê-lo assado; também fazem provisão de peixe, assando-o numa grade de madeira e acondicionando-o numa plataforma dentro das cabanas (20).

As informações relativas ao século XX revelam também uma dieta bastante completa e constituída pela caça, pesca e algum cultivo, mais acentuado, quando o grupo se torna relativamente sedentário. A pesca parece também adquirir maior consistência em seu consumo, haja vista a divisão do Toldo do Guarita que resultou no atual Inhacorá, em razão da

extraordinária piscosidade do rio do mesmo nome (21). A satisfação da dieta não era problemática no Toldo do Inhacorá: “A caça e a pesca garantiam que sempre houvesse bastante comida, além disso, no mato havia diversas frutas em abundância e a necessidade de comida vegetal podia ser satisfeita sem dificuldade com os rendimentos da agricultura modesta.” (22)

Parecem, entretanto, ter abandonado o hábito do moqueio; Vieira dos Santos (23) faz referências à existência de um forno de moquear, que não lhe mostraram, assim como à preferência em comerem a carne meio arruinada.

“Apreciam muito o coró da taquara e palmeira e usam ainda os brotos da mandioca brava e a raiz de uma variedade de caraguatá dos pântanos.”

Generalizando, Métraux (24) informa uma dieta similar para o Kaingáng, a qual era complementada com grande número de frutos silvestres, como a jaboticaba, pitanga, ariticum, abacaxi, caraguatá, ressaltando como alimentos apreciados e, portanto, especiais o mel, as larvas de abelhas e especialmente do escaravelho tambu encontrado com certa facilidade nos troncos caídos de bambus e palmeiras. Afirma que entre os antigos as cobras e lagartos também integravam a dieta como variedades. Costumam comer as larvas assadas às brasas em pequenos espetos feitos com varinhas (25). Conforme o mesmo Métraux, a dieta era bastante diversificada face à transformação dos produtos naturais (alguns de cultivo próprio) em subprodutos, como o milho transformado em farinha, consumida, como pirão ou como uma espécie de torta, bem como pães assados à cinza; da medula farinhenta da palmeira pindo e da raiz da mandioca obtinham uma farinha que comiam de várias formas; do pinhão, que integrava sua dieta assado ou cozido, também conseguiram determinados subprodutos que consumiam como sopa, tortas, pães, etc. Acrescente-se ainda o sal, que era desconhecido pelos antigos mas substituído por grãos de pimenta malagueta (26).

A dieta do Kaingáng atual, conclui-se, é mais ou menos idêntica à do passado. Existe, entretanto, uma variação maior no regime alimentar decorrente do incentivo agropecuário sobre os postos indígenas, hoje sob controle da FUNAI; essa variação pode ser exemplificada pelo resultante do plantio de milho, feijão, batatas, etc, em maior escala, e da criação de suínos, aves, etc.

Esses produtos, todavia não são aprovencionados, tirando-se da roça diariamente o necessário para a satisfação alimentar. Costumam comer o milho verde ou transformado em farinha, (quando maduro), como sopa ou pirão ou simplesmente torrado; comem a batata-doce assada (27).

O consumo de alimentos tem também a função de interação social, porque em seus bailes e festas são comuns os assados de leitão e galinha ao espeto, que preparam ricamente; em seu lazer diário corre o chimarrão, à beira do fogo, acompanhado de milho. “E comem o milho seco torrado - entô - debulhado nas brasas donde vão retirando de grão em grão com uma lâmina de taquara em tenaz - kapen - que, com uma manejozinho rápido, jogam o grão na outra mão e, também com a mesma agilidade, num fecho e abre a fim de livrá-lo da cinza aderente, é impulsionando, de distância de 30 cm. mais ou menos,

à boca. E a mulher se ocupa a socar no pilão o milho assim torrado para o “pixé” (farinha) e da parte grossa fazem quirera “pixé-fuih”. Hoje consomem boa parte de suas colheitas de milho no fabrico do “pixé”.” (28)

O uso de líquidos é comum, quer como complementação à satisfação das necessidades fisiológicas, quer como mera satisfação, quer também como elemento de interação social, e, ainda, como medicamento. Registre-se, pois, o uso de bebidas naturais como água, em infusões como chimarrão ou chás e as bebidas fermentadas ou alcoólicas. Estas últimas, salvo raras exceções, podem ser conotadas como bebidas cerimoniais de caráter distintivo; são usadas para o culto simplesmente religioso ou ligado aos seus mortos, bem como ainda para festividades sociais (casamentos, bailes, comemorações festivas de caçadas ou feitos de armas, etc.) e sem grande variedade temporal. No presente, contudo, podemos registrar o uso desordenado do álcool.

O consumo da bebida fermentada, hidromel, que é uma mistura de água e mel, vem do século XVIII. O “kiki”, também fermentado, de grãos de milho ou pinhão, é muito apreciado pelos modernos Guaianá (29).

A água, já referida linhas acima, está presente também no século XIX; tomam-na como o chá (?) ou chimarrão ou misturada com uma certa erva macerada que as mulheres tomam no período menstrual (30).

Também como bebida fermentada, é conhecida na mesma época, a que elaboram com os frutos das palmeiras buriti e juçara, mas que não usavam em suas festas (31). Parece que a única bebida alcoólica usada, raramente, era a “chicha” (32), o que vem ao encontro da informação de Vieira dos Santos (33), que diz ser o Kaingáng muito taciturno e pouco expansivo até em festas e acontecendo tomar bebida alcoólica apenas canta uma enrolada na língua indígena. Entretanto, após o contato com o branco, o índio enveredou para o alcoolismo, sendo bastante notório o consumo de cachaça pelos índios nos Toldos (34).

As bebidas fermentadas, entre as **bebidas cerimoniais**, têm destinação diferente e, como conseqüência, merecem também um preparo especial. Numa festividade de culto aos mortos, por ocasião do translado dos ossos, no século XIX, diz Hensel (35): “(...) Estas festas resultam em brutais orgias, pois os índios sabem preparar uma bebida inebriante feita de grãos de milho mastigados pelas mulheres e por estas cuspidos num grande tacho. A massa mastigada, devido à saliva que a acompanha, fermenta rapidamente; diz-se que a sua ação embriagante é muito forte.”

Sobre a mesma época numa festividade que, ao que tudo indica, se refere à celebração de feitos d’armas, temos detalhe interessante a respeito da bebida como tal e do seu preparo: “No dia destinado à festa todas as tribos subordinadas reúnem-se no lugar onde o cacique principal tem o seu rancho. Os homens trazem consigo seus arcos, flechas, varapáus, que colocam nas proximidades, bem ao alcance das suas mãos. As mulheres trazem os necessários mantimentos, e uma vez chegadas acendem fogos ao redor do rancho do cacique e entre os outros ranchos.

“Geralmente, com antecedência, derribam alguns jerivazeiros (Cocos gerivá), dos quais extraem um líquido com o qual preparam um licor que bebem. Para isso, depois de tiradas as folhas ou palmas aos jerivazeiros deitam-nos sobre dois cepos de pau ou sobre pedras, uma no lado da ponta, que deve ficar mais alto e outra no lado do pé, que deve ficar mais baixo, estando assim em uma posição inclinada.

“Feito isso arranjam um fogo por baixo do jerivazeiro e na extremidade que está mais alta. Depois gradualmente vão estendendo aquele fogo para o lado inferior até chegar ao seu extremo. O calor destes fogos faz sair do jerivazeiro um líquido que se desprende pelo lado inferior, e que os Coroados recolhem nas espatas que envolvem os cachos de flores e frutos das mesmas palmeiras. Este líquido é o licor predileto dos Coroados.

“Enquanto se faz a extração deste licor, — operação que ocupa um indivíduo para cada palmeira — todos os restantes indivíduos das tribos conservam-se ao redor dos fogos, comendo e palestrando sobre o assunto da festa.

“Logo que o licor está pronto e que nada mais goteja dos troncos de jerivá (o que geralmente sucede ao fim de 6 horas de trabalho), começam todos os Coroados a cantar, misturando a estes cantos gritos que vão num crescendo tal que acabam em verdadeiro alarido, capaz de inspirar pavor.

“Alguns acrescentam ainda a estes gritos meneios e contorções de corpo por tal modo ridículos, grotescos e apalhaçados que provocam o riso e que acabam sempre por uma hilaridade geral dos presentes, que acompanham esta hilaridade com movimentos imitativos daqueles que a provocaram.

“Estas cenas que duram até o pôr do sol, somente são interrompidas por instantes quando se passa de mão em mão o gomo ou canuco de taquara que contém o licor, que é bebido por todos a começar sempre pelo cacique principal, ou então quando tratam de comer.” (36)

Segundo Rambo (37), século XX, que descreve um cerimonial religioso semelhante à Missa, presidido pelo Cuiem e denominado com o mesmo nome da erva usada para o ritual, temos: “Usam-se velas de cera silvestre e uma bebida de mel misturada com a tal erva (infelizmente não pudemos vê-la). Esta bebida se prepara numa grande gamela de cabriúva (*Myrocarpus frondosus* Fr. All) com dimensões várias, atingindo às vezes 10 pés de comprimento. Enche-se o recipiente com mel, ajuntam-se ervas e tapa-se tudo, até o momento da missa. Entre velas de cera e diversas cerimônias, o “cuiem” instrui o povo sobre o que deve fazer ou deixar de fazer (...).”

Métraux (38), citando Baldus (1935, pág. 52) (a) nos fala sobre ‘veingréinyá’, culto dedicado aos mortos, no qual o uso de bebidas fermentadas se faz presente e são elaboradas no próprio local do culto. O preparo de bebida se orienta por determinadas normas como se pode ver no capítulo XII, quando tratamos do culto relacionado com os mortos.

É ainda Métraux (39) quem nos informa sobre outra bebida Kaingáng, sem, todavia, especificar sua função, mas dá a maneira como a elaboram: “Os Kaingáng preparam bebidas com milho, batata-doce, pinhões, mel e o fruto de várias espécies de palmeiras, especialmente a buriti (*Mauritia vinifera*) e a juçara (esp. *Euterpe*). O milho é levemente assado sobre as cinzas, moído e fervido em grandes potes durante cerca de uma noite. No dia seguinte, parte da massa é mastigada, e então fervida novamente com o restante. Um pouco antes da festa o líquido é transferido para uma grande tina feita de um tronco de árvore e enterrada no solo até a metade. O licor é aquecido por uma fogueira acesa em torno da tina, ou por pedras ou cacos de vasos jogados dentro da tina. Durante dois ou três dias de fermentação, os homens dançam em volta da cerveja, cantando e agitando seus maracás, e golpeando o solo com os cilindros que possuem para tal mister. (Koenigswald 1908, pág. 45) (b) distingue três espécies de cerveja: Coyafá, feita de farinha de milho, fermentada naturalmente; quequi (kiki) preparada com milho e mel e goyakupri, feita com milho mastigado. A cerveja é freqüentemente misturada com mel.”

Na época atual, segundo Fischer (40), as cerimônias fúnebres são consumadas com a ingestão de bebidas alcoólicas (cachaça), pois sem cachaça não somos capazes de chorar; a cachaça também está presente nos cerimoniais de casamentos quando bebem bastante, sem, entretanto, chegarem aos excessos da embriaguez, bem como em outras festividades no toldo.

A satisfação alimentar do Kaingáng, tanto em relação a líquidos como a sólidos, parece não estar condicionada a uma regulamentação horária, mas sim à simples satisfação das necessidades fisiológicas. Quando a fome os ataca, nem mesmo a propriedade particular dos bens de consumo (produto de colheita, caça ou pesca) é respeitada: “com simplicidade pegam em qualquer comestível para matar a fome como se todos os frutos da terra fossem comuns” (41).

Tenha-se em conta, porém, a afirmação de que o Kaingáng é sóbrio ao comer e somente em ocasião de caça de animais maiores e feitas em sociedade, é que o produto dessa caçada é repartido fraternalmente e até mesmo entre os prisioneiros, que se podem fartar completamente (42).

O formalismo no tocante ao comer parece não estar ligado propriamente à função fisiológica, mas antes à função social, como se observa nas festas que realizam e nos cerimoniais de culto aos mortos, como veremos a seu tempo.

VESTUÁRIO E ADORNO

A vestimenta do Kaingáng, dentro do conceito do grupo, parece desempenhar funções de resguardo, diferenciação de sexo, de status e de pudor. Completavam-na com algum adorno; os antigos pintavam o corpo de acordo com a metade à qual pertenciam. O corte do cabelo, característico dos homens, valeu-lhes o apelido de **Coroado**; praticavam a depilação de todas as partes pilosas do corpo.

Entre os antigos Guaianá, para os quais Serrano estabelece diferenças grupais ao que tudo indica, a vestimenta entre os homens era a nudez completa, mas alguns usavam uma camiseta que adquiriam, por troca, dos Guarani. As mulheres, pelo contrário, usavam uma manta feita por elas com fibras de urtiga ou caraguatá, cobrindo-se dos peitos até aos pés, deixando a descoberto os ombros e os braços. Completavam sua vestimenta com um manto também de fibra que lhes cobria a cabeça e os ombros.

“Os Guaianá — parece que nem todas as tribos — se faziam uma tonsura na parte superior do crânio, porém deixavam os cabelos compridos. Este costume foi pouco a pouco abandonado porém ainda conservado pelos velhos entre os últimos Kaingáng do Rio Grande do Sul.

“Os homens usavam adornos labiais, que consistiam, às vezes, em compridos tembetás de várias polegadas. Entre os Pinaré o uso do tembetá foi abandonado por indicação dos jesuítas, quando se evangelizaram por volta de 1633.

“Além deste distintivo varonil usavam um diadema de penas ajustado à testa.” (43)

Entre os Caaró e afins o hábito era a nudez completa. “Para a guerra se enfeitavam com adornos e penachos de penas. Os Caciques de Caaró usavam os cabelos compridos que trançavam para trás em sinal de regozijo.

“Niezú, que além de feiticeiro era cacique geral desta região, usava uma espécie de manto de penas que lhe cobria desde os ombros até a metade das pernas.” (44)

A vestimenta feminina entre os Tupi de Azara é descrita como um curto saio tecido com fibra de caraguatá; levavam como adorno uma multidão de colares feitos com fragmentos de moluscos; os homens, ainda que andassem inteiramente nus, usavam uma camiseta sem mangas feita da mesma fibra de caraguatá. Esses índios não usavam pinturas no corpo. Os homens cortavam o cabelo em forma de tonsura de frade, e o costume que tiveram de cobrir os cabelos com cera lhes valeu o nome de cerados; consta também terem usado o tembetá. As mulheres, por sua vez, cortavam o cabelo na altura dos ombros na parte de trás, continuando em escada pelos lados e terminando em franja que lhes cobria a metade da testa. A depilação das sobrancelhas era costume para os dois sexos (45).

Para os Kaiguá a vestimenta dos homens consistia numa pequena manta de peles que levavam às costas, enquanto que as mulheres usavam um saio que as cobria da cintura aos joelhos; era tecido com fibra de urtiga (46).

No século XIX a vestimenta como tal sofreu mais acentuadamente o impacto da civilização, modificando talvez o sentido de pudor e causando problemas à saúde; a nudez, porém, permanece ainda como característica do grupo: “Os Coroados andavam nus da cabeça aos pés tanto os homens como as mulheres” (47) e em todas as estações do ano.

“Entretanto, quando se dirigem à companhia dos brancos, são forçados a vestir-se. Então os homens vestem calças e camisa; as mulheres enrolam o corpo, dos quadris para baixo, com um pedaço de pano, de modo que parece terem um vestido, sobre os ombros, elas põem um pano menor, semelhante aos nossos lenços, de cujas quatro pontas juntam duas em nó sobre o peito que fica livre.” (48)

O vestuário, até recentemente, parece tolher-lhes os movimentos ao ponto de terem de livrar-se quase ou totalmente do mesmo para poderem agir (49), chegando essas roupas a constituir causa de moléstias, pois “os Coroados aldeados, já enroupados, se tornaram enfermos, sendo as primeiras doenças defluxões, constipações e dores reumáticas, seguindo-se-lhes febres e varíola que nunca conheceram em estado selvagem.” (50)

As mulheres, e especialmente as moças, sofrem por um certo sentimento de pudor facilmente perceptível pelo homem civilizado. “As mulheres coroadas sentem pudor por sua nudez completa.” (51)

A preocupação em cobrirem a sua nudez já se pode notar em meados do século através da informação sobre o trabalho das mulheres:

“O tempo que lhes sobra passam-no a tecer, sem outros instrumentos do que seus dedos, certos panos com os fios de uma urtiga brava, que os índios chamam de lurú, como nos informa o Pe. Villarrubia, mui próprios para xergas e de que se servem para cobrir-se a si e a seus filhos. Encontrei em Nonoai rapazes índios, vestidos com estes panos à maneira de palas. O mesmo padre (Villarrubia) conta que era a única roupa que usavam.

“Aproximadamente 40 anos mais tarde já usavam de vestidos regulares como de gente civilizada, ao menos quando se apresentavam a um viajante ou iam à vila de Nonoai.” (52)

As mulheres que amamentam parecem sentir menos esse pudor, deixando os seios à vista; “porém as moças sempre que se apresentam ou aparecem a estranhos, é com os peitos cobertos com as mãos. Colocam a mão direita sobre o peito esquerdo e a esquerda sobre o direito, de modo a terem os braços cruzados sobre os seios e conhece-se que é com algum embaraço ou acanhamento que retiram as mãos dos seios, quando é preciso agarrar algum objeto que lhes é oferecido. Entre si mesmos, isto é, mesmo em meio de Coroados somente tenho visto algumas vezes moças aparecerem com os peitos cobertos aos homens da sua tribo.” (53)

“Não obstante o costume de andarem nuas, as mulheres à vista de gente que não é da sua raça dão a perceber um certo sentimento de pudor, que é mais notável nas moças donzelas. Isto me faz supor que as mulheres dos Coroados não trazem tanga ou cousa equivalente, como as mulheres de várias outras nações indígenas, porque não sabem prepará-las ou fabricá-las com as matérias filamentosas e têxteis que as matas desta província produzem com grande abundância.

“O seguinte fato, que em resumo passo a narrar, talvez sirva para provar o que acabo de dizer: “Em uma das minhas excursões pelas matas da província (...) resolvi adiantar-me só e assim dirigir-me ao lugar por eles ocupado (...).

“Naquela ocasião eram as mulheres e principalmente as moças que se empenhavam em obter de nós as xergas de lã e as mantas de nossos arreios, que nos serviam de cama; e assim que tais objetos lhes eram dados, apressavam-se em colocá-los em redor da cintura para examinar seu tamanho e como as xergas e mantas eram demasiado grandes e compridas, faziam-nos entender por sinais que as cortássemos ao meio a fim de aproveitar cada manta a duas pessoas. Efetivamente, depois de cortadas aquelas xergas e mantas, todas as que podíamos dispensar, eram tomadas pelas mulheres e mais ainda pelas moças e colocadas na cintura, ao redor do corpo para cobrir a nudez, na parte inferior do corpo até a meia perna, amarrando-as com o primeiro cipó que encontravam à mão, e que no dia seguinte era substituído com tiras de Imbé (*Philodendron imbé*) que lhes serviam então de cinta.

“As mulheres e moças, assim cingidas com tanga, achavam-se muito menos vexadas e menos embaraçadas em nossa presença do que aquelas que não a tinham ao aparecer diante de nós; as que estavam completamente nuas procuravam sempre colocar-se atrás das outras, cuja nudez não era total.

“Este sentimento de pudor tive por várias vezes ocasião de ver confirmado mesmo com mulheres de várias outras tribos desta mesma nação Coroado. Principalmente depois que pude ter comigo um indígena desta espécie, já aldeado durante quatro anos (1850), que falava soavelmente a língua portuguesa e que me servia de intérprete, principalmente depois disto digo, pude questioná-los sobre muitos pontos e causas dos seus costumes em um período de cinco meses que passei em meio deles, e pude ter deste modo a confirmação do que conjeturava.” (54)

Os homens, ainda que andem nus, usam às vezes junto ao baixo-ventre e em roda dos quadris uma espécie de tanga, por eles fabricada.

A tanga, feita com cordões da grossura do barbante comum, de fibra de tucum (*Astrocaryum tucum*) ou de Urtiga Brava (*Urtica baccifera* ou *arborea*), é confeccionada da seguinte forma: “Com os ditos cordões fazem uma espécie de cinta fechada da largura de cinco a seis polegadas e procedendo do seguinte modo: Fincam no chão dois paus a uma distância tal que a cinta que for estendida dobrada entre os dois tenha a dimensão precisa para envolver aqueles paus, passando o cordão de um ao outro como se arruma o fio em uma bobina. Continuam assim até ter uma altura de fios, suficiente para a altura da tanga. Presas então as pontas para que o cordão não se desenrole, passam a fazer uma trama em três lugares diversos da cinta fechada formada por aqueles cordões. Com estas tramas os cordões são mantidos e fixados uns bem junto aos outros, mas sem poderem afastar-se e enredar-se. A trama é feita com o mesmo cordão e tem cada uma a largura de meia polegada. É um arranjo análogo àquele que se faz com as meadas de lã ou linha para não se embaraçarem. Quando esta trama está feita é que tiram a cinta dos paus que lhes serviam de forma.

“Destas cintas assim proeparadas, aliás com bastante arte, usam somente os homens para ocultar as partes sexuais.

“Para cingi-las, enfiam-na pelos pés, fazem-na subir pelos joelhos acima até o baixo-ventre, suspendem o pênis, encostando-o contra o ventre e assentam sobre ele a cinta de modo que não apareça mais do que a parte inferior dos testículos.” (55)

O mesmo aspecto é referido por Métraux (56) nos seguintes termos: “Os Kaingáng selvagens andam nus, com exceção de um cinto - geralmente uma meada de fios marrons brilhantes, de casca de *Philodendron*, ou de palmeira, trançada até formar uma corda - e um manto quadrado (*Kuru*), reservado para os dias frios (...). Esta vestimenta é passada sob o braço direito e presa ao ombro esquerdo, de modo que ambos os braços fiquem desimpedidos. As mulheres vestem uma saia curta feita de fibras de caraguatá firmada ao redor da cintura por um cinto largo, de casca tingida de um preto brilhante. Ambos os sexos amarram fitas ou cordéis de pelo de pecarí, ou cascas, ao redor de seus tornozelos. Alguns Kaingáng amarram o prepúcio e o colocam debaixo de seus cintos. Em ocasiões solenes, as mulheres Kaingáng que estavam em contato com as missões Guarani vestiam uma estreita camisa sem mangas (*tipoy*) feita de fibras de caraguatá. Koenigswald (1908 b, pág. 31) (b) reproduz um avental de penas que descreve como sendo uma vestimenta de mulher. Também consta que as mulheres Kaingáng usavam uma faixa feita de cascas, que passavam por entre as pernas e prendiam à cintura.”

Para os Kaingáng do Paraná, existe referência sobre o vestuário cerimonial, que consistia num longo capote de penas que os cobria da cabeça aos pés; sobre o mesmo, o autor faz a ressalva que poderia representar uma sobrevivência dos mantos de penas dos Guarani (57).

Nas poucas referências sobre o adorno surgem controvérsias; enquanto Teschauer (58), enfocando cenas de entretenimento indígena, menciona o adorno de penas de papagaio nas cabeças dos homens, Mabilde (59) é categórico ao dizer que, em razão da aversão natural que os Coroados têm ao trabalho, quase nada fabricam; e “também não usam objetos decorativos de espécie alguma, oferecendo assim notável contraste com várias outras nações de indígenas selvagens do norte deste Império, que usam e preparam objetos de enfeite muito admirados pela arte, paciência e gosto que preside ao respectivo fabrico.”

Métraux (60), por sua vez, menciona os enfeites de penas como comuns entre os Kaingáng, à exceção dos pequenos visores de penas curtas de tucano usadas ao redor da cabeça (pouco relatados pelas fontes escritas); o cacique exhibe um toucado em forma de leque preso à nuca, completando sua indumentária com longas borlas de penas presas aos braços e abaixo dos joelhos, conforme tentativa de representação de Debret (1941 (?)) – est. 11 e 12) (c).

Para as danças, os homens e as mulheres esparramavam penugem sobre suas cabeças; enfeitavam-se com colares de sementes, de dentes de animais, ossos de pássaros, garras e cascas, pendurando-os em volta dos ombros; davam maior importância aos colares feitos de dentes de macaco, de significação especial. Para os Kaingáng de Misiones e de Guarapuava, o autor menciona os colares e pequenos discos de conchas (*Orthalicus phogres*); alguns Kaingáng usavam colares que pesavam quase três quilos.

Neste século, como nos passados, são acentuadas as referências sobre o cuidado com o cabelo e pilosidade corporal. O corte habitual em forma de coroa é feito até mesmo nos prisioneiros e com pequenas diferenciações nas mulheres (61).

“Os índios Coroados têm os cabelos da cabeça muito pretos, finos, lisos e luzidios e mui abundantes; mas os cortam de maneira a figurar uma rodilha de cabelo enfiada numa cabeça calva. O cabelo é cortado como o de escova, horizontalmente à altura de meia testa; daí para cima deixam-no com uma largura perpendicular de quatro polegadas, mais ou menos, segundo as dimensões da cabeça do indivíduo, e é isto o que simula aquela rodilha, ficando o centro ou parte superior da cabeça desnudada e formando uma coroa numa extensão circular de mais de quatro polegadas de diâmetro. Esta circunstância fez que lhes fosse dado o nome de Coroados, que se tem conservado na história dos povos selvagens do Brasil.

“A operação do corte dos cabelos é feita com talos de taquaras bem maduras, que no ato de serem rachadas, apresentam uma quina mui cortante, devida à casca exterior dura e vidrada, e lhes serve perfeitamente de instrumento cortante. Depois que se povoaram as costas da Serra e parte dos sertões das nossas matas, os índios Coroados nas suas excursões e invasões têm roubado aos moradores desses lugares várias ferramentas de aço como facas e tesouras, com que hoje fazem a tonsura de seus cabelos.

“O alto ou centro da cabeça que fica pelado passa por uma outra operação menos trabalhosa, que consiste em arrancar à mão os cabelos que devem formar a parte despida da coroa. Da mesma forma arrancam todo o cabelo da barba, do púbis e finalmente de todas as outras partes do corpo, onde eles aparecem.

“As mulheres também imitam os homens arrancando os cabelos de todas as partes do corpo. Nelas, porém, difere um pouco o modo de cortar os cabelos da cabeça. Posto que cortando ou tonsurando como acabamos de dizer, as mulheres deixam ficar na parte posterior da cabeça uma porção de cabelo que não é cortado e que por isto se conserva longo nascendo em meio da rodilha já aludida. Com este cabelo comprido fazem uma trança de três pernas que raras vezes excede a grossura de um dedo e que tem, quando muito, dois palmos de comprimento. O adorno original de que usam os Coroados na cabeça e a falta total de cabelos no rosto dá aos índios desta espécie um aspecto estúpido e desvairado. Quando se está acostumado a vê-los diariamente durante algum tempo esta impressão se transforma na de uma fisionomia triste, especialmente em relação às mulheres.” (62)

Ignoram, entretanto, a razão pela qual levam assim tonsurados os cabelos, sabendo apenas, que é uma característica de distinção tribal (63) e que, segundo Métraux (64), vem desde o século XVIII até os dias atuais, para os Kaingáng de São Paulo, como do Paraná e Rio Grande do Sul; isso que lhes valeu a denominação de Coroados foi também responsável pela confusão entre os Kaingáng-Coroado e Puri-Coroado. Esse hábito vai pouco a pouco sendo abandonado, assim que entram em contato com a civilização. Somente alguns velhos mais arraigados aos antigos costumes o conservam (65).

“A tonsura era uma espécie de distintivo tribal dos Kaingáng. Os homens como as mulheres cortam, ou cortavam o cabelo à maneira dos franciscanos, o que lhes valeu o apelido de Coroados, pelo qual são conhecidos em todo o Brasil Meridional. No tempo de Hensel, os índios da horda de Doble já não revelavam grande apego a esse costume. Informa esse autor que cortavam a coroa às crianças apenas uma vez, isto é, pouco tempo depois do nascimento, deixando depois crescer a cabeleira indefinidamente.” (66)

Schaden (67), estabelecendo a diferença entre Kaingáng e Xoklêng, faz referência ao botoque labial como característica distintiva masculina, na impossibilidade de fazê-lo pelo corte do cabelo, em coroa, comum para ambos os grupos.

Métraux (68), por sua vez, não só refere a pintura do corpo, mas afirma a preferência do carvão ao urucu (...). Os motivos usuais para o caso são pontos, linhas verticais, círculos e barras horizontais com linhas verticais.

Entre os Kaingáng de Palmas a pintura corporal distintiva de grupo era feita pelo pai que decidia a que metade seu filho ou filha pertenceria, distinguindo-se os Kadnyeru por desenhos redondos e os Kamé por faixas (69).

Alguns grupos ou parcialidades usavam da pintura corporal como uma demonstração de luto, fato observado por Manizer (d), que afirma pintarem o peito com faixas pretas para as cerimônias fúnebres, ficando assim protegidos contra os fantasmas. Para essa pintura usavam carvão misturado com água ou seiva pegajosa de alguma planta rasteira (70).

Conforme dados mais recentes (71) registramos o uso do **carimbo** entre os Kaingáng de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. “(...) fotografias do uso de carimbos na **Festa dos Mortos** entre os Kaingáng do Xapecó. Nelas vemos uma velha índia estampar círculos no rosto de uma mulher mais moça e de um homem. São, como pude averiguar nas minhas visitas a outras hordas Kaingáng, os distintivos da metade tribal Kadnyerú. Loureiro Fernandes, em carta de 21-12-1960, me confirmou isso escrevendo: – Usam o carimbo só para metade Kadnyerú. Observa, ainda, que no cemitério **para o espírito não olhar, entram pintados**, acrescentando que isso é feito com carvão de madeira, por membros da outra metade tribal. Por ocasião de óbito ocorrido em 1952, entre os Kaingáng de Guarita, Estado do Rio Grande do Sul, pude notar que todas as crianças pequenas que se aproximavam do morto, tinham no rosto a pintura

preta da sua respectiva metade tribal a fim de serem protegidas contra os perigos sobrenaturais (cf. Baldus 1955:378) (e). Podemos admitir que entre todos os Kaingáng, a pintura do rosto e do corpo tinha por objetivo exclusivo a defesa contra essas ameaças do outro mundo, sendo usada só nas oportunidades em que elas eram pressentidas mais intensamente.”

Nas informações sobre o século XX, a preocupação com a roupa, face ao contato com o civilizado, é um fato e nota-se perfeitamente a influência deste sobre aquele, especialmente em relação às mulheres. As informações às vezes diferem um pouco; enquanto um autor (72) diz ser costume a seminudez, outro (73) informa que “andam vestidos à nossa maneira, embora geralmente bastante esfarrapados. Nos vestidos das mulheres notam-se “modas” (por exemplo, o babador), já de há muito esquecidas pelos civilizados.”

Outro (74) ainda informa que “desconhecem completamente o uso de roupas com exceção de um ou outro cobertor de lã, que roubam nas casas assaltadas”; o único exemplar encontrado de roupa indígena é uma manta de fibra de gravatá, artisticamente preparada e ornada com bordados (desenho linear) azuis e encarnados, que pertencera à mãe do finado Cacique Doble.

Desses fatos se pode concluir pela continuidade do uso de roupas entre os Kaingáng, como também pela permanência do traço cultural do passado, pelo menos em determinadas ocasiões; segundo Vieira dos Santos (75), “em seus trabalhos no mato, os índios de Nonoai se conservam despidos, bem assim as crianças em casa.”

Nesta época, a vestimenta parece ter também função de recato e especialmente no tocante ao contato com elementos alheios ao grupo, ainda que não lhes seja fácil o uso de roupas, isto porque, diz o autor “Nunca pude ver despida u’a mulher, desde as meninas dos 7 anos acima”; referindo-se a uma adolescente Kaingáng que prestava seus serviços como doméstica no Posto, diz que, para “usar um vestido de mangas pelo meio do braço, foi necessária uma insistente relutância.” (76)

A roupa usada pelos Kaingáng de Nonoai e Inhacorá atesta semelhanças com a dos brancos e parece que sofreram a sua influência e passaram a constituir um estilo peculiar. No Inhacorá são as mulheres que fazem as roupas com tecido fornecido pela Administração:

“É riscado forte, mas naturalmente barato. Em prazos determinados os homens recebem cada um 2,20 m, para uma calça e 2,3 m. para uma camisa. As mulheres recebem cada uma 5 m. de fazenda para um vestido. A fazenda fornecida aos homens basta completamente. (...) Para as mulheres os 5 m. de fazenda não bastam para um vestido, mas apenas para uma saia. Conforme o seu costume usam saias compridas que chegam até os pés e são muito largas lembrando no feitio e nas cores as saias das ciganas. (...) Preferem cores vivas e brilhantes. Como os 5 m. de fazenda, que a Administração fornece, só bastam para uma saia, as índias adquirem as anáguas e blusas, que fazem parte de seus trajes primitivos, com o rendimento dos seus trabalhos de trançados. (...) Os

homens usam calça e camisa, com chapéu de palha ou de feltro, por vezes também um boné leve; as mulheres anágua, saia e blusa e geralmente um pano na cabeça (...). Entretanto, não apreciam calçado, preferem andar de pé no chão (...).” (77) Em Nonoai “as mulheres usam o vestido tapando os pés e largo, a manga até a mão, de cores vivas, com preferência do vermelho; apreciam o contraste das cores vivas; enfeitam-se bastante com fitas de diversas cores no cabelo, no vestido; as mulheres novas pintam as faces de vermelho.

“Os homens usam uma calça bem estreita, ajustada na perna de baixo em cima; o casaco, bem boleado na frente e mais comprido na parte trazeira; usam chapéu de fabricação própria, feito de taquara; os moços também pintam as faces de vermelho nos dias de festas.” (78)

Diante do que apreciamos pessoalmente (novembro de 1972), nos toldos de Nonoai e Guarita, a vestimenta pouco teria variado ultimamente, podendo registrar-se como mudança apenas o comprimento um pouco menos acentuado. As cores, os babados, as mangas bufantes e compridas continuam, assim como fitas no cabelo (até dois laços de fitas de cores diferentes numa mesma cabeça), brincos, colares, etc. As meninas completam seu traje com meias americanas, brancas, e usam sapatos. Quanto aos homens, pode-se dizer que vestem exatamente como o civilizado, não faltando camisas e calças de tergal, bem como os acessórios mais modernos. Alguns usam o chapéu feito de fibra vegetal confeccionado pelas mulheres, que também os fazem para comércio com o branco.

No toldo do Inhacorá, onde algum índio mais cuidadoso chega a conseguir de 2 a 3 mudas de roupa, o vestuário tem também uma função distintiva, cerimonial, pois, nos dois dias santos de guarda que respeitam, “põem as suas melhores roupas e enfeitam-se com toda a espécie de quinquilharias e soltam foguetes de regozijo.” (79) Por sua vez, no mesmo toldo, o vestido feminino parece representar grande prestígio, pois, segundo o autor (80) “os Kaingáng também gostam de enfeitar suas mulheres com vestidos bonitos e enfeites e empregam nisso muito dinheiro. (...) Os homens têm um verdadeiro prazer de cumulá-las de objetos de luxo. Que contraste com os miseráveis casebres onde habitam!” Exemplifica o fato com a compra de vestidos de seda com que três índios presentearam suas esposas, bem como o cuidado dispensado com os mesmos pelas índias.

Quanto aos adornos, as informações também diferem em relação a esta época; segundo Rambo (81) “não observamos os típicos colares dos Botocudos catarinenses. Ainda hoje as crianças são pintadas com círculos pretos e vermelhos, na face por ocasião de casos de morte na família. Os antigos gostavam de se pintar assim para as festas, mas não usavam coroas nem botoques labiais.”

Quanto ao cuidado com o cabelo, permanecem algumas características do passado; no tocante ao Inhacorá, sabe-se que “O cabelo é liso e teso, sua cor azul-preta brilhante. Os homens o cortam ao redor da cabeça, às vezes também só na parte de trás da cabeça, bem curto, deixando o resto das melenas

de uns 20 cm. de comprimento caído, por vezes repartida ao meio, o que causa a impressão de uma coroa (...). As mulheres repartem no meio o cabelo, que chega mais ou menos até a cintura, levando-o conforme o gosto pessoal solto ou trançado, por vezes, também erguido em tranças. O cabelo é denso e forte, mas limitado exclusivamente à cabeça. Em homens por vezes aparece também um bigode bem fraco no lábio superior e em homens bem velhos por vezes alguma coisa como uma barba rala fraca nas faces e no queixo, mas geralmente são apenas cabelos isolados no queixo. "(...) as unhas dos pés e das mãos, estão sempre aparadas." (82)

O uso de pentes, que consistem em "pequenas lascas de madeira atravessadas numa fenda aberta num pedaço de cana", é uma constatação feita por Métraux (83).

HABITAÇÃO E AMBIENTE COMUNAL

A habitação também no grupo Kaingáng desempenha as funções de abrigo e proteção física, além de se constituir em ponto de reunião do grupo familiar. Sua habitação, casa ou choça, está condicionada à própria caracterização do grupo, caçador-coletante. Isso implica numa construção simples e pobre até certo ponto; está porém correlacionada ao status do indivíduo, à sua própria funcionalidade e ligada também aos aspectos de sua cultura espiritual no tocante à crença em forças ou fenômenos da natureza, pois, se "Monhôtatá" (raio) cair numa choça ou proximidades, ela é abandonada; mudam-se de lugar no dia seguinte, por que não se consideram seguros naquele sítio (84).

Decorrentes do status, podem distinguir-se vários tipos de morada: a choça do cacique, a dos homens que têm mulher, a do rapaz solteiro, a dos homens solteiros e as casas das viúvas. Relacionadas à funcionalidade como tal e ao recato, temos ainda as casas usuais nas migrações, as casas dos vigias e as de permanência temporária para as parturientes.

Numa caracterização generalizada para os antigos (século XVIII), podemos definir as suas casas como: "formadas de estacas, forradas e cobertas com as folhas da palmeira anã, a que chamam guaricanga; são compridas, com a porta mui baixa e sempre situada num dos extremos.

"Cada família acende seu fogo debaixo do mesmo teto e os indivíduos que a compõem dormem à roda dele estendidos em esteiras com os pés para o fogo." (85)

Especificando parcialidades, Serrano (86) diz: "A vivenda dos guaianá era rudimentária. Lozano diz que consistia num grande poste cravado no solo sobre o qual colocavam dois outros em cruz que chegavam também até o solo. Cobriam esta armação com folhas de palmeira à maneira de tetos e paredes. Por dentro era dividida em quatro e em cada um destes compartimentos vivia uma família. Cada aldeia estava formada de 5 ou 6 destas vivendas (...)."

Métraux (87) refere o mesmo tipo de casa, a mesma construção e acrescenta que os compartimentos se comunicavam entre si por uma pequena porta. Segundo o mesmo autor “tal tipo de habitação desapareceu inteiramente entre os modernos Kaingáng, mas há alguns anos atrás os Aweikoma lembram-se das mesmas como a casa das savanas abertas, e foram capazes de reconstruir uma. (Henry 1941:166) (f).

“Para os Tupi de Azara as vivendas eram a duas águas, abertas dos lados e com teto de folhas de palmeira. Viviam agrupados em aldeias e eram agricultores (...).” (88)

“Os Kaiguá viviam em miseráveis choças feitas de ramos porém independentes umas das outras.” (89)

No século XIX a habitação continua no geral como um rancho ou choça coberta com folhas de palmeira jerivá; tem vários tamanhos e configurações. São construídas sempre sobre o ponto mais alto, em meio aos pinheirais, que é o ambiente preferido, mas não nas proximidades ou à beira de rios e arroios. Não são mal construídas, ainda que não se encontre em sua execução maior engenhosidade. (90) Segundo Teschauer (91), porém, “as habitações dos Coroados são uns ranchinhos miseráveis sem mais porta nem janela do que uma tosca tábuia ou uns ramos de palmeira; no meio arde dia e noite uma fogueira, em redor da qual dormem os índios com os pés chegados ao fogo. Quem entrar ordinariamente encontrará toda a família reunida, uns estendidos no chão, outros assando pinhões ou milho e outros refazendo arcos ou flexas, que é a ocupação principal dos varões quando não andam caçando.”

A construção, quanto ao aspecto da arquitetura como tal, está condicionada à sua finalidade, isto é, aos diferentes tipos de casa usuais para a época; deixa também transparecer uma situação valorativa diferencial, pois, além de preencher as funções básicas, (de casa), ela está ligada ao status em referência ao sexo, à hierarquia e a outros valores considerados pelo grupo.

A casa do cacique ou dos índios que têm mulher em sua companhia é, segundo Mabilde (92), um rancho de forma prismática conhecido popularmente como rancho de beira-de-chão. É de tamanhos diversos e proporcional ao número de ocupantes; o comprimento em geral é variável entre mais ou menos 15 e 25 palmos por uma altura de 10 palmos e na base uma largura mais ou menos igual. No rancho do cacique principal vivem todas as suas mulheres. Nesse rancho vivem também os filhos homens até a puberdade e as meninas até alcançarem a idade para o casamento (93).

Os ranchos ou choças destinados aos Coroados que não têm mulher, são de formato semicircular; sempre que possível, são construídos próximos aos ranchos de seus pais, onde vivem sós, como os demais membros solteiros da tribo, até a idade de 20 ou 24 anos. A construção do rancho, se destinada ao filho do cacique principal, tem a colaboração de um indivíduo do grupo, designado pelo próprio cacique; se o rancho for para os demais rapazes, a ajuda lhes é dada por seus próprios pais (94). Sua forma é a mesma para ambos os casos e a construção, segundo Mabilde (95), consiste

em “fincar perpendicularmente três varas compridas no chão, no mesmo alinhamento e em distância de cinco palmos umas das outras. Contra aquelas três varas assim fincadas e pelo lado que, depois de pronta a obra, deve servir de coberta, atam com cipó e horizontalmente de dois em dois palmos de distância, pela altura das varas acima, umas varas mais finas ou taquaras sobre as quais estendem e atam as folhas ou palmas do jerivazeiro (*Cocos coronata* ou *romansoffiana* ?) para servir de coberta ao toldo. Concluída esta primeira parte do rancho, em distância de sete palmos, na frente das primeiras varas fincadas, fincam outras três varas no chão e às vezes duas varas somente, sendo então uma em cada extremidade, igualmente em posição perpendicular e paralelas às primeiras.

“Depois de bem seguras no chão umas e outras, eles recurvam aquele toldo feito sobre as três primeiras varas, até que a parte superior do mesmo (até então em posição vertical) venha alcançar as varas fincadas na frente, nas quais é atado um cipó de modo a formar um toldo de quase um quarto de esfera. Assim têm estes ranchos 10 palmos de comprimento e 7 de largura na base, e de sete a nove palmos de altura, do chão até alcançar o ponto em que se acha atada a parte superior que forma o toldo.”

Atingida a idade limite e não tendo mulher, mas contando com a permissão paterna, o homem coroadado pode residir, com outros, numa espécie de casa coletiva. Para isso constrói um tipo de cabana de dimensões maiores, de forma prismática, conhecida como rancho de beira-de-chão (a duas águas) (96).

Métraux (97) menciona a casa do Kaingáng mais recente como “sendo um apêndice (fig. 56), o qual era freqüentemente convertido numa cabana de telhado em estilo holandês, quando anexado a outro do mesmo tipo.”

Segundo Hensel (98), a construção da choça é armada da seguinte forma:

“Como base da construção servem dois troncos fracos, cuja extremidade superior está bifurcada. Conforme o comprimento da choça, eles são enterrados pela extremidade inferior. Sobre as forquilhas é colocada uma barra a qual assim forma a cumieira da choça. Ao longo desta linha central estão do lado duas estacas, uma na frente, outra atrás, fincadas no chão, estando também bifurcadas em cima, porém só atingem a altura de 2 a 3 pés. Sobre elas estão barras que suportam a borda inferior do telhado. Sobre este andaime então é colocado o vigamento ou taipa, muito semelhante ao de nossas casas. O telhado é formado de capim seco e comprido e é bem idêntico aos telhados de capim comprido, assim como se encontra em nosso país no campo. As paredes laterais baixas da casa e a cumieira bastante alta se compõem de sarrafos semelhantes aos do telhado; em cima também são cobertos daquele capim pelo exterior. A porta se encontra numa das fachadas. O todo pode-se dizer é semelhante às choupanas dos nossos guardas de frutas nas estradas, só com a diferença de que nestas o telhado atinge o chão, faltando portanto as paredes laterais.”

Ligados talvez ao fator recato, podemos mencionar, para o Kaingáng do século XIX, uma choça construída e destinada especialmente à parturiente que aí deve ficar isolada das demais mulheres do grupo (99).

Para o século XIX se podem ainda registrar determinados tipos de choças, antes improvisações, que não apareceram na época antiga e presente, à exceção dos ranchos utilizados em viagens. Estes, segundo Horta Barboza (1913, pp. 35) (g), consistiam em “frágeis abrigos, ou espécie de ninhos, que constróem no topo de alguma árvore onde dormem ou descansam.” (100)

Esse tipo de cabana, construído no topo de determinadas árvores, tem também a finalidade de servir como “postos de vigia ou observação”, quando os Coroados se instalam em um novo lugar. Para isso escolhem o pinheiro ou árvore mais alta, na qual trepam pelo tronco falquejado especialmente em degraus laterais alternos; no topo da árvore “levantam com taquaras que atam às ramas com cipó, um pequeno rancho de formas variadas, às vezes arredondado, outras vezes quadrado, conforme o espaço de que disponham, dissimulando o rancho encobrindo-o com palmas ou folhas de jerivazeiro.”

Esse rancho é também usado para a caça dos papagaios conforme dissemos antes (101).

Segundo Mabilde (102) “Uma outra espécie de rancho fazem ainda os Coroados. Estes ranchos têm a forma de um rancho de beira no chão e são cobertos com folhas de samambaia (*Polypodium spinosum*) ou com as folhas do feto (*Polypodium instans*), e mui raras vezes com folhas de jerivazeiro; mas são cobertos por um dos lados somente de maneira que não passam de uma modificação da forma de rancho que acabamos de descrever, pois que, em lugar de ser o toldo curvo, é ele plano e inclinado, formando essa coberta com o chão um ângulo mais ou menos aberto. Estes ranchos eles fazem somente quando, estando em marcha, de um lugar para outro, e qualquer circunstância os obriga a fazer alguma parada na viagem.”

Na época atual e especialmente para o Posto do Inhacorá as moradas são as mais primitivas que se possam imaginar: “São ranchos de construção mais simples. Quatro postes fortes no chão, nos cantos, por cima deles quatro varas fortes como traves transversais, escoradas ainda para o lado do chão por alguns postes mais finos; por cima disso a esquadria de varas, as quatro paredes de taquaras rachadas bem revestidas com capim macega e folhagem, o telhado coberto de capim-macega, no centro o lugar para o fogo aberto e o palácio está pronto. O tamanho dos ranchos varia entre 10 e 20 metros quadrados, a altura até a cumieira geralmente não passa de três metros, a das paredes de dois. Apesar de sua primitividade o rancho oferece abrigo seguro contra o vento e a umidade, mesmo no caso de aguaceiro forte.

“Nesses ranchos se passa a vida familiar. Servem como lugar de passadio e dormitório, ao mesmo tempo de despensa e depósito.” (103)

São ocupados normalmente por uma só família, às vezes duas, e possuem ou não divisões internas, dependendo do capricho de seus ocupantes.

A tendência atual é, entretanto, a substituição das antigas choças de palha por ranchos de madeira fornecida pelos postos; têm a cobertura de palha e não possuem compartimentos internos. (104)

“A casa de moradia dos índios do então Toldo de Nonoai, hoje Posto Indígena, era feita de pinheiro lascado, coberto de lascão também de pinho e colocados em forma de calha, ou de capim; às vezes, a beira da coberta bastante baixa serve de paredes ao mesmo tempo, mas em média a altura é de 1,50 e 3/4 de área. Os Kaingáng constroem suas casas sempre escondidas no mato. A casa do Chefe é geralmente maior, mas como a dos demais, com um só compartimento e aí fazem o fogo, cozinham e dormem. O motivo de o Chefe ter sua casa maior é o das audiências. Moram esparsos por toda a extensa região de seus domínios.” (105)

Essas casas, conforme o mesmo Vieira dos Santos, não constituem residência fixa, porque as mudanças são freqüentes em razão das necessidades de caça, pesca e melança ou do próprio estado das mesmas.

As condições de vida nessas casinhas estão na decorrência de seu padrão cultural e parecem não terem variado no decorrer dos tempos. O mobiliário é quase inexistente: suas camas não são mais do que esteiras ou um forro de macega ou ramo verde, colocadas no chão ao redor do fogo central onde dorme toda a família sob o mesmo teto (106); há, contudo, certa disposição bastante sensata em relação ao estado civil e a idade de seus ocupantes (107). Influenciados pelo Posto, as condições de suas camas melhoraram utilizando, então uma espécie de jirau (108).

Métraux (109) faz referência a estes aspectos da seguinte forma: “As redes de dormir feitas de algodão são uma aquisição recente dos Kaingáng. Os antigos Guaianá dormiam, segundo os cronistas portugueses, sobre galhos ou peles. Seus descendentes, os Kaingáng, descansam em grandes tiras de casca ou grossas camadas de frondes de palmeiras, mas muitos grupos adotaram camas em plataforma.”

Nos seus ranchos, os Kaingáng do século XIX dormem a sono solto, diretamente sobre o chão, sem cobertura alguma (110); passam aí sua vida de família entregues a atividades várias já referidas, ao lazer ou simplesmente agachados ao redor do fogo. Como única medida de segurança, antes de se porem a dormir, cobrem o fogo com cinzas para evitar alguma chama ou mesmo claridade que os possa descobrir (111).

Segundo Fischer (112) em relação à época atual e, especificamente, ao Toldo do Inhacará, as condições de vida são também rudimentares, mas tendentes a uma relativa melhoria devida logicamente ao contato proporcionado pelo Posto. O autor relata o caso que revela um certo cuidado na divisão interna das casas, havendo já separação para o dormitório e sala de estar, bem como para um pequeno paiol fora das choças. O mobiliário consta

de algumas caixas que servem para guardar roupas, alguns cobertores, objetos de uso pessoal ou mesmo bancos; não há camas, à exceção da cama do cacique José Santos, que não a utiliza, preferindo dormir no chão como os demais. As condições de higiene também são relativamente melhores, considerando-se que os únicos animais domésticos com entrada no rancho são os cachorros, enquanto que as galinhas, porcos e outros animais vivem ao ar livre.

Com relação a outros hábitos de higiene, cabe registrar aqui o de se lavarem e pentearem com grande dedicação, sendo digno de nota registrar o pente e vasilhas para se lavarem, como os únicos objetos de higiene. Há informação de que já estão introduzidas as escovas de dente. O banho diário, no rio ou arroio, é também um hábito definido, assim como um certo capricho com as roupas especialmente os homens, quando não estão embriagados (113).

VIAGENS, TRANSPORTES E COMUNICAÇÕES

No grupo Kaingáng os meios de transporte, comunicações e aspectos correlatos estão de acordo com a sua cultura primitiva e são talvez decorrentes, em grande parte, do fato de não serem canoieiros. Vivendo em pequenas aldeias ou toldos formados de 5 ou 6 cabanas pouco distanciadas, mas comunicáveis entre si por picadas abertas na mata (114), desnecessário se tornava maior preocupação com os transportes e comunicações. Isso não quer dizer que o grupo não se movimentasse percorrendo grandes distâncias; pelo contrário, fazia-o através de picadas abertas de imediato e que consistiam apenas em ir marcando a direção tomada. No século XIX, “Quando entraram na posse de facões, aproveitaram-nos para assinalar as picadas por onde passavam.

“O Coroado que levava o facão ia dando um talho nos pequenos arbustos ou brotos que de trecho em trecho encontrava à sua direita. Então o companheiro que o segue na marcha, curva a parte superior do arbusto ou broto talhado pelo seu companheiro.

“Este assinalamento do caminho é o que faz descobrir o alojamento dos Coroados, ainda que este nunca chegue até o mesmo sítio.” (115)

São conhecidas as histórias das visitas periódicas obrigatórias dos chefes subordinados ou representantes ao chefe principal, bem como das migrações ou deslocamentos em situações várias e épocas de guerra; mesmo nessas ocasiões o problema se resolvia da maneira mais racional ao seu alcance – o homem como elemento de transporte e comunicação – usando para essas ocasiões as mensagens e códigos especiais referidos noutro capítulo. Lembramos, entretanto, este aspecto através de Métraux (116) segundo o qual “os Kaingáng deixam mensagens em código simbólico para aqueles que lhes seguirão o caminho. Uma haste com mel indica o lugar onde um ninho de abelha foi encontrado (...).”

Dentro dos toldos, o problema das estradas era resolvido simplesmente embrenhando-se pela mata fechada e quase emaranhada, por passagens improvisadas, aspecto que poderia influir ou comprovar a postura inclinada para a frente e os joelhos encolhidos, já peculiar ao Kaingáng (117).

Os Coroados de que fala Mabilde (118) são péssimos nadadores; têm medo da água e para transporem-na usam uma piroga, como se pôde comprovar quando capitaneados pelo cacique Nonoai, há mais de cem anos, tiveram que transpor o Rio Uruguai (119).

Segundo Métraux (120), “A navegação fluvial nunca foi tão importante para os Kaingáng como para seus vizinhos Tupi-Guarani.”

O transporte ou acarreo é pessoal; cabe especificamente às mulheres essa tarefa, e “tudo quanto as mulheres dos Coroados carregam às costas é suportado pela cabeça na altura da testa. Nunca carregam sobre os ombros, nem à moda de mochila com cordas sobre os ombros.” (121)

Os produtos resultantes da colheita e mesmo da pilhagem são carregados em jacás de taquara que descansam às costas suspensos à testa por uma alça de embira. Os próprios trastes e utensílios das casas, quando em mudança, são carregados pelas mulheres, bem como o suprimento de armas para a guerra e também os alimentos para as festas como se observa especialmente no aspecto relacionado ao culto dos mortos. “Os filhos são também carregados às costas, freqüentemente em redes por meio de tiras feitas de casca (...).” (122)

Com o correr do tempo e os elementos adquiridos pela transculturação, o Kaingáng adere à montaria e à carga animal, especialmente nos grupos aldeados ou controlados pelos Postos. No Inhacorá, atualmente, o contato é feito por estradas carroçáveis entre Santo Augusto e Três de Maio (123).

Em visita realizada aos Postos assistidos pela FUNAI, em 1972, observamos o mesmo aspecto, somando-se às carroças também os caminhões; é freqüente, ainda verem-se índios carregados de pesadas bolsas de cereais (60 quilos), especialmente soja, que levam do Posto para a choça ou de choça para choça, bem como grupos que se deslocam a pé para a venda, para a cidade, para a Missão ou para as visitas entre os Postos.

UTENSÍLIOS E ARMAS

No capítulo IX, assim como nos itens anteriores deste mesmo capítulo, foram mencionados alguns dos utensílios de uso Kaingáng. Poderíamos, entretanto, distingui-los entre utensílios domésticos, bastante reduzidos, e utensílios resultantes de seu pequeno artesanato ou indústria caseira, assim como os ligados à sua cultura espiritual, especialmente instrumentos musicais, objetos de jogos, etc. Os que realmente parecem dignos de destaque, por sua variedade e técnicas de fabricação, estão representados pelas armas.

Entre os utensílios de uso doméstico, diário, pode-se dizer que é pequeno o seu acervo; entre os antigos Guaianá se ressalta o machado de pedra em forma de cunha que usavam para derrubar árvores (124); mais recentemente, é comum o grosseiro machadinho de ferro usado para retirar o mel dos troncos das árvores (125). Para os antigos registramos também a mão de pilão de pedra, mencionada por Rambo (126). Não encontramos informações sobre o pilão de pedra, mas sim dos pesados pilões de madeira e almofarizes cilíndricos em madeira, bem como dos almofarizes menores também de madeira, nos quais usavam mão de pilão de pedra (127). O canudo de taquara para guardar água parece também ser um utensílio mais antigo, do século XIX (128); os canudos de taquara (secção de bambu), revestidos com argila ou vasos, eram usados para carregar o tição incandescente, evitando assim terem de produzir o fogo quando em viagem (129).

No que concerne ao preparo dos alimentos, tanto comidas sólidas como bebidas, existem referências diretas sobre panelas, tachos, potes, tubos de bambu, copos, grandes tinhas cavadas em troncos de árvores, peneiras, etc. ou mesmo, referências indiretas, ao mencionarem o preparo de sopas, massa para pão, bebidas fermentadas, etc.

A esses utensílios se podem acrescentar as facas, facões, foices, ferramentas em geral que o Kaingáng, dito moderno, conseguia por troca, assalto ou mesmo pilhagem (130).

Para o século XX, no Posto de Nonoai, Vieira dos Santos (131) diz: “Os utensílios de casa são poucos — uma panela, uma lata em que aqueçam água, uma ou duas colheres, um porongo grande para a água, um pequeno para o mate e uma taquarinha fina com um cesto de cipó fino em uma das extremidades para o uso do mate-chimarrão de que são grandes apreciadores (...). O pilão de madeira é indispensável na casa; é feito de uma árvore que derrubam para este fim e em cujo tronco fazem uma cava a machado e fogo, onde socam o milho para a canjica e farinha; a socadeira (mão de pilão) também é cilíndrica.”

Outros utensílios são constituídos por tenazes e pinças feitas de taquara; com estas costumam mexer o fogo e retirar dele certos alimentos. Usam também uma grade feita de madeira, para assar carne (132).

No Inhacorá os utensílios se reduzem a um mínimo essencial; são “chaleiras, panelas, vasilhas para se lavarem, latinhas vazias para beberem e o grande porongo em que se busca e guarda a água para beber.” (133)

Os utensílios resultantes do fabrico próprio se resumem em cestas usadas na colheita e no transporte, em peneiras, chapéus, ventarolas, etc., antes referidas, utilizadas de acordo com as necessidades do grupo.

Na atualidade, para os índios dos Postos, os objetos são praticamente os mesmos, notando-se, porém, grande aceitação para as facilidades da vida moderna, mas sempre decorrentes das possibilidades individuais e da maior ou menor aceitação pessoal. São bastante comuns os objetos ditos acessórios ou proporcionadores de um relativo conforto nos Postos assistidos pela FUNAI e pela Missão Evangélica.

Entre os instrumentos ligados à cultura espiritual do Kaingáng podemos destacar os musicais, como os chocalhos, os maracás, as flautas, os cilindros, salientando, especialmente, as trombetas, possivelmente para os mais antigos, os clarinetes, a flauta de nariz e a licongue, cuja confecção e utilização apresentamos na íntegra:

“As trombetas têm a parte vibratória feita de uma secção grossa de bambu e a embocadura é no lado, o que é uma característica rara na América do Sul. A parte vibratória de algumas trombetas é feita no invólucro das palmeiras do coqueiro ou jerivá (*Cocos botryophora*). (Teschauer, 1929, pág. 348; Debret, 1940, est. 11) (h).

“Os clarinetes são do tipo idiofônico, isto é, a lingüeta é dividida a partir do bocal da cana. O corpo é uma cabeça ou chifre de boi; os Kaingáng também possuem um instrumento que Izikowitz (1935, pág. 254) (i) denomina de válvula de fenda. Segundo Manizer (1934, pág. 312) (j), consiste em um tubo de sopro fechado numa das extremidades e comprimido no meio, de modo que apresenta fendas longitudinais.

“Ao tocar-se esse instrumento, uma corrente de ar soprado pela extremidade aberta passa através da fenda, fazendo com que as mesmas vibrem e produzam um tom.

“Instrumentos idênticos eram usados pelos Bororo e pelos Paressi-Cabishi.

“Os Kaingáng são alguns dos poucos índios sul-americanos que tocam a flauta de nariz. Esta flauta, de cerca de 3 pés (um metro) de comprimento, tem dois reguladores na extremidade afastada, e um na extremidade chegada; a embocadura está localizada no septo da palheta, cuja posição não foi alterada (...). Uma outra flauta reproduzida por Izikowitz (1935, pág. 299, figs. a,g) (k) tem o mesmo número de reguladores, mas recebe o sopro pelos lados (flauta transversal). É possível que esse tipo seja também soprado pelo nariz. O espécime é decorado com uma cobertura fibrosa.

“Os Kaingáng tocam também a flauta travessa (quena), com quatro reguladores. Parece não terem conhecido a flauta de Pan, embora Izikowitz (pág. 408, 1935) (l) a atribua aos mesmos baseado em provas muito frágeis. Este instrumento não ocorre em todo o território e a sua presença entre os Kaingáng constituiria uma anomalia inexplicável.

“Os ritmos das danças e canções são marcados pelo maracá e pelo cilindro de golpear o solo. A alça do maracá, muitas vezes, é enfeitada com tiras de casca e tufos de penas; a cabeça propriamente dita é coberta com desenhos gravados.” (134)

A licongue, usada entre os índios do Inhacorá, segundo Fischer (135), é “Uma vara de madeira mole, de cerca de 80 cms. de comprimento, levemente curvada, na qual de uma ponta a outra está estendida uma corda de embira, isto é, das fibras das raízes aéreas do imbé ou guaimbé. Em vez de embira hoje também usam como sucedâneo uma linha de pesca encerada ou até um simples barbante de algodão. Para tocar, o instrumento é segurado numa extremidade

pela mão estendida enquanto na outra extremidade se segura a corda com os lábios, batendo na corda com uma varinha fina, se produz então um som bem fino, baixo, muito veludoso. Os sons são regulados movendo-se o instrumento lateralmente de modo que se origina uma melodia.”

As armas se faziam presentes em todos os momentos da vida Kaingáng através de uma ou outra utilização. O seu uso pode ser encarado como de necessidade funcional doméstica, como de cerimonial e instrumento de guerra. Podemos registrá-las a partir do século XVII, pelo emprego dos arcos de madeira, flechas com ponta de madeira (endurecidas ao fogo), de osso ou pedra; pelo uso do tacape, varapau, clava de bastão geralmente confeccionados com madeira; pelos machados de pedra com gargalo ou sem ele; pelos machados circulares ou itaiçás feitos em pedra e sobre os quais, segundo Métraux (136), não há provas seguras de que tenham pertencido aos Kaingáng; pelos bastões de comando, pelas lanças, etc. De acordo com o mesmo Métraux, as lanças eram comuns entre os Kaingáng que colocavam, como ponta, nas extremidades, lâminas de ferro obtidas dos brancos. Segundo Fischer (137), entretanto as lanças, assim como as boleadeiras não teriam sido conhecidas pelos Kaingáng.

Nos séculos XIX e XX, com a transculturação, as armas desses indígenas sofreram alterações não propriamente nos tipos, mas na sua complementação e de modo especial nas pontas das flechas; estas passaram a ser de metal (ferro ou aço) sempre que houvesse possibilidade de aquisição do metal, tanto pela troca como pela pilhagem, roubo ou presentes (138).

As pontas de flecha em ferro forjado eram resultantes de um trabalho muito rudimentar e grosseiro, bem como os machadinhos também de ferro; simplesmente modelavam a ponta batendo o ferro com pedra sobre pedra (139).

Em seu pequeno acervo aparecem também as foices e machados, empregados mais como objetos de uso doméstico do que defensivos propriamente ditos. As armas de cintura são proibidas; entretanto, Mabilde (140) diz que “hoje, 1850, muitos Coroados possuem facas e limas que conseguiram em suas correrias, ou que lhes facilitaram os Coroados das reduções.”

Independentemente da matéria-prima utilizável e do tipo, as armas do Kaingáng são produto de sua perícia tecnológica. Embora muitos autores já se tivessem preocupado enfaticamente com o assunto, procuramos enfocá-lo dentro de uma seqüência e em função do tipo de arma, das técnicas de fabricação e das diferenças funcionais.

Os arcos compridos de madeira, completados pela flecha com ponta curta de osso ou pedra, parecem ter constituído uma das mais antigas armas usadas pelos Guaianá, com diferenças de acordo com as parcialidades; os Caaró e afins usavam o arco e a flecha (141), os Tupi de Azara tinham compridos arcos com flechas curtas de pontas de osso ou pedra (142), enquanto que os Guaianá propriamente ditos “tinham por armas arcos compridos, cuja corda estava feita com fibras de urtiga. As flechas empregadas

na caça diferiam das de guerra, por terem um fio alongado em ogiva. Com isso podiam sangrar as suas vítimas e podiam seguir assim o seu rastro. As pontas eram de madeira dura porém algumas tribos as faziam de osso e pedra.” (143)

O arco alcançou a época atual com algumas modificações no tamanho e no estilo; é feito de maneira mais simples e com material inferior, para comércio turístico. Seu uso, como arma defensiva ou doméstica, para a caça e a pesca ou, ainda, como objeto de recreação, não sofreu muito com o passar do tempo. “Os Kaingáng do Inhacorá ainda hoje vão à caça com arco e flecha, como faziam seus pais há séculos (...).

“Uma espécie de esporte encontra muito interesse: o tiro ao alvo com arco. Os índios o praticam não só por diversão esportiva, mas também como exercício necessário. Como lhes está proibida rigorosamente a posse e o uso de armas de fogo, devem recorrer para a caça às armas antigas, ao arco e à flecha.” (144)

Para a época antiga, Serrano (145) não nos revela dados sobre a técnica de fabricação do arco, citando apenas como seu componente a corda feita de fibra de urtiga.

A matéria-prima básica usada pelos Coroados para a confecção do arco é constituída pela madeira e fibras. A madeira preferida, segundo vários autores, é o Ipê (*Bignonia longiflora* Velloso), conhecida no Norte Brasileiro como pau-d'arco e substituída geralmente pelo cerne de Guajuvira (*Patagonula americana*) (146); o Ipê negro (*Bigorna chrysante* de Candolle ou *Tabebuis chrysantha*) (147); o cerne de Guatambu (*Balfourdendron Riedelianum* Engl) também conhecido por Peroba Cetim, madeira branca de fibras muito resistentes e só existente na zona do Alto-Uruguai (148). O Pau de Cutia (*Pileocarpus Selloanus* Engl) ou cerejeira do mato (*Phyllocalyx laevigatus* Berg) é empregado muitas vezes para os arcos dos meninos (149).

Conforme Mabilde (150), a fibra para a corda do arco é o Tucum (*Astrocaryum tucum*) ou a matéria lenhosa extraída da urtiga do mato, vulgarmente chamada Cansação (*Urtiga arborea*) ou, segundo Rambo (151), de Urtigão (*Urera baccifera* Gaud), que é cuidadosamente torcida de dois fios sem ulterior preparo; a fibra da palmeira também é muito usada (152).

O tamanho do arco parece estar condicionado à sua utilização, o que, conseqüentemente, implica uma técnica mais aperfeiçoada; geralmente, conforme Mabilde (153), mede entre 7 e 8 palmos de comprimento; a grossura média central é de pouco mais de $\frac{3}{4}$ a uma polegada de diâmetro, afinando para as extremidades, onde tem aproximadamente a grossura de um dedo. Rambo (154) menciona um comprimento variável entre 1,50 e 1,57 metros com um diâmetro médio central de 2 a 2,5 cm adelgaçando uniformemente até 1 cm. nas extremidades que sustentam a corda. Métraux (155) nos fala em arcos grandes de 3 metros, mas, em geral, variáveis entre 2,30 e 2,60 m. Fischer (156) menciona o arco de guerra com 2 metros de comprimento, enfeitado com trançado multicolor de taquara; está atualmente em desuso, mas é confeccionado unicamente como objeto vendável para turistas; não

menciona as pontas correspondentes; refere-se ainda a um arco menor com pontas de taquara, usado para a caça; é feito de madeira dura de guajuvira.

Vários são os arcos utilizados para caça, tendo alguns 2 metros de comprimento, e são bem lavrados; alguns autores dizem que os arcos são grandes, maiores do que os usados pelos Guarani no Paraguai, e que exigiam grande força para armá-los (157), ou, compridos, feitos com cordas de fibra de urtiga (158). Podem ser considerados arcos de guerra ou de caça, dependendo da flecha e da ponta de flecha utilizáveis. Para a caça, diz Serrano (159) referindo-se aos antigos Guaianá, que as flechas empregadas diferiam das de guerra, porque tinham o fio alongado e em ogiva.

A forma do arco é sempre direita e não se curva senão quando se quer prender a corda de tucum (de grossura inferior à de uma pena de ganso) nos entalhes das extremidades (160). Às vezes a corda tem o mesmo comprimento do arco e só permite que este se curve quando se procede ao movimento de arremesso da flecha. A técnica de fabricação consiste em “Cortar uma vara de ipê do comprimento necessário e com pedaços de arenito vermelho de grão bastante grosso, desbastavam, por esfregamento dirigido fortemente no sentido das fibras, até o pau estar bem arredondado e afinado em suas extremidades. Depois desta preparação alisavam mais as partes desbastadas com outro fragmento de arenito de grão mais fino esfregando até que desaparecessem as maiores desigualdades; em seguida com uma lasca de sílex ou de calcedônia terminavam de alisar o arco em preparação. Com isto estaria pronto o trabalho de alisamento, porém alisavam-no ainda mais com as folhas secas de uma árvore que os Coroados denominavam “tiré” e conhecida entre nós como Ambaíba, Ambaúva ou Ambaiá (*Cecropia peltata*), cuja parte inferior é áspera. Depois, com uma lasca de sílex ou de calcedônia de fio cortante, fazem nas extremidades um entalhe em ângulo onde se deve prender a corda. Depois se aquece o arco ao fogo esfregando-o com graxa de jacutinga com um pedaço de pele. A madeira toma uma cor mais escura e lustrosa.” (161)

Segundo Mabilde (162), o entalhe tem pouco mais de 1/8 de polegada de largura e pouco mais de profundidade e está a meia polegada de cada uma das extremidades do arco. A chanfradura do arco, mencionada por Métraux (163), feita em arcos de pau-d’arco, aquecida ao fogo e untada com graxa, impedia o escape da corda em face do seu formato em ângulo reto; além disso, era coberta com tiras de cipó imbé que formavam um bojo em ambas as extremidades.

Até 1850, ainda que conhecessem os utensílios de ferro, preferiam os Kaingáng as lascas de pedra (arenito silicificado) para esses trabalhos em madeira (164).

Segundo descrição de Rambo (165), “A face externa da curvatura do arco mostra um aplanamento, de extremidade a extremidade, de 1,5 cm. de largura. As pontas terminam em pino de 1,5 cm. de comprimento e 5 cm. de grossura, obtido por uma incisão mais pronunciada na parte externa do que na interna. A corda é de fibra de urtiga (*Ureca baccifera* Gaud.)

cuidadosamente torcida de dois fios sem ulterior preparação, com 2-3 mm. de grossura. É amarrada firmemente numa extremidade do arco, enquanto que na outra apresenta uma alça simples, que se enfia sobre o pino, para o uso imediato. Retira-se a corda do pino, toda a vez que a arma está em descanso. Em geral o arco exhibe a superfície natural da madeira. Em outros casos sofre um revestimento de casca de guaimbé (*Philodendron Selloum* S. Koch) enrolada, cobrindo toda a extensão ou um só trecho de 30 a 40 cm. da metade para a extremidade superior da arma.”

Alguns arcos, de Coroados menos preguiçosos, eram enfeitados com uma espécie de pega-mão “formado com uma tira de Imbé (*Philodendron Imbé*) enrolada no arco bem do meio para baixo com uma largura de 6 a 7 polegadas, de modo a cobrir a madeira naquele lugar. Esses arcos são de uma força elástica muito grande e lançam uma flecha a mais de 250 palmos de altura vertical e de 450 a 500 palmos em distância horizontal com uma força suficiente para ainda na distância de 300 palmos varar o corpo humano e dessa distância em diante até mais de 400 palmos penetrá-lo profundamente.” (166)

Estes arcos poderiam ser os utilizáveis para a guerra ou grandes caçadas, em razão do grande comprimento da flecha variável entre 5 e 6 ½ palmos (167). Atualmente, segundo Fischer (168), os antigos arcos de guerra, de 2 metros de comprimento, caíram em desuso e foram substituídos por arcos menores e mais simples.

Com relação à flecha, os dados em nosso poder são poucos. A maior preocupação parecem ter sido as pontas de flecha propriamente. Segundo Vieira dos Santos (169), as flechas parecem feitas de taquara ou madeira e mais recentemente de metal. Métraux (170) menciona a taquara (*Gynerium sagittatum*) e também o pau-de-alecrim, madeira branca muito leve quando seca. Serrano (171), diz que, para fabricarem as suas flechas, os Coroados cortam pedaços de taquara ou taquari, e revela, em coincidência com Métraux, a maneira como utilizam essa taquara. Para fabricar as suas flechas, diz Serrano, “cortam os Coroados pedaços de taquara ou taquaris de um comprimento maior que o necessário. Como são algo encurvados atam as suas extremidades mais delgadas com um pedaço de cipó ou tira de imbé (*Philodendron imbé*) a uma vara que colocam horizontalmente sobre duas forquilhas enterradas no solo. No outro extremo mais grosso colocam um peso pendurado e naquela posição as taquaras se secam e endireitam. Isto demora uns 15 dias. Logo escolhem o pedaço de grossura mais conveniente e o cortam do comprimento necessário. Para este trabalho se servem, como facas, de lascas de sílex ou calcedônia e pedaços de arenito. Este trabalho lhes leva muito tempo, razão pela qual mesquinham suas flechas, mesmo em combate, e só as usam quando já não se podem defender com o varapau ou pica.”

Mabilde (172) dá uma descrição completa sobre o material, confecção e uso das flechas: “As flechas têm um comprimento entre 5 ½ e até 6 ½ palmos. São formadas de duas partes distintas; a haste inferior que é feita com a ponta ou extremidade mais delgada das taquaras-do-mato (*Gramínea* do gênero

Bambusa?) de modo a terem a grossura de um dedo mínimo e com 4 palmos mais ou menos de comprimento; a haste superior que geralmente é feita de uma varinha de Pau-de-Cutia (?) e também de laranjeira do mato (família das Exostemas), sendo esta varinha metida na parte mais delgada do ôco da haste inferior da taquara para formar a ponta ou extremidade superior da flecha. Essas varinhas de pau são firmadas nas hastes de taquara com resina de casca de Pinheiro (*Araucaria Braziliiana*) e as juntas bem como as partes da haste em que se acham embutidas são cobertas com tiras estreitas de imbé (*Philodendron imbé*), e isto é feito para evitar que as hastes se fendam.

“A parte inferior da haste da taquara é empenada com duas penas de jacutinga ou de corvo, atadas uma de cada lado da haste igualmente com tiras estreitas de imbé, e assim enrolam também a parte da haste junto ao entalhe onde se encaixa a corda do arco. A parte superior da haste das flechas tem vários feitios nas pontas, conforme o serviço a que são destinadas as flechas e segundo o material de que dispõem esses indígenas na ocasião de fabricá-las.”

As pontas de flechas, como vimos, mesmo no passado, eram de madeira dura, algumas parcialidades mais antigas usavam também as pontas de osso e de pedra (173). Posteriormente se aderiu ao uso de metais, ferro e aço. A matéria-prima vegetal é pouco variada; a madeira preferida é o cerne de guatambu que se constitui numa característica diferencial em relação às pontas de flecha usadas pelos Guarani, que preferem o alecrim. O material ósseo é representado pela canela de macaco ou veado.

A variação das pontas está na forma como tal, na decoração pela plumagem, pela pintura ou por incisões. Quanto à forma, as pontas são em pontas simples, pontas farpeladas uni ou bilateralmente, pontas cilíndricas, pontas denteadas em fisga, pontas em forma de pião, pontas em varetas ou espinhos múltiplos divergentes, etc.

A fabricação e utilização das pontas de flecha, segundo Mabilde (174), pode ser resumida nos seguintes termos: “Uma vez a ponta é feita com a mesma madeira da varinha aguçada, e o resto da varinha em todo o seu comprimento, até chegar à haste de taquara, é farpada. Essas farpas ou barbas são feitas na mesma varinha, recortadas com as pontas viradas para baixo, de modo que aquela parte da flecha pode penetrar no corpo, mas não pode sair por onde entrou. Cada farpa forma com a haste uma ponta como a de um anzol.”

Tipo semelhante é descrito por Métraux (175). “As cabeças das flechas são grandes lascas de taquara, hastes denteadas (fig. 59 h).”

“Outras vezes as flechas têm essa mesma varinha farpada de alto a baixo e têm na extremidade uma ponta formada com o osso da canela do bugio ou do macaco, sendo esse osso atado com tiras estreitas de imbé sobre a ponta da varinha em uma posição um pouco enviesada ou inclinada sobre aquela ponta, de maneira que a parte superior, aguçada, do osso fica no mesmo eixo da flecha (ou linha reta que une o centro das duas extremidades), formando farpa ou ponta de anzol a parte inferior do osso, que em consequência da inclinação fica um tanto arredada da varinha. As partes cortadas do osso, que oferecem o oco

do lado que forma as duas pontas agudas, os Coroados enchem com resina de casca de pinheiro, misturada com pó de carvão de lenha para dar à massa maior consistência.” (176)

Tipo idêntico é descrito também por Métraux (177), ponta aguda feita em osso de macaco ou veado (fig. 59c). Hensel (178) igualmente nos fala na ponta de osso: “ela é engenhosamente talhada no osso superior da perna do macaco ou do veado, visto que este osso contém no meio uma parte reta, porém na direção da articulação superior é singularmente curvo e grosso. Por isso, se pode cortar dele um pedaço bastante longo que é bem reto na sua metade anterior, portanto pode ficar no eixo da flecha, enquanto a metade posterior, devido à sua curvatura, se acha para trás afastada da flecha, portanto funciona como farpa.”

“Outras flechas tem aquelas extremidades ou pontas das varinhas armadas com um ferro chato e agudo em forma de ferro de lança, sendo, neste caso, geralmente essa ponta de ferro de uma polegada de comprimento, e de 3/4 de polegada de largura na base, com pouco menos de 1/8 de polegada de grossura na parte mais grossa da sua base, a qual tem uma pequena haste chata, de 1/2 polegada de comprimento, que é introduzida na extremidade da varinha, que para esse fim é fendida, segurando o ferro no seu lugar com resina de casca de pinheiro, apertando tudo com uma tira estreita de imbé, para evitar que rache a ponta da varinha.” (179)

Segundo o mesmo Mabilde (180) “Essa ponta em forma de pequena lança é feita de ferro malhado a frio com uma pedra dura sobre outra, de modo que aquele ferro, assim trabalhado, adquire e conserva uma dureza do aço; e quanto à regularidade da forma, os Coroados a dão, depois de assim malhado o ferro até ter a grossura precisa, amolando a peça sobre as pedras, e acabando assim por dar-lhe a forma e o feitio adequado. Algumas vezes as varinhas das flechas são lisas, não tendo mais do que a ponta de osso na extremidade como indicamos, e outras vezes a ponta de ferro pela forma descrita.”

As flechas farpadas em todo o comprimento da varinha servem para a guerra, enquanto que as outras são utilizáveis para a caça de animais quadrúpedes de porte médio (antas, porcos do mato, bugios, macacos, etc.), sendo também usadas para a guerra quando em falta das anteriores (181).

Vieira dos Santos (182) apresenta três tipos distintos de pontas de flecha com funções também diferentes: pontas de flecha para pássaros, pontas de flecha para peixes e pontas de flechas para caças maiores. As pontas de flecha para pássaro têm a extremidade ofensiva mais grossa e terminada em pião e se encaixa numa vareta; são conhecidas como virote e são confeccionadas da madeira de Guatambu. Essas pontas são também descritas por Métraux (183) como bolas de madeira maciça e ásperas, às vezes rombas, outras vezes em ponta central cônica (fig. a-b).

As pontas em pião ou virote são descritas por Mabilde (184) da seguinte forma: “Em geral para a caça das aves as partes superiores das flechas ou varinhas são feitas de uma forma particular. Em lugar de acabar aquela

varinha, que forma a parte superior da flecha, em ponta aguda, é essa extremidade superior redonda, em forma lenticular, de um diâmetro mais ou menos de 3/4 de polegada e com uma espessura no centro da lentilha de mais ou menos 1/2 polegada. O resto da varinha em todo o seu comprimento é liso.

“Esta forma lenticular da ponta da flecha não a deixa penetrar no corpo, de modo que a ave sobre a qual é arremessada, morre por percussão ou contusão. Às vezes a flecha apenas quebra uma asa que impede a ave de voar, o que a obriga a cair no chão.”

Segundo Métraux (185), “algumas flechas para pássaros têm a cabeça feita de quatro varetas ou espinhos levemente divergentes.”

A ponta para peixes, mencionada por Vieira dos Santos (186), tem a extremidade ofensiva denteada em fisga com cerca de 50 cm. O terceiro tipo, também indicado por Vieira dos Santos, é usado para a caça grande, é constituído por uma ponta de aço embutida numa extremidade lenhosa, que por sua vez é embutida numa taquara fina e amarrada com fibra de guaimbé, como o são todas as outras. “A parte lenhosa destas duas medeia entre 40 e 50 cm. e o virote, o quanto escapa da taquara a parte grossa; e todas são de guatambu - o Kaingáng dá preferência ao guatambu, enquanto que o Guarani só usa o alecrim que é muito mais temível. A flecha do Kaingáng é fina e muito bem trabalhada. Na extremidade contrária à ofensiva são amarradas com o guaimbé, duas penas de asa de pássaro para a direção e colocadas em forma espiralada, a fim de dar a rotação; tem sempre o comprimento do arco, que raramente vai além de 1,50 cm.”

“Nenhuma das pontas de flecha dos Coroados é ervada, e nenhuma idéia têm esses indígenas da preparação de um veneno qualquer para esse fim.” (187)

Rambo apresenta quatro tipos distintos de ponta de flecha, acrescentando que “os Coroados já não usam pontas de pedra ou osso em suas flechas”, observação feita também por Vieira dos Santos (188), que diz estarem desaparecidos e sem notícias o sílex e o osso. Os quatro tipos de flechas descritos por Rambo (189) são:

a – **Ponta de madeira, cilíndrica sem farpas.** O comprimento total de um exemplar examinado é de 152 cm., cabendo 48 à ponta. Esta se encaixa na haste de taquara rachada e reforçada por um enrolamento de casca de guaimbé, de cerca de 10 cm. Conservando quase a mesma grossura da haste, só se adelgaça um tanto na parte superior, terminando em cone agudo de 1 cm. de comprimento. O material sempre é cerne de guatambu. A emplumagem é tangencial em ponte, amarrada com barbante de fibra de urtiga.

b – **Ponta de madeira (guatambu) cilíndrica, unilateralmente farpada.** O comprimento da ponta, num exemplar, é de 28 cm. As farpas, começando a 5 cm. da ponta, distam 5-6 cm. entre si. São saliências de apenas 3 mm. de altura e 1 cm. de largura, de aresta cortante, obliquamente dirigidas para trás.

c – **Ponta de madeira “em pião”.** Este tipo, como a designação já o diz, tem a forma de um pião. O material também nesta é guatambu. O corpo da ponta, ora

chega a 3 cm. de diâmetro, ora só a 1 cm. Nos exemplares Kaingáng é sempre mais aguçada do que nos Guarani.

d — **Ponta de metal.** As flechas armadas com esta ponta diferem dos tipos anteriores por se comporem de três peças: haste, entrepeça de madeira (de 30-40 cm.) e ponta. A entrepeça se encaixa na haste como as pontas acima descritas. A ponta, de 4-8 cm. de comprimento e 1,5 a 3 cm. de largura na base, sempre é triangular. Insere-se pelo espinho basal, na extremidade da entrepeça rachada e reforçada por um enrolamento de casca de guaimbé. O material é ferro, aproveitado de facas, arcos de barris ou outro metal como cabos de colher e garfo.”

O manejo do arco e da flecha exige grande perícia do Kaingáng; “são hábeis no manejo do arco, no qual se exercitam desde meninos.” (190) “Devido à sua rigidez o grande arco só pode ser entesado com grande esforço. Por isso é apoiado na terra numa das extremidades, seguro com os pés e puxado com toda a força, sendo a flecha com ponta de ferro e com penas junto à corda, dirigida para o alvo, que entretanto só pode ser atingido com segurança, quando se acha parado. Por isso, essa arma mortífera só é dirigida contra animais maiores ou homens.” (191)

“Os Coroados quando atiram as flechas horizontalmente sustentam o arco com a mão esquerda e com o braço estendido, ficando o arco em posição vertical paralelo ao corpo.” (192)

Para o arremesso das flechas, os Kaingáng, segundo Rambo (193) “colocam a flecha pelo lado esquerdo do arco, sobre o polegar e o índice da mão esquerda que segura a arma, pegam a base da flecha só com o polegar e o índice da direita, e desferem o tiro num movimento único e rápido. A pontaria é mais questão de avaliação e habilidade do que propriamente de olhos. Em tiro horizontal de distância longa, avaliam perfeitamente o desvio parabólico do projétil, produzido pela atração da terra.”

O varapau (ou pica), segundo Mabilde (194), é uma arma agressiva com a qual o Kaingáng não sabia defender-se.

“Sendo a arma predileta dos Coroados, contudo nenhum exercício fazem, nem nunca fizeram, para adquirir destreza naquela arma que só lhes serve para agredir e com cuja arma não se sabem defender. Servindo-se de uma expressão trivial, direi que os Coroados com o varapau na mão só sabem malhar com ele, ou como é costume dizer, dar pancadas de cego. Tão destros como são em atirar com o arco e a flecha, com que sempre e desde a infância se exercitam, entendiam que o varapau, como arma, não era sujeito a um manejo que o fizesse servir como arma defensiva. Não obstante, não saberem servir-se do varapau senão para dar com ele às cegas, achavam que, estando armados com o mesmo, ninguém, armado com um pau, possa medir-se com eles.”

O varapau, conforme descrição do mesmo autor (195), “é geralmente feito com pau de laranjeira-do-mato (família das Exostemas), com uma grossura variável e relativa à força do indivíduo que dela deve servir-se. Em geral é de 1 $\frac{3}{4}$ de polegada de diâmetro por 6 a 6 $\frac{1}{2}$ palmos de comprimento. O

pau é todo liso e nunca nodoso, como alguns têm pretendido; também nunca é feito com arte, sendo o pau sempre da grossura natural tal qual é encontrado no mato e apenas descascado. O varapau é a arma predileta dos indígenas Coroados para seus combates no mato, porquanto reconhecem que, aí, as flechas arremessadas com o arco não fazem um tiro certo por causa da espessura ou do cerrado da vegetação, na qual, tocando as flechas no seu percurso, desviam-se muito da direção em que foram lançadas. Servem-se de flechas somente nos lugares de mato limpo, nos campestres, nas estradas e caminhos e no campo. Fora destas condições é geralmente o varapau de que se servem para brigar em lugares cerrados, e mesmo nas suas incursões é sempre o varapau que constitui a sua força e a sua pujança.”

Segundo Rambo (196), a clava de bastão, outrora terrível instrumento para arremesso e golpe, é ainda hoje encontrada entre os Kaingáng modernos; tornou-se mais um instrumento de defesa contra cobras e cachorros e muito raramente é usada como arma contra o próprio homem. É mais uma espécie de “facão de madeira”, com o qual se registrou um caso de morte há pouco tempo. A clava de bastão, examinada pelo autor (197), “era de cerne de alecrim (*Holocalix balansae* Micheli); o comprimento é de 68 cm., com o peso de cerca de 600 gramas. A metade posterior é cilíndrica, com 3 cm. de diâmetro terminando por um furo no qual se amarra uma alça para enfiar no pulso. A parte anterior toma insensivelmente forma retangular, com 3 x 2 cm. A ponta é brevemente adelgada em forma de pirâmide.

“Em outro exemplar mais tosco, a alça de fibra de urtigão, se prende a um sulco, e o corpo é unilateralmente adelgado em cunha, resultando uma espécie de facão de pau.”

Métraux (198) referindo-se à clava de bastão usada pelos Kaingáng do Paraná, descreve-a como “bastões curtos e cilíndricos cobertos com uma bainha fibrosa (fig. 59, 1) (...). As clavas dos Kaingáng de São Paulo têm a cabeça bojuda e um comprimento de 1,70 a 2 metros.”

Como armas de pedra, além dos machados em forma de cunha e das pontas de flecha usadas pelos antigos, enumeramos especificamente os itaiçás. Serrano (199), referindo-se aos Guaianá, parcialidades Caaró e afins, diz: “O itaiçá esteve reservado aos caciques enquanto que os demais índios usavam a clava simples de madeira. O Pe. Vasquez Trujillo define o itaiçá com as seguintes palavras: “são suas armas à moda de um fuso de pau de pouco mais de meia vara ou máximo de três quartos e por peso de fuso têm uma pedra biselada e redonda (11, pág. 488)” (m), e o Pe. Ferrufino diz que elas “são à maneira de um fuso que tem por peso de fuso uma pedra com um ângulo mui vivo. (11, pág. 528) (n).

“Estes pesos de fuso aparecem com muita freqüência na arqueologia do Rio Grande do Sul e seu significado parecia obscuro. Os autores brasileiros os descrevem sempre com o nome “machados circulares perfurados.”

As referências para o século XVII mencionam essa arma como usada pelas tribos do Alto Rio Paraguai: “Usavam clavav com cabeça de pedra (itaiçá)

mas não há provas de que esses índios fossem Kaingáng; é mais provável que fossem Guarani.” (200)

Referindo um achado cerâmico, o autor (201), afirma que, além daquele, “encontrou machados em forma de cunha e rompe-cabeças. Os Coroados não tinham a menor idéia do uso que pudessem ter tido os itaiçás. Os itaiçás e machados se encontraram sempre em escassa profundidade e nas mesmas circunstâncias em que foram achadas as vasilhas de cerâmica.

“Os Coroados que habitam ainda (1850?) no Rio Grande do Sul, não tinham idéia de como se trabalhavam aqueles instrumentos de pedra.

“Os que nos anos de 1835 a 1841 se encontravam nas mãos daqueles indígenas, eram os achados fora dos pinheirais e guardados como relíquias.”

CERÂMICA E FOGO

A cerâmica, segundo alguns autores, era de uso desconhecido entre os Kaingáng.

“Os antigos, diz Rambo (202), não praticavam a cerâmica nem tinham panelas de ferro. Em vez disso usavam o forno terrestre, reminiscência que por vezes ainda hoje sobrevive. (...) Já não a conhecem. Talvez nunca a tenham praticado.”

“Não consta terem sido os Guaianá ceramistas, diz Serrano (203) e muitos autores modernos se inclinam a pensar que o conhecimento da cerâmica é muito recente entre os Jê meridionais. Os Kaingáng e os Bugres possuem uma cerâmica de tipo simples, de forma hemisférica e sem decoração.”

Nessa informação extraída de Teschauer (204), Serrano apresenta um quadro com as 13 diferentes formas reproduzidas pelo autor naquele trabalho. O mesmo Serrano (205) informa que nos sambaquis existe uma cerâmica, “não guarani” que poderia corresponder ao tipo cerâmico do Kaingáng moderno, mas não especifica nenhuma referência temporal concreta.

A informação que poderia trazer mais dados sobre o conhecimento e uso ou não da cerâmica, é a de Mabilde (206), segundo a qual, “Os vestígios de indígenas selvagens, outros dos que habitam, na atualidade, os sertões desta província, são os objetos que ainda hoje em dia se encontram nas matas. São panelas feitas com barro e de vários tamanhos, desde pouco menos de um palmo até 3 ¼ (três palmos e um quarto) de diâmetro no bojo e altura, quase sempre, maior do que o diâmetro do mesmo bojo. O barro com que são fabricadas aquelas panelas é misturado em determinadas proporções, identificadas em todas as amostras que tivemos ocasião de examinar, com areia grossa ferruginosa, parecida com o detrito de um grês de grão grosso. Algumas daquelas panelas são lisas no interior e reconhece-se que foram alisadas com um corpo duro. Outras, são alisadas exteriormente e ornadas com carreiras ou fileiras, sumamente regulares, de repinicados que se reconhecem terem sido feitos com a unha do dedo polegar. As carreiras são repinicadas umas da esquerda para a direita e a seguinte, da direita para a esquerda e assim

continuadas, trocando sempre a direção do repinicado. Quando aparece repinicado maior, se reconhece, pelo tamanho e forma, terem sido feitos com um pedaço de casca de caramujo terrestre. Esse repinicado só se encontra no bojo das panelas grandes e raras vezes excede de uma carreira.

“A grande regularidade da forma circular e da espessura daquelas panelas, que varia entre meia e três quartos de polegada em alguns lugares, como no fundo e na boca das panelas, são dignas de serem admiradas.”

Serrano (207), ao referir-se a uma nota do manuscrito de Mabilde diz: “Na nota nr. 15 se ocupa o autor dos vestígios indígenas, especialmente da cerâmica.

“Em geral, diz o autor que os recipientes correspondem à forma do fruto da sapucaia (*Lecythis grandiflora*), que parece ter servido de modelo. Supõe que os indígenas teriam tido relações com os selvagens do norte do Brasil, onde a sapucaia é silvestre. Como os Coroados não tinham a menor notícia daqueles frutos, supõe o autor que sejam os Botocudos e aqueles outros selvagens que somente trazem perfuradas as orelhas e os quais habitam ainda os bosques do noroeste do Rio Grande do Sul fronteiriços com Santa Catarina, por onde talvez comunicaram-se com os de algumas províncias mais a norte.

“Referindo-se o autor a recipientes de base cônica com decoração ungüicular e dígito-polegar, diz que se encontravam com a boca para baixo. Acredita que tivessem sido abandonados sobre o solo e que logo os detritos os cobriram. Mandou realizar pequenas escavações ao redor de uma vasilha encontrada com o fundo descoberto e encontrou ao seu redor pequenas porções de carvão de lenha no mesmo nível onde se achava assentada a boca do recipiente. Dali para baixo toda a terra era muito compacta.

“Além daqueles encontrou machados em forma de cunha e rompecabeças (...).

“Os atuais Coroados habitam unicamente os pinheirais nos lugares mais elevados da serra (...). Diz o autor que os instrumentos de pedra citados e a cerâmica só se encontram nos bosques distanciados de rios e arroios e assim mesmo em banhados, localidades estas em que nunca habitam os Coroados, sendo só paragens que recorrem em suas correrias, sem deterem-se neles.

“Supõe o autor que esses instrumentos pertenceriam a outro povo desalojado definitivamente de seus sítios pelos atuais Coroados, sendo possível que algumas pequenas tribos de Botocudos e de outros indígenas que só trazem as orelhas furadas e dos quais até hoje os Coroados têm um ódio implacável, sejam aqueles indígenas desalojados e os quais ainda hoje têm recipientes de barro e instrumentos cortantes de pedra, ocorrendo a circunstância de que até hoje tais indígenas não procuraram os pinheirais para alojarem-se, mas sempre as terras litorâneas, sendo os pinheirais o seu habitat só nos meses de maio, junho, julho e agosto, quando sabem que as pinhas estão maduras para fazer provisão.

“Diz o autor que não há dúvidas de que todos estes artefatos antigos foram fabricados pelos Botocudos antepassados das pequenas tribos que, inofensivas ainda, habitam nas matas do noroeste do Estado do Rio Grande do

Sul, nas imediações de Torres, Três Forquilhas e São Pedro de Alcântara onde se conservam nas cabeceiras dos rios e arroios e cujos Botocudos dissidentes ou descendentes das grandes tribos que se encontram nas demais províncias do norte, tenham, ao correr do tempo, degenerado em usos e costumes como os Coroados que ainda habitam os bosques desta última província.

“(...) Ainda hoje as tribos que habitam o noroeste desta Província fabricam vasos de barro iguais em tamanho, forma, grossura e ornamentação àqueles que o autor encontrou, de base piriforme ou pontiaguda.”

Em outro texto de Mabilde (208) consta:

“Os Coroados das tribos existentes no centro das matas desta província nenhuma louça de barro fabricam. Muitos potes de louça desta qualidade, que ainda se encontram em nossas matas, quase sempre soterrados e com a boca voltada para baixo, são potes fabricados por indígenas selvagens de outra nação (Botocudos), que antigamente habitavam estas matas, e por cujos vestígios se reconhece que eram muito mais industriais e adiantados que os atuais Coroados, que nenhuma idéia têm da fabricação de potes ou vasos de barro, ou de outros quaisquer utensílios feitos com o mesmo barro. (...)”

“Quando os Coroados querem ter água quente, para misturar com mel de abelha e beber, servem-se de um gomo de taquaraçu que enchem de água e aquecem ao fogo até ferver a água.”

Na falta de dados sobre o processo técnico palpável para a cerâmica apresentamos a informação existente relativa ao Kaingáng de Misiones, Argentina, em virtude de estar dentro da área de expansão ceramista para o Planalto, por nós estudado: “Para a cerâmica, os Kaingáng de Misiones usam uma terra preta de rochedos próximos. Para material de mistura torram montes de argila, que amassam e peneiram. A composição da argila usada por outros grupos é desconhecida. A ceramista primeiro modela a base do pote à mão, erguendo então as partes laterais por meio da justaposição de camadas sucessivas, alisando os lados com os seus dedos, ou com pedaços de madeira ou concha, uma espiga de milho ou uma colher de metal. A ceramista borrifa a argila com água ou saliva para conservá-la mole. No dia seguinte o vaso é novamente alisado, sendo então conservado à sombra para secar, e posteriormente posto ao sol. Após estar completamente seco, o vaso é coberto com galhos e aquecido ao rubro, ao ar livre. Em seguida, uma mistura de água, com milho moído é borrifada no vaso para que o mesmo se torne inquebrável. As fendas são tapadas com barro enquanto o vaso está ainda quente. O cozimento, entretanto, é sempre imperfeito; cacos dos vasos mais pesados dos Kaingáng revelam na parte central uma grossa camada de argila não cozida. A presença de um estranho durante o cozimento compromete o êxito da operação, e pode fazer com que o pote se fragmente irreparavelmente.

“Os Kaingáng de Misiones tornam seus vasos caracteristicamente pretos expondo-os à fumaça dentro de um cesto, antes do cozimento.

“Os vasos Kaingáng têm uma base cônica, para que possam ser introduzidos na areia (Fig. 58, e, f). Os Kaingáng-Coroado fazem grandes vasos para cerveja, notavelmente parecidos com os vasos e urnas funerárias dos

Guarani, com uma superfície cônica encimada por uma borda estreita. Além de grandes potes os Kaingáng também fabricam painéis chatos para assarem, e xícaras cônicas para beberem, com paredes finas.” (209)

O uso do fogo pelo Kaingáng já foi referido mais de uma vez, ao abordarmos o preparo dos alimentos, bem como a confecção de armas. Além de ser utilizado nesses dois aspectos da vida Kaingáng, ele constitui fonte de calor, pois o índio o conserva sempre aceso dentro da choça, constituindo-se por isso também numa espécie de ponto de reunião da família. Sua obtenção e conservação, ainda que repousem na crença mitológica (210), como veremos, são, entretanto, motivos para preocupá-los. Segundo o mesmo Métraux (211), “os Kaingáng acendem o fogo com uma haste de madeira de lei inserida no fuste de uma flecha girando entre as palmas da mão.

“O fogão é um pedaço de madeira mole. Vergôntes secas de palmeira servem como mecha. Segundo uma única autoridade, os Kaingáng também produzem fogo serrando um pedaço de madeira, com um outro, um processo observado por Rengger entre os Kainguá, mas não relatado por ninguém mais na América do Sul. O fogo é ativado com um leque. Para evitar terem de fazer fogo, os nativos carregam um tição incandescente num vaso ou numa secção de bambu revestido de argila.”

Conforme Mabilde (212), século XIX, “Para produzir o fogo, em qualquer lugar a que chegam, os Coroados sempre trazem consigo um pedaço de jerivazeiro bem seco e já atacado de podridão, com um palmo mais ou menos de comprimento e com a grossura que naturalmente se lhes depara, e assim também mais um pedaço do mesmo jerivazeiro com dois ou três palmos de comprimento e a grossura de cerca de uma polegada de diâmetro, em forma de bastãozinho, igualmente seco, porém este são e duro. Para obter o fogo, o Coroado agacha-se, na posição de quem está sentado, e, sustentando-se sobre as pernas curvadas, prende e aperta com os pés aquele pedaço de jerivazeiro, coloca sobre ele, verticalmente, o bastãozinho e apertando este entre as palmas das mãos dá-lhe um movimento de rotação mui rápido, de vaivém, e continua esse movimento durante 2, 3 e mais minutos até que as partes em contacto dos dois pedaços de jerivazeiro aquecem pela fricção e afinal produzem o fogo e se incendiam. O Coroado então sopra violentamente o fogo até aparecer labareda, e assim acende a lenha para o seu fogo. O processo, como se vê, é dos mais primitivos, mas o único que conhecem estes selvagens, baldos, ou ignorantes de quaisquer outros recursos.”

Informação mais recente dada por Rambo (213) diz que “Usam geralmente fósforos hoje em dia. Conhecem, porém, e praticam, ainda, a produção do fogo por meio dos pauzinhos de atrito. Empregam, para ambos os pauzinhos, a madeira seca da canela amarela (*Nectandra oppositifolia* Noes) cujos galhos, para tal fim, devem ser colhidos de árvore que ainda está em pé. Pelo atrito incendeia-se o pó desprendido que é apanhado sobre um pano e inflamado pelo sopro.”

BIBLIOGRAFIA

1. Serrano 1936:45
2. Serrano 1936:43
3. Serrano 1936:55
4. Serrano 1936:60 e 61
5. Gay 1863:54
6. Mabilde 1899:141
7. Serrano 1957:172-173
8. Mabilde 1899:144
9. Métraux 1963 I:453
10. Métraux 1963 I:453
11. Serrano 1957:170
12. Mabilde 1899:141-142
13. Mabilde 1899:141
14. Serrano 1957:179
15. Métraux 1963 I:452
F. W. 1913:90
16. Métraux 1963 I:452
17. Mabilde 1899:141
18. Rambo 1947:82
19. F. W. 1913:90
20. Métraux 1963 I:452
21. Fischer 1959:5
22. Fischer 1959:19
23. Vieira dos Santos 1949:6
24. Métraux 1963 I:451
25. F. W. 1913:89-90
26. Métraux 1963 I:452-453
27. Rambo 1947:82
Vieira dos Santos 1949:6
28. Vieira dos Santos 1949:7 e 6
29. Serrano 1936:44-45
30. Mabilde 1899:148
31. Serrano 1957:167
32. Teschauer 1929:284
33. Vieira dos Santos 1949:10 e 11
34. Teschauer 1929:284
Figueira de Mello 1872 in 1957 VII:185
Fischer 1959:6, 12 e 19
35. Hensel 1928:70
36. Mabilde 1899:125-126
37. Rambo 1947:84
38. Métraux 1963 I:472
39. Métraux 1963 I:469
40. Fischer 1959:14 e 23
41. Teschauer 1929:301
42. F. W. 1913:90
43. Serrano 1936:41
44. Serrano 1936:54
45. Serrano 1936:60 e 61
46. Serrano 1936:62
47. Mabilde 1897:149
48. Hensel 1928:71
49. Mabilde 1899:131
50. Serrano 1957:181
51. Serrano 1957:177
52. Teschauer 1929:297
53. Mabilde 1897:157-158
54. Mabilde 1897:150-151
55. Mabilde 1897:149-150
56. Métraux 1963 I:456
57. Métraux 1963 I:456
58. Teschauer 1929:323
59. Mabilde 1899:146
60. Métraux 1963 I:456
61. Serrano 1957:172
62. Mabilde 1897:148-149
63. Serrano 1957:174
64. Métraux 1963 I:447
65. Teschauer 1929:295
66. Schaden 1963:73-74
67. Schaden 1963:83
68. Métraux 1963 I:457
69. Métraux 1963 I:461-462
70. Métraux 1963 I:457
71. Baldus 1961 XIII:19
72. B. S. 1902:250
73. Rambo 1947:82
74. Koseritz 1884 in 1957 VII:190
75. Vieira dos Santos 1949:8
76. Vieira dos Santos 1949:8
77. Fischer 1959:20-21
78. Vieira dos Santos 1949:7
79. Fischer 1959:14
80. Fischer 1959:17
81. Rambo 1947:84
82. Fischer 1959:9
83. Métraux 1963 I:457
84. Serrano 1957:177
85. Gay 1863:59
86. Serrano 1936:42-43

87. Métraux 1963 I:453
88. Serrano 1936:60
89. Serrano 1936:63
90. Mabilde 1897:151-152
91. Teschauer 1929:296-297
92. Mabilde 1897:151-153
93. Serrano 1957:175-176
94. Serrano 1957:176
95. Mabilde 1897:151-152
96. Serrano 1957:176
97. Métraux 1963 I:453
98. Hensel 1928:71
99. Mabilde 1897:154
100. Métraux 1963 I:454
101. Mabilde 1897:152
102. Serrano 1957:169
103. Fischer 1959:18
104. Rambo 1947:82
105. Vieira dos Santos 1949:5
106. Gay 1863:59
Vieira dos Santos 1949:6
107. F. W. 1913:89
108. Rambo 1947:82
109. Métraux 1963 I:454-456
110. Mabilde 1897:154
111. Mabilde 1899:139
112. Fischer 1959:18 e 19
113. Fischer 1959:12, 18 e 19
114. Serrano 1936:43
115. Serrano 1957:179
116. Métraux 1963 I:470
117. F. W. 1913:88
118. Serrano 1957:182
119. Jacques 1912 in 1957 VIII:65
120. Métraux 1963 I:457
121. Mabilde 1899:144
122. Métraux 1963 I:457
123. Fischer 1959:8
124. Serrano 1936:42
125. Koseritz 1884 in 1957 VII:191
126. Rambo 1947:83
127. Métraux 1963 I:453
128. Gardelin, Correio do Povo 9/11/69:29
129. Métraux 1963 I:459
130. Koseritz 1884 in 1957 VII:190-191
131. Vieira dos Santos 1949:5 e 6
132. Vieira dos Santos 1949:6
Métraux 1963 I:452
133. Fischer 1959:18
134. Métraux 1963 I:468
135. Fischer 1959:23
136. Métraux 1963 I:461
137. Fischer 1959:25
138. F. W. 1913:89
139. Koseritz 1884 in 1957 VII:191
140. Serrano 1957:178
141. Serrano 1936:54
142. Serrano 1936:60
143. Serrano 1936:42
144. Fischer 1959:25
145. Serrano 1936:42
146. Mabilde 1899:131 ss.
Rambo 1947:82
147. Serrano 1957:168
Métraux 1963 I:459
148. Vieira dos Santos 1949:6
Rambo 1947:82
149. Rambo 1947:82
150. Mabilde 1899:132
151. Rambo 1947:82
152. Vieira dos Santos 1949:6
153. Mabilde 1899:132
154. Rambo 1947:82
155. Métraux 1963 I:459
156. Fischer 1959:25
157. Koseritz 1884 in 1957 VII:191
158. Serrano 1936:42
159. Serrano 1936:42
160. Mabilde 1899:132
161. Serrano 1957:168
162. Mabilde 1899:132
163. Métraux 1963 I:459
164. Serrano 1957:168
165. Rambo 1947:82
166. Mabilde 1899:132
167. Mabilde 1899:132
168. Fischer 1959:25
169. Vieira dos Santos 1949:6
170. Métraux 1963 I:459-460
171. Serrano 1957:178
172. Mabilde 1899:132-133
173. Serrano 1936:42

174. Mabilde 1899:133
 175. Métraux 1963 I:461
 176. Mabilde 1899:133
 177. Métraux 1963 I:461
 178. Hensel 1928:72
 179. Mabilde 1899:133
 180. Mabilde 1899:133-134
 181. Mabilde 1899:134
 182. Vieira dos Santos 1949:6
 183. Métraux 1963 I:461
 184. Mabilde 1899:134
 185. Métraux 1963 I:461
 186. Vieira dos Santos 1949:6 e 7
 187. Mabilde 1899:134
 188. Vieira dos Santos 1949:6
 189. Rambo 1947:82-83
 190. Serrano 1957:168
 191. F. W. 1913:88
 192. Mabilde 1899:132
 193. Rambo 1947:83
 194. Mabilde 1866 Ms. nota 10
 195. Mabilde 1899:134
 196. Rambo 1947:82
 197. Rambo 1947:82
 198. Métraux 1963 I:461
 199. Serrano 1936:54-55
 200. Métraux 1963 I:461
 201. Serrano 1957:170
 202. Rambo 1947:82 e 83
 203. Serrano 1936:45-46
 204. Teschauer 1927
 205. Serrano 1936:46
 206. Mabilde 1866 Ms. nota 15
 207. Serrano 1957:170-171 e 180-181
 208. Mabilde 1899:145-146
 209. Métraux 1963 I:458-459
 210. Métraux 1963 I:473
 211. Métraux 1963 I:459
 212. Mabilde 1899:145
 213. Rambo 1947:83

a. **Baldus, Herbert**

1935 - Sprachproben des Kaingangs von Palmas. **Anthropos**, vol. 30:191-202.

b. **Koenigswald, Gustav von**

1908 - Die Coroados im südlichen Brasilien. **Globus**, vol. 94:27-32, 45-49.

c. **Debret, Jean Baptist**

1940 - **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. 2 vol. São Paulo.

d. **Manizer, Henri Henrihovitch**

1930 - **Les Kaingáns de São Paulo**. Congr. Int. Amer., sess. 23, New York, 1928:760-791.

e. **Baldus, Herbert**

1955 - **Das Dualsystem der Kaingang-Indianer**. Actes du IVe. Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques (Viene 1952). Wien.

f. **Henry, Jules**

1941 - **Jungle people, a Kaingáng tribe of the highlands of Brazil**. New York.

g. **Horta Barboza, Luiz Bueno**

1913 - **A pacificação dos Caingangs paulitas; hábitos, costumes e instituições desses índios**. Rio de Janeiro.

h. **Teschauer, Carlos**

1929 - **Poranduba Rio-Grandense**. Porto Alegre.

i. **Izikowitz, Karl Gustav**

1935 - Musical and other sound instruments of the South American Indians. **Göteborgs Kungl. Vet. Vitt. Handl.**, 5 földjen ser. A, vol. 5, n° 01.

j. **Manizer, Henri Henrihovitch**

1934 - Música e instrumentos de música de algumas tribos do Brasil. (1. Cadiveos; 2. Terenas; 3. Faias; 4. Caingang; 5. Guarany; 6. Botocudos). **Rev. Brasil. Música**, Vol. 1, Rio de Janeiro.

k e l. **Izikowitz, Karl Gustav** - como i.

m e n. **Blanco, José Maria**

1929 - **Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque Gonzales de la Santa Cruz, Alonso Rodrigues y Juan del Castillo de la Compañia de Jesús. Martires del Caaró e Ijuhi**. Buenos Aires.

CAPÍTULO XI

CONHECIMENTOS, ARTE E JOGO

CONHECIMENTOS GERAIS. ASPECTOS RELACIONADOS AO JOGO E À ARTE. CUIDADO DA SAÚDE E TRATAMENTO DOS DOENTES.

CONHECIMENTOS GERAIS

Na cultura espiritual do Kaingáng, abordamos, desde os elementos da comunicação (pelo gesto e idioma falado) à expressão artística e à concepção espiritual no sentido de crença.

No tocante à linguagem, para o século XIX, segundo Hensel (1), temos que o Coroado é um indivíduo sóbrio e pouco comunicativo. Na conversação são bastante calmos e controlados; no dia-a-dia, em seu alojamento, pouco falam e, quando o fazem, entre si é em voz tão baixa que a escassa distância não se lhes ouve. Nunca falam à distância (2). Percebe-se que falam, simplesmente pelo movimento dos lábios e, conforme o mesmo Hensel (3), a sua conversação, em roda íntima, isto é, ao redor do fogo, é um vago cochicho e murmúrio, o que pouco corresponde às nossas idéias de alta formação. Quando em atividade de caça, sua comunicação oral é realizada no maior silêncio possível, permitindo-se a elevação da voz somente no sentido de imitar a caça em perseguição (4).

“O dialeto dos Coroados é muito pobre em palavras, pois até emprega o mesmo nome ou palavra para objetos muito diferentes, com a diferença de serem esses nomes alterados no modo de pronúncia (...), de sorte que é mais a diversidade no som ou acento do que na própria palavra que indica a variedade do objeto designado.” (5)

Para o dialeto do Sul, a título de complementação, vejam-se, entre outros, Hensel (6) in “Os Coroados da Província Brasileira do Rio Grande do Sul”, Teschauer (7) in “Poranduba Rio-Grandense” e “Anuário do Estado do Rio Grande do Sul”. Nestes estudos Teschauer coloca duas listas de vocábulos indígenas. Uma foi colhida diretamente da boca dos bugres de Caseros e Nonoai; a outra é uma transcrição do manuscrito do Dr. Morsch, de Passo Fundo, sobre os índios de Nonoai. Teschauer faz também um comentário sobre “algo de gramática”, onde ressalta uma apreciação relativa aos numerais, pronomes pessoais e possessivos.

Com relação ao vocabulário pode ser visto também Laytano (8). Para o estudo do Idioma Kaingáng em seus diferentes aspectos, poderíamos incluir a Coletânea Bibliográfica do próprio Laytano (9), na qual estão

indicados vários trabalhos sobre lingüística. Entre os estudos mais recentes sobre o mesmo assunto, apontamos o Dicionário Kaingáng-Português, Português-Kaingáng de Wiesemann (10). O Dicionário foi “idealizado com o objetivo fundamental de proporcionar aos índios Kaingáng, maior ajuda a seus esforços na aprendizagem da língua portuguesa”. Esse trabalho pode ser considerado uma complementação atualizada ao Dicionário de Frei Mansueto Barcata de Val-Floriana (11). Da mesma autora, Wiesemann, que atua junto à Missão Evangélica no Guarita, é a “Gramática Kaingáng” (12).

Não tendo escrita, o Kaingáng lança mão de sinais, gestos e outros meios para se fazer entender; é válida a mesma situação também no relacionamento com o civilizado conforme Mabilde (13), século XIX.

“Os Kaingáng deixam mensagens em código simbólico para aqueles que lhes seguirão o caminho. Uma haste com mel indica o lugar onde um ninho de abelha foi encontrado; bonecas e varas representam uma festa para a qual o grupo está sendo convidado; uma vara inclinada mostra a hora do dia em que algum acontecimento ocorreu; penas espalhadas sobre o solo informam uma caçada bem sucedida, etc. (Manizer, 1930, pág. 790) (a). Lozano (1873, I:425) (b) declarou que, para declarar a guerra, os Guaianá enterravam uma flecha numa árvore perto de uma trilha usada por seus inimigos. Um círculo de espigas de milho penduradas numa árvore era convite para uma orgia alcoólica.” (14)

“Viviam os Guaianá em contínuas guerras e o rompimento com uma tribo vizinha era indicado colocando uma flecha nos caminhos que uniam as aldeias em pugna. Estes mesmos sítios eram entretanto escolhidos para colocar o sinal de convite para suas bebedeiras, quando as tribos estavam em paz. Consistia este já não em uma flecha mas em uma ou várias espigas de milho.” (15)

“(...) faziam a declaração de guerra, fixando naquelas sendas umas flechas. Quando, pelo contrário, pretendiam convidar para alguma festa, colocavam no chão umas espigas de milho, dispostas em círculo e suspendiam outras em árvores.” (16)

A situação atual do idioma Kaingáng nos diferentes Postos tende à preservação: “Os Kaingáng usam um dialeto jê, com muitas palavras portuguesas (...). Entre os Kaingáng que viviam dispersos pelo território, bom número de adultos não fala o português. Entre seus membros, ambos os grupos só falam a sua língua.” (17)

Os grupos no caso, são os Guarani que vivem no Posto e os Kaingáng.

Fischer (18) mais recentemente nos diz que “A língua dos Kaingáng do Inhacorá também ainda hoje é a sua antiga língua nativa, o Kaingáng, que conservam conscientemente, não falando outra língua entre si. Mas além disso, por via de regra, dominam a língua portuguesa de modo suficiente, para poderem conversar com alguma fluência. O seu repertório de vocábulos não é lá muito grande mas sabem muito bem fazer-se compreender por circunlóquios. Mas a pronúncia não é fácil para a sua língua, razão pela qual falam com sotaque, que faz impressão de serem estrangeiros.”

Presentemente, 1972, a preocupação da FUNAI é notória no sentido de conservar o idioma Kaingáng; como muitas crianças parecem desconheçê-lo, a alfabetização nas escolas dos Postos é feita em Kaingáng por elementos preparados pela Escola de Formação afeta à Missão Evangélica do Guarita, são os “monitores”. Posteriormente, após um período de 2 anos se processa a aprendizagem em Português.

Contudo, a versatilidade dos meios de comunicação Kaingáng era tal que, mesmo por uma canção improvisada onde jogavam todas as suas queixas, o índio podia desafiar o seu rival para a luta (19). Para a comunicação à distância, isto é, “para darem sinais ao longe usam uma espécie de trombeta feita dos duros e grandes periantos ou invólucros florais da conhecida palmeira coqueiro ou jerivá.” (20)

A imaginação criativa do Kaingáng não pára aí; sua prática lhe possibilita uma localização no tempo, assim como estabelecer relações numéricas. “Contavam o tempo por noites valendo-se dos dedos dos pés e das mãos, contando o tempo superior a esse número (vinte) pelas luas cheias. Porém os tempos contados desta maneira não passavam geralmente de cinco ou seis fases lunares, fazendo para não esquecerem um nó em uma tira fina de timbó (*Philodendron imbé*) ou de embira (*Oeilópia fructiscens*). Este modo de contar o tempo só é empregado pelos Coroados para medir o que medeia entre uma correria ou combate e naqueles em que saem vitoriosos, e a data em que festejam aquelas vitórias, porém não para contar a idade de um indivíduo.” (21)

A avaliação da idade parece não ter sido encarada como nós a fazemos; é mais flexível; a idade de um indivíduo pode ser contada pelas fases de crescimento da taquara, isto é, por um taquará, ou, espaço de tempo que medeia entre uma e outra floração da taquara, variável entre 25 e 30 anos (22).

Seus conceitos valorativos de tempo e dinheiro parecem também, muito vagos até o presente: “Pude observar, diz Fischer (23), tanto homens como mulheres que, literalmente, ficavam por horas assentados no chão em qualquer canto, entregues aos seus pensamentos. Quando perguntei a um ou outro “Em que está pensando? regularmente recebia a resposta: Nada”. - E estou firmemente convencido de que de fato, não pensavam em coisa alguma. O conceito tempo só existe de modo muito imperfeito para eles. Em tais horas vivem de modo completamente atemporal. Conhecem bem o dinheiro e também sabem calculá-lo bem, sabendo vender bem vantajosamente os produtos de seu trabalho caseiro e de suas pequenas plantações particulares, mas muitas vezes esbanjam o dinheiro, de modo que faz impressão simplesmente cômica, porque não têm um conceito claro do seu valor. Se pelo preço de seus produtos de qualquer modo podem trocar cachaça, muitas vezes todo o dinheiro se vai nisto (...). Se não recebem cachaça, o dinheiro tem de ser gasto de outro modo. Compram sem sentido e juízo tudo o que por um motivo ou outro lhes chama a atenção, mesmo que não tenha absolutamente nenhum valor para eles. E os rendimentos de suas vendas não são pequenos; dizem que, às vezes, chegam a 3.000 e 4.000 cruzeiros (antigos)”.

ASPECTOS RELACIONADOS AO JOGO E À ARTE.

Como aspectos relacionados ao jogo e à arte apontamos aqueles ligados ao recreio e distração e às mais requintadas formas de expressão utilizadas no decorrer da vida Kaingáng.

Nos dias de descanso se entregam a jogos ou outros entretenimentos, e nos dias festivos comemoram diferentes acontecimentos. Entre os jogos, Teschauer (24) cita um que “consiste em atirarem-se tições incandescentes uns aos outros, que às vezes os ferem”, e, para os afastar disso, o missionário tentou ensinar-lhes o jogo de péla, da qual se tornaram amantes, até mesmo os velhos, fazendo o seu recreio juntamente com o jesuíta.

“As batalhas simuladas dos Kaingáng, descritas por muitos observadores, podem ser alterações formalizadas que tenham sido interpretadas como jogos esportivos.” (25)

As informações mais recentes, século XX, relativas ao Toldo de Nonoai nos dizem que “crianças grandes e pequenas e até rapazes tomam parte indistintamente nos brinquedos, que constam de correrias, lutas individuais, competições de força.” Nessas brincadeiras é de bom tom o maior zelar pelo menor, sendo considerada ofensa pelos pais um maior maltratar a um menor, mesmo que seja uma criança (26).

Relativamente ao Toldo do Inhacorá as informações indicam grande variedade de jogos e esportes praticados pelos selvagens. Fischer (27) conta que, num domingo, em meio a grande gritaria e algazarra alguns rapazes foram surpreendidos num legítimo brinquedo de ciranda de crianças, que haviam conhecido na colônia próxima de Itaí (Ijuí). Os índios desse Toldo praticam também um jogo de bocha sem cancha; a peteca é jogada indistintamente por crianças e adultos. Os homens praticam com grande interesse o tiro ao alvo não só por diversão, mas como exercício necessário. Os índios aldeados do Guarita aderiram ao vólibol e ao futebol. As mulheres e moças não foram notadas em jogos, preferindo ocupar seu tempo de lazer em rodas na cozinha comum, onde se entregam a trabalhos manuais, à conversa, numa reunião que lembraria um chá.

Outros jogos são as cartas e os dados, também no Inhacorá. As cartas, segundo Fischer (28), são jogadas inocentemente e por diversão, sendo as apostas, quando existentes, pouco significantes. Joga-se com seriedade simplesmente mortal, não havendo discussões nem brigas. Esse jogo de cartas, que chamam de **Bisca**, remodelado a seu modo, é jogado da seguinte forma: “Quatro parceiros e 38 cartas, jogando sempre dois a dois, que ficam um ao lado do outro contra os outros dois, que têm à sua frente. As cartas são distribuídas para a direita, recebendo cada jogador três cartas; a décima-terceira carta é virada como trunfo, pondo-se o resto das cartas em cima dela. Depois de cada jogada se tira uma carta nova. No fim é decisivo o número de jogadas e de pontos. O método duplo de calcular entretanto não o entendi bem. Mas pude notar, com interesse, que também aqui os **intrometidos** são tomados como algo natural. Os numerosos apreciadores dão regularmente sugestões e

uns olham sem acanhamento as cartas dos outros, coisa que também ninguém parecia estranhar. Em todo o caso não se perdia uma palavra a respeito disso. Jogava-se com seriedade simplesmente mortal e não havia discussões nem brigas.

“Os dados ou **buso**, jogam assentados no chão, servindo-lhes de mesa um cobertor dobrado; usam um recipiente de dados feito de taquara. Os dados consistem em seis grãos de milho, que num lado são pintados de preto. Como pontos são contados os grãos cujo lado preto, depois do lance, fica para cima. Praticamente isso corresponde a um jogo com um dado só. O número de pontos decide quem perde ou ganha. Joga-se por dinheiro, mas também aqui os lances são mínimos.”

Como dias festivos são consideradas aquelas ocasiões usadas para exteriorizar seus sentimentos, daí por que distinguimos festas religiosas e festas profanas. Nas primeiras incluímos tudo o que diz respeito à manifestação coletiva de suas crenças, e nas segundas as diversões coletivas, ressaltando em ambas o uso da dança, da música, de outras formas de manifestação artística e o uso de bebidas.

Às festas de cunho religioso que destacaremos, ao tratar do culto relacionado com os mortos, acrescentamos as referentes aos dias santos, ao casamento, às cerimônias ligadas ao nascimento, à designação para as minorias e à iniciação, referidas em capítulo anterior.

A Sexta-Feira Santa e o Dia de Finados são dois dias respeitados como festivos para o Kaingáng do Inhacorá; costumam festejá-los com foguetório, vestindo-se endomingadamente para o primeiro, enquanto que o segundo se festeja com um baile movimentado (29).

Nas festas de cunho religioso, ligadas ao culto dos antepassados, as danças se revestem de peculiaridades raríssimas; em determinada ocasião do cerimonial fúnebre, “todos dançam da direita para a esquerda em torno de uma fogueira marcando compasso com seus tubos de bambu.” (30)

As cerimônias ligadas ao casamento também terminam em festa, na qual a aprovação do ato dos noivos é expressa por uma salva de palmas, foguetes e uma reunião com abundante cachaça sem que entretanto cheguem a excessos de embriaguez (31).

Um segundo tipo de festas constituem as festas profanas ou populares. O feito de uma caçada vitoriosa, o retorno de uma viagem, o término de uma guerra, uma colheita pródiga, etc. são motivos de festas.

Essas festas que, em geral, constam de grandes bebedeiras em meio a música, cantos, danças, gritarias, obedecem a certos padrões. Referente ao século XIX, Teschauer (32) descreve uma dessas festas, dizendo: “Nestas ocasiões se embriagavam e produziam uma algazarra infernal. Uns cantavam desentoadamente, outros choravam, estes davam gritos, aqueles suspiros, estoutros arremedavam as vozes dos animais como bramidos, silvos, uivos, latidos e relinchos, aqueles outros imitavam o canto das aves, tudo em uma confusão de vozes e gritaria desenfreada. Enfim, passando a vias de

fato, arranhavam-se e mordiam-se uns aos outros, como se pelejassem com inimigos. De fato, originavam-se daí muitas vezes abertas hostilidades e a despedida da festa degenerava em declaração de guerra.

“Também as mulheres tomavam parte nestas festas, embriagavam-se e por causa delas é que se ateavam as contendidas. (...)”

“Nestas festas observavam também um costume louvável: os moços e as moças não podiam tomar vinho e tinham o dever de esconder as armas. (...)”²²

Segundo Mabilde (33) a festa que realmente merecia atenção do grupo é a que qualificamos como celebração de **feitos d’armas**. Essa festa é realizada alguns meses depois do fato que a motivou, e, quando ocasionada pela vitória contra um inimigo, somente na oportunidade em que houver certeza de que o adversário não mais constitui perigo. Para essa festa, até o preparo da bebida tem um tratamento diferencial, festivo mesmo, conforme citação no capítulo anterior. Nestas festas, “o cacique principal come e bebe com os outros bugres; mas não toma parte nos cantos, gritarias e danças ou movimentos grotescos.”

As canções nessas ocasiões sempre versam sobre os assuntos que as motivaram ou os feitos que pretendem realizar, ou ódio que votam aos brancos usurpadores de suas terras, ou, ainda, as diferenças motivadas por várias razões que têm contra seus irmãos de raça. Segundo Métraux (34), “A letra das canções, geralmente improvisada, refere-se a acontecimentos que ocorrem na presença dos cantores ou é alusiva a guerras passadas, caçadas e outras atividades econômicas.”

Dessas canções não raro resulta a interferência da autoridade cacical, culminando o não-atendimento em declaração de guerra. Mabilde (35) documenta uma festa realizada pelos Kaingáng, após uma correria pelo Mato Castelhana, que referimos no capítulo XIII como causa de guerra.

Vieira dos Santos (36), em relação ao século XX, diz: “(...) os bailes são freqüentes e com música de gaita de foles; o passo de dança é invariável para qualquer música e dançam do anoitecer até que levante o sol; dançam indistintamente com pares homens e mulheres; usam o caramanchão para o baile. Gostam muito de fazer festas com assado de leitão e galinha, preparados no espeto, e preparam-nos com excelência.”

As danças marcantes das festividades Kaingáng são cadenciadas com o maracá e o cilindro; existindo o costume de dançarem aos pares somente os casados, os maridos com as suas mulheres, enquanto os solteiros dançam sós e com separação de sexos no Toldo do Inhacorá (37). No mesmo Posto, de acordo com Fischer (38), “Em bailes e reuniões dançantes, onde via de regra se costuma beber muito álcool, para evitar o mais possível **tentativas de aproximação** com as respectivas conseqüências, o cacique Titi (Fongue) proibiu que pares, enquanto dançam, se entretenham conversando. É uma proibição bem original!”

Em todas as festas, quer de cunho religioso, quer profano, as danças e canções tem o ritmo de seus instrumentos típicos, de confecção própria. Entre os antigos, citados por Serrano (39), constam como instrumentos musicais os chocalhos feitos de cabaças cheias de pedrinhas e as flautas de cana chamadas **taquaras** pelos jesuítas. Entre os Coroados descritos por Teschauer (40), figura a flauta feita com pedaços de cana, que tocavam com o nariz, bem como uma espécie de instrumento de sopro feito de guampa de boi e do qual tiram uma melodia patética e triste; costumam também usar uma espécie de flauta maior e uma trombeta para os toques-de-reunir. Acrescente-se, ainda, o uso do maracá e do cilindro, da trombeta de bambu, dos clarinetes de cana, da flauta de nariz e da quena ou flauta travessa, todos feitos por eles e às vezes ricamente ornamentados com tufo de penas ou decoração gravada (41).

A respeito dos índios do Toldo de Nonoai, Vieira dos Santos (42) menciona um chocalho de porongo, enquanto Fischer (43), em relação ao Inhacorá, menciona a **licongue**.

O uso de licongue, no século XX, vai caindo também; o instrumento é preferido pelos velhos do Toldo que também são quase os únicos que tocam a flauta, em suas casas. A licongue vai cedendo o lugar à gaita, de boca ou de fole, da qual são adeptos; são tidos como bons tocadores, animando os bailes do Toldo (44).

A música que produzem tem “algo de pronunciadamente melancólico e privado de ritmo, mas é extremamente delicada e suave quando usam os seus instrumentos originais, a licongue e a flauta.” (45)

Com referência ao século XIX observamos que “São muito afeiçoados ao canto que quando lhes ensino outra coisa me dizem: agora, **mona**, vamos a cantar uma coplinha; e há alguns que o fazem bem e não só cantam na capela, mas em toda a parte, no bosque, em casa e particularmente de noite; sobem às suas choças e lá assentados começam a cantar.” (46)

“Os cantos dos Coroados, **segundo Mabilde** (47), são de uma toada tão desagradável aos nossos ouvidos que é necessário força de ânimo para estar a ouvi-los. E o que é notável e singular é que a nossa música e os nossos cantos, por melódiosos que sejam, produzem aos ouvidos dos Coroados o mesmo efeito que em nós produzem os seus cantos, de sorte que, ao vê-los, quando ouvem a nossa música, dir-se-á que eles sentem por nós comiseração em vez de se sentirem humilhados.

“Creio que seria uma grande dificuldade para um músico e hábil compositor o escrever em caracteres de música comum os cantos e as toadas dos Coroados.”

Mas assim mesmo o gosto pelo canto, afirma Vieira dos Santos (48), continua na época atual, sendo notado até mesmo entre as crianças que ensaiam-se ao longe no mato, e entre os adultos que cantam uma enrolada na língua indígena, especialmente quando tomam alguma bebida em suas festas.

CUIDADO DA SAÚDE E TRATAMENTO DOS DOENTES

No grupo em estudo não existe uma organização palpável relacionada com a saúde; a sua perda parece constituir maior problema do que as precauções. Os cuidados preventivos, porém, ainda que reduzidos, datam de período recente, isto é, da instalação do Serviço de Proteção ao Índio, conforme se pode comprovar pela informação de Hensel (49) ao visitar a Colônia Militar de Caseros em 1865: “Anteriormente os índios tinham habitado bem perto da colônia fundada para soldados negros porém há cerca de um ano eles haviam afastado suas choças a uma légua de distância, visto que se manifestara entre eles uma epidemia de varíola que lhes custou muitas vidas. Em tal caso é costume deles queimarem as tendas dos mortos e abandonar a região.”

A prevenção, ou melhor, a ajuda atual no tocante à saúde é referida por Rambo (50), noticiando a Instalação no Posto de um pequeno hospital. Antes disso, a higiene e a limpeza eram deficientes; a mortalidade infantil era grande, sendo possivelmente responsável pela mesma a verminose e também, conforme Mabilde (51) a prática do banho do recém-nascido em água corrente natural.

A par disso, parece ter havido tentativas esporádicas no sentido de proteger a saúde do silvícola do Planalto, como a inspecção médica realizada em 1957 no Toldo do Inhacorá; foi constatada a predisposição do Kaingáng somente para as enfermidades gripais, sendo nulos os casos agudos de tuberculose, sífilis e outras moléstias próprias das populações civilizadas. Ressalte-se para a mesma inspecção o registro de três casos de glaucoma, bem como a diminuição da mortalidade infantil após a instalação do Posto (52). Ligada ao mesmo interesse assistencial é a instalação, no Posto do Inhacorá, de uma cozinha comum que ainda parece permanecer. A cozinha está ao encargo das mulheres índias que não têm crianças para cuidar. De início as provisões da mesma provinham do S.P.I.; posteriormente se auto-abastece em parte. Além dos resultados positivos quanto à nutrição, a cozinha comum se constitui num ótimo veículo formativo de bons hábitos.

“A distribuição dos gêneros era feita diariamente ao pessoal da cozinha, conforme o número de pessoas, sendo as comidas preparadas à maneira dos índios, de modo que fosse do gosto da gente. Cozinhava-se em grandes panelas sobre fogo aberto. De manhã, ao meio dia e à noite os índios apareciam na cozinha, recebendo a sua comida. A administração fornecia colheres e pratos esmaltados. Quem se achava impedido por doença ou fraqueza de aparecer nas refeições coletivas, recebia a comida em seu rancho. A alimentação nutritiva e abundante junto com a regularidade das refeições em horas regulares em pouco tempo realizou o milagre de fazer de homens, mulheres e crianças, completamente esfaimados e subnutridos, gente alegre, sadia e forte, que podia ser razoavelmente encarregada de trabalhos correspondentes às suas condições. O sistema aprovava de tal modo, que foi conservado sem alterações até hoje. E assim, diariamente de manhã, homens, mulheres e crianças recebem café com

muito açúcar e um bom pedaço de pão de farinha de trigo misturada com farinha de milho. Nas duas outras refeições recebem comidas quentes, para as quais a administração fornece feijão, arroz, farinha de milho, banha e sal. O feijão, o arroz e o aipim se cozinham separadamente com banha e sal. Da farinha de milho se faz um mingau, que depois é amassado em bolinhos, que se cozem em cinza quente (como batata doce). Os índios gostam principalmente desse manjar semelhante à polenta dos italianos. A administração não fornece carne, porque ainda não dispõe de porcos próprios suficientes. Mas já existem os começos de uma criação de suínos em grande escala, devendo mais tarde ser melhorada a alimentação com o fornecimento de carne de porco. Por enquanto os índios mesmos providenciam quanto à carne necessária com presas ocasionais de caça ou matando vez por outra uma galinha ou um porco de sua propriedade particular. Havendo oportunidade também compram por vezes um pedaço de carne, se tornam a ter dinheiro no bolso pela venda dos seus trançados ou dos produtos das suas pequenas plantações próprias. Dos fornecimentos diários da administração também consta uma determinada quota de erva-mate para a preparação do chimarrão, que parece ser indispensável também para os Kaingáng, recebendo os homens um pedaço de fumo do comprimento de um palmo, que, sendo necessário, deve bastar também para a mulher se lhe vem vontade de fumar.” (53)

A tarefa assistencial do Inhacorá proveu também a distribuição do vestuário e cobertores para as épocas frias (54).

Parece ter havido uma resistência natural do Kaingáng, especialmente diante da intempérie, pois era comum enfrentarem o frio matinal intenso (dois graus positivos) nos meses de junho e julho completamente despidos; parecem dotados de uma insensibilidade, não só quanto ao frio, mas também às mudanças bruscas de temperatura. “Os Coroados, se aproximam-se do fogo, também não dão sinal algum de satisfação. Portam-se desta maneira com a maior indiferença, pois que o fazem do mesmo modo por que se chegam ao fogo nos dias mais quentes do ano, certos de que o fogo para eles parece ter no inverno e no verão os mesmos atrativos, visto que até nos dias mais cálidos de estio vivem constantemente junto ao fogo.” (55)

As enfermidades são, entretanto, um fato comprovado. As moléstias ditas comuns entre os grupos civilizados, como afecções pulmonares, catarrais e gástricas, parece, não existirem, ou melhor, serem menos freqüentes entre eles; mesmo leves resfriados parecem ser desconhecidos (56). Quando aparecem são resultado do contato com o branco; nesse caso se manifestam sob a forma de surtos epidêmicos. Um exemplo é a epidemia de varíola de 1864, antes mencionada no capítulo V (57).

Quanto ao século XX, Fischer (58) menciona um surto de gripe espanhola, no Inhacorá. “No ano de 1919 a gripe espanhola causou tantas mortes, que a tribo, que tinha sido bastante numerosa a seu tempo, nunca mais se pôde recuperar desse golpe.”

Sobre o problema da contaminação em grupos indígenas veja-se Ribeiro (59).

Entre as moléstias que caracterizamos como comuns para o grupo, distinguimos as lesões, mordeduras de insetos e de cobras. As lesões registradas se resumem no ressecamento da pele da parte anterior da perna que se cobre de pequenas escamas que descascam, tornando-a branquicenta. Esta espécie de lesão, mais acentuada nos homens, parece provir, segundo Mabilde (60), do hábito de permanecerem grande parte do tempo de cócoras diante do fogo, tanto no verão como no inverno. Conforme estudos do naturalista Berthier, da Academia de Ciências de Paris, seria o resultado do consumo de grande quantidade de pinhão, que é o seu alimento básico.

Como outro tipo de lesões podemos considerar as feridas provocadas pelas pontas de flechas e sua extração. A extração da ponta de flecha denteada ou farpelada, tem uma técnica especial descrita por Mabilde (61) que fez a experimentação numa capivara e num papagaio.

“Quando um selvagem é atingido por uma flecha, varando a ponta da flecha pelo lado oposto do corpo, por pouco que seja, de maneira a aparecer uma farpa da ponta, um dos Coroados, tomando a flecha pelo lado que penetrou no corpo, encosta a mão esquerda no corpo do paciente, apertando bem a flecha e com a mão direita quebra o resto da haste de taquara bem encostado à mão que a segura para, no ato de quebrá-la, não fazer sofrer muito o paciente, com o movimento que faria a flecha na ferida, neste ato de separar-se o pedaço. Depois de quebrada, fica aparecendo pelo lado da entrada da flecha uma parte da mesma do comprimento somente da largura da mão, cuja parte quebrada, tendo algumas farpas da taquara, é alisada com a mão, da melhor forma possível para não ofender mais a sua passagem. O paciente é então deitado sobre um lado, no chão, de maneira que o pedaço da flecha que ficou no corpo, fique em posição horizontal, paralelo ao chão. E então um Coroado com o arco na mão esquerda deita-se de barriga no chão em ângulo reto com o paciente, sobre o qual deita o peito, para ficar com as duas mãos livres. Deita o arco horizontalmente, paralelo ao chão e ao corpo do paciente. Com a mão direita pega na corda do arco a qual puxa para si, chegando a corda, assim puxada, perto da ponta da flecha que aparece ao sair do corpo. Faz penetrar a corda na farpa e, no mesmo instante, solta a corda que, pela força tensiva do arco, arranca o pedaço de flecha, lançando-o a uma grande distância.”

“Quando a flecha penetra no corpo, sem vará-lo de lado a lado, deitam o ferido de maneira que a flecha fique em posição vertical e perpendicular ao corpo do paciente. Então um Coroado, com ambas as mãos bem apertadas e os dedos bem estendidos, comprime a flecha em altura conveniente e imprime à flecha um violento movimento de rotação ou vai-e-vem circular, ao mesmo tempo em que vai suspendendo a flecha. A ferida toma uma forma tubular pela violenta rotação da flecha, que fica como isolada no meio do ferimento. Esta, com os dois movimentos simultâneos (rotação e suspensão) sai da ferida. Esta segunda operação para extrair a flecha é, segundo os Coroados, mais dolorosa que a primeira.” (62)

“Uma vez extraída a flecha fecham as feridas com simples aplicações de resina de araucária, extraída da árvore por incisões feitas na casca.

“Os Coroados têm sempre pronta esta resina que conservam em bolos enrolados em folhas de caité (Cana índica) ou de embira (Cana glauca).” (63)

As mordeduras e picadas de insetos, carrapatos, micuins e cobras são um tormento nas florestas em que habitam. Como preventivo contra os insetos, costumam untar o corpo com uma espécie de unguento preparado com o sumo de diversas plantas, que afastam o perigo pelo cheiro fétido das ervas. Para a mordedura de cobras é conhecido o uso de unguento à base de certos cipós e alho bravo, que as repele, daí porque se constitui um hábito tanto para o caçador como para o cortador de mato que se protegem esfregando as mãos e as pernas até os joelhos com essa mistura, além de carregarem consigo alguns dentes de alho (64).

Entre as moléstias que caracterizamos como de cunho passageiro, porque revelam mais um estado do que uma doença, colocamos toda a preocupação referente à menarca, aos cuidados posteriores, à gravidez e ao parto, ressaltando todos os cuidados com a parturiente e o recém-nascido.

Os cuidados referentes à menstruação, quer parecer-nos, podem ser encarados sob o ponto de vista da higiene, pois se nota uma preocupação constante da supressão das regras, o que parece ter-se tornado um hábito; “as mulheres Coroadas aldeadas, com roupagem como os civilizados, já não costumavam suspender as regras.” (65)

“O uso de suprimir a menstruação, usado pelas selvagens é por elas abandonado, quando as mesmas são aldeadas e passam a usar vestuário. O mais notável nesta circunstância é que, estando os aldeamentos localizados no mesmo sertão, onde nasce e vegeta a planta que usavam, uma vez aldeadas, não se lembram mais ou, então, entendem ser desnecessário continuar com aquela aplicação para o fim que, primitivamente, usavam.” (66)

Esse mesmo cuidado da supressão das regras é dispensado às mulheres brancas que se tornam prisioneiras dos Kaingáng, conforme podemos apreciar na informação de Mabilde sobre o assalto à casa do colono Pedro Watterpuhl em 1852: “Ao fim de uns doze dias de cativo a mulher de Watterpuhl menstruou e tendo sido isto notado por uma das mulheres da tribo, foi em busca de umas folhas que machucou com um pouco de água na mão e expremendo com os dedos aquela massa deu de beber à mulher menstruada o sumo. Isto se repetiu acrescentando novas porções de água, até que o sumo saía claro da massa.

“A mulher alemã ignorava para que era aquilo que se lhe dava de beber, até que, ao cabo de duas horas mais ou menos, desapareceu a regra.

“Uns 20 dias depois menstruou a outra mulher e com ela se fez o mesmo. Ao cabo de duas ou três horas sua menstruação havia suspenso (...).

“Durante os quatorze meses de cativo entre os Coroados aquelas mulheres nunca menstraram, gozando de boa saúde.

“(O autor não diz se em cada menstruação se lhe dava de beber novas doses, ou se com a primeira se conseguiu tal efeito, porém de notas posteriores se deduz que se bebia o sumo em cada menstruação).” (67)

Esse costume ao que parece é comum entre os indígenas de outros estados brasileiros e também do Paraguai (68).

“Se durante o tempo de amamentação de uma criança, como muitas vezes acontece às mulheres selvagens, aparece a menstruação à mãe, uma das mulheres velhas da tribo corre sem perder tempo a colher algumas folhas de um pequeno cipó, que são machucadas na mão com um pouco de água fria, dando-se de beber o sumo à menstruada.

“À operação da extração do sumo de tais folhas continua-se adicionando nova quantidade de água e fazendo beber de cada vez, até que a água em que se faz a trituração, fica clara e sem gosto. Duas ou três horas após a aplicação deste remédio desaparece a menstruação e não reaparece mais até novo parto.

“É sumamente singular essa supressão das regras sem influir de modo algum na saúde das mulheres selvagens, e ainda mais que tal supressão assim provocada nada influa em uma futura concepção, visto que esse fato se manifesta mais tarde como se a supressão não tivesse tido lugar.”(69)

O problema da supressão das regras acompanha a mulher Kaingáng desde a menarca. “As mulheres quando chegam à idade da puberdade e quando lhes aparece a manifestação de tal estado, são imediatamente tratadas da mesma maneira. Dão-lhes de beber igual porção do sumo daquele cipó e a menstruação desaparece como por encanto, cessando de aparecer até que se dê o primeiro parto. Este fato ainda hoje desconhecido por muitas pessoas tem levado alguns escritores que se têm ocupado em descrever a vida, usos e costumes dos indígenas do Brasil, a dizer e asseverar que as mulheres selvagens não eram reguladas e que não conheciam tal incômodo.” (70)

Os cuidados referentes à gravidez se revestem de aspectos bem marcantes: “Originariamente uma mulher Kaingáng grávida não se associava com o marido, e ambos observavam certas restrições alimentares.” (71)

“As mulheres dos Coroados, quando se reconhece que estão grávidas, são tratadas com mais rigor do que as outras mulheres. Encarregadas, como acima já dissemos, de procurar as frutas necessárias ao sustento da tribo a que pertencem, serviço que lhes é imposto exclusivamente, se entre elas alguma está grávida, essa é obrigada a carregar pesos maiores do que as outras; e o mesmo acontece quando carregam lenha para os ranchos de todos os homens da tribo.” (72)

Fischer, porém, sobre a época atual, século XX, diz que no Toldo do Inhacorá “(...) o homem é até bem cavalheiro para com sua mulher. Esperando ela um bebê, é ela poupada em todos os sentidos. Desde alguns meses antes, até 3 a 4 meses após o parto, não se exige trabalho nenhum dela. Mesmo os trabalhos exclusivos da mulher, como lavar a roupa, são feitos pelo homem durante este tempo.” (73)

O tratamento por ocasião do parto está condicionado à posição da mulher no grupo e ao próprio tipo de parto; a prescrição geral parece entretanto, ser o isolamento.

“Quando estão constatados os indícios de um parto breve, a parturiente é obrigada a isolar-se das outras mulheres e retirar-se para um rancho isolado, apenas em companhia de uma das mulheres velhas da tribo, que deve assisti-la no parto. Acendem fogo nesse rancho e o conservam sempre aceso.” (74)

O rancho é construído especialmente para essa finalidade: “Com antecipação o cacique subordinado manda fazer por um Coroado um pequeno rancho para sua mulher em uma das extremidades do povoado e assim faz por si cada um dos homens que têm mulher em transe de dar à luz.” (75)

A assistência no momento do parto ou delivrance e do pós-parto apresenta também distinções ligadas ao próprio status ou à de determinadas situações: “As mulheres dos caciques subordinados e as dos demais indivíduos da tribo não tinham o privilégio de serem assistidas em seus partos por outra mulher. (...) As mulheres dos caciques principais eram as únicas que tinham o privilégio de se fazerem assistir em seus partos por uma mulher velha.

“Aproximando-se a data do parto, a mulher se aloja no ranchinho. Se é o primeiro parto dela se acerca uma das mulheres velhas do cacique principal e lhe indica o que é que deve fazer durante o parto e uma vez que nasça o filho; depois destas explicações se retira deixando-a só. De vez em quando as outras mulheres da tribo se acercam ao rancho para ver se lhe falta algo, levar-lhe comida e lenha porém nunca ficam no rancho, onde a parturiente dá à luz sozinha.

“Depois de nascer o filho e atar e cortar o cordão umbelical, espera a mãe que uma das mulheres da tribo venha para levar o recém-nascido ao arroio mais próximo para lavá-lo e depois devolvê-lo à sua mãe. No dia seguinte ao parto, a parturiente regressa ao rancho de seu homem e ali as demais mulheres seguem levando-lhe o necessário até o seu total restabelecimento.” (76)

Para a mulher do cacique principal o tratamento era diferente:

“Logo que a criança nasce, a mulher velha que serve de parteira corta o umbigo do recém-nascido e o ata. O corte é feito com uma tala de taquara (uma espécie de bambu) igual à que lhe serve para cortar os cabelos da cabeça: a atadura é feita com um pedaço de embira (*Xylópia frutescens*) ou com um cordão de tucum (*Astrocarium tucum*). Imediatamente depois a criança é levada ao arroio ou água mais próxima e aí lavada em água fria; em seguida é trazida para o rancho onde é colocada nas proximidades do fogo para enxugar-lhe o corpo. A parturiente, depois de delivrar, faz o mesmo; lava-se em água fria e volta para o rancho a enxugar-se e aquecer-se ao fogo. (...)

“Ao fim de certo tempo, depois de desaparecer a evacuação dos lóquios, que a lavagem do corpo em água fria não suprime (caso bem singular), a mulher com seu filho e a velha parteira regressam para seu primitivo rancho, onde são recebidas pelas mais mulheres, se for uma das do cacique principal, com o maior indiferentismo. Aí no rancho as outras mulheres velhas ou mais

velhas tomam conta da criança, que desde então fica a seu cargo, voltando para o colo da mãe unicamente para ser amamentada ou, quando esta não tem que fazer, para ser acariciada.” (77)

Mabilde (78), faz também referência à cama da parturiente e do recém-nascido; ela consiste apenas na forração do chão com folhas secas trazidas de antemão, com esse objetivo, pois a cama do Coroado é simplesmente o chão.

Outros dados, referidos por Métraux (79) nos dizem que “As mulheres davam à luz na floresta, ao abrigo de raios de luar supostamente maléficos. Alguns dias após o parto a mãe e a criança eram desinfetadas, ritual esse que era acompanhado por uma orgia alcoólica. Consta que davam à luz sem assistência numa cabine especial. (Serrano, 1939, pág. 26) (c).

“Presentemente a mulher Kaingáng dá à luz onde quer que esteja no momento e sabe como tomar conta de si própria se estiver sozinha. Geralmente, fica acorada enquanto uma parteira abraça-a pelas costas, levantando-a de quando em vez até que esteja findo o parto. O cordão umbelical é cortado com as unhas e amarrado com um fio de caraguatá.”

Por sua vez, Teschauer (80), século XIX, nos fala da “cuvade do homem ou choco”, costume muito difundido entre os ameríndios sul-americanos, quase geral para os Guarani, mas sem notícias diretas para os Kaingáng. Enquanto a mulher, após dar a luz, continua em suas lides caseiras “por não estar sujeita aos incômodos que observamos nas civilizadas e que reclamam resguardo”, o marido fica deitado, submetendo-se a uma dieta alimentar e à abstenção de quase toda ocupação, costume que parece estar ligado aos cuidados de preservação da saúde do recém-nascido.

“Conservando-se assim retirado e abstinente, procurava mais facilmente evitar as ocasiões em que, segundo a sua supersticiosa opinião, podia prejudicar a prole. Era, pois, um belo ato de amor paternal; era, a continuação do hábito que assumira, quando lhe anunciavam próximo o nascimento. Abstinha-se o pai já então da caça, de fazer flechas e bastões para não causar dano ao filho.”

Ligada à gravidez, poderíamos colocar a esterilização, no século XX: “A esterilização artificial das mulheres entre os Kaingáng do Inhacorá é uso e costume. Segue geralmente depois do quarto ou quinto filho, com pleno consentimento das mulheres. Como motivo os índios alegam a impossibilidade de educar mais de quatro ou cinco filhos. A esterilização é praticada por meio de uma beberagem feita de diversas ervas silvestres. No mais a bebida não é prejudicial, mas sua ação anticoncepcional nos órgãos femininos é definitiva. Sobre as ervas empregadas, das quais extraem a bebida, os índios guardam rigoroso segredo. Somente consegui saber que a raiz solta, pouco engrossada na ponta, do guaimbé, pertence também ao processo.” (81)

O mesmo Fischer (82) faz referência à esterilização de uma mestiça casada com um índio, alegando tratar-se de um caso de preservação da pureza da raça.

Sobre a esterilidade, natural ou não, comprovada em 438 casais com uma união de mais de dois anos, veja-se Salzano (83). No total dos casos examinados, o percentual foi de 5,25%, considerado muito alto pelo autor, quando comparado a estudos realizados em outros grupos. A situação nos quatro Postos Kaingáng estudados é a seguinte:

“Guarita	- 162 casais estudados	- 4,32 estéreis
Nonoai	- 162 casais estudados	- 4,32 estéreis
Ligeiro	- 77 casais estudados	- 6,49 estéreis
Cacique Doble	- 48 casais estudados	- 14,58 estéreis”

O aborto, por sua vez, parece desconhecido ou quiçá não praticado pelo grupo; temos conhecimento apenas de um caso referido por Manizer (1930) (d), nos seguintes termos: “Embora um homem não possa casar com sua prima - não especifica qual - geralmente toma-a como concubina até que ela case. Se a gravidez ocorrer nesse ínterim, a moça geralmente pratica o aborto.” (84)

Também, como um caso excepcional, de moléstia passageira, poderíamos trazer o fato relatado por Mabilde (85) sobre a quebra no regime alimentar: “Estando eu numa ocasião entre esses selvagens, com muito empenho pude conseguir que um deles, o filho do cacique, se resolvesse a comer um pedaço de charque (carne seca salgada) assado, na verdade bastante salgado, com pirão de farinha de mandioca. O estômago desse Coroado, desacostumado como estava a essa espécie de alimentação, não pôde digerí-la e o resultado foi ter uma forte indigestão acompanhada de vômitos e dores de barriga. Os outros Coroados presentes não sabiam a que atribuir este fato (os vômitos) tão raro quanto desconhecido entre eles, como pude coligir. Todos ficaram admirados e como que consternados ao ver aquela rejeição violenta, pela boca, da comida que pouco antes ingerira.

“Acreditaram todos que o alimento fora preparado com frutas venenosas e até indicaram uma fruta, que logo foram buscar e que reconheci ser da árvore denominada Mata-olho, capaz de produzir um envenenamento.

“Custou-me a persuadí-los que aquele incômodo era passageiro e produzido pela carne salgada e pelo pirão de mandioca, do qual tinha comido muito, pela circunstância de seu estômago não estar acostumado a esse alimento. Tive, por isso mesmo, muita dificuldade em fazer o doente beber uma tisana de flores de marcela, que felizmente trazia comigo entre outros medicamentos que costumava levar em viagem. Mesmo assim só consegui que ele bebesse essa tisana, depois que pessoalmente e na sua presença bebi mais da metade da tisana que para ele havia preparado, isto para provar-lhe que a tisana era inocente. Tal era o grau de desconfiança do indivíduo doente e dos demais companheiros de sua tribo. Porém, tendo o paciente sentido alívio pouco tempo depois que ingeriu a tisana, veio pessoalmente pedir-me nova dose pois que prontamente se dissipara o receio e desconfiança de que se achava pouco antes possuído.”

Finalizando, apresentamos os aspectos mais ou menos generalizados, ressaltando, porém, mais uma vez, a preocupação, a atenção e solidariedade dispensada ao doente pelo grupo: “Caindo algum gravemente doente, não poupam diligência alguma para remediar o mal ou aliviar o enfermo. Conta o citado Pe. Villarrubia o seguinte caso que presenciou: Tendo-se manifestado a gravidade da doença, fomos chamados para batizar o enfermo; em seguida continuamos nossas visitas até que expirou e sempre achávamos o rancho cheio de gente para o servir. Quando já estava para expirar, o pranto era universal e alguns levantaram gritaria com seus soluços que custou bastante aplacá-los para não incomodar ao moribundo.” (86)

“Nas suas doenças todos os vizinhos revelam muita simpatia e condolência. Alguns procuram sarar o enfermo com remédios que preparam do sumo de certas plantas.” (87)

Mais ou menos sobre a mesma época, século XIX, sobre aspectos contrários, nos informa F.W. (88): “Os doentes eram abandonados a si mesmos. (...) Crianças fracas e doentias são mortas, sem mais, a pauladas; com isso se termina toda a incomodação. Nossas mulheres viram como uma jovem bugra deu à luz duas meninas robustas. A mãe olhou bem as gêmeas, escolheu uma delas e, agarrando a outra pela perninha, lhe bateu várias vezes a cabeça no tronco de uma árvore, atirando-a fora.

“Numa viagem que o Cacique Doble fez com a sua turma, acamparam num mato entre Mundo Novo e Campo Bom no chamado Campo Brasino, para prepararem uma refeição nas panelas de ferro fundido, que tinham recebido em Porto Alegre. As panelas cheias de água quente ferviam ao fogo e os guris brincavam alegres. Subitamente um deles bateu numa panela e se queimou muito. Os bugres logo julgaram que estava aleijado. Um alemão que vinha pelo caminho, pediu ao cacique que lhe deixasse o rapaz que o curaria e criaria. Mas o velho cacique respondeu decidido: - “este agora não presta mais” e pegou-o pelo braço, matou-o a cacetadas e o atirou ao mato.”

Quanto aos recursos medicinais do Kaingáng, sabemos que são relativamente poucos; alguns são resultantes do aproveitamento de determinados vegetais. Sobre esses diz Serrano: “Chama a atenção que os Coroados pouca, para não dizer, nenhuma tradição têm de maneira de empregar tantas espécies medicinais. Só conhecem uma meia dúzia.” (89)

“Os indígenas Coroados não conhecem as plantas medicinais a não ser uma meia dúzia delas. A ignorância, o indiferentismo ou nenhuma necessidade de medicar-se, pelo estado sadio em que geralmente vivem, pode explicar esse fato bastante notável e estranho, porque todos, ou quase todos, os demais indígenas selvagens, têm, mais ou menos, conhecimento das plantas medicinais dos lugares que habitam e com as quais sabem medicar-se.” (90)

Ressaltamos, porém, o sumo ou suco da(s) erva(s) com que suprimem a menstruação, bem como a mistura de determinadas raízes empregadas como esterilizante feminino, referido linhas antes. Parecem também fazer uso de fontes minerais, pois que, segundo Fischer, no século XX, lutou-se acirradamente, no Inhacorá, pela posse das fontes minerais do Iraí chamada por eles **lambedor** e cujo poder de cura era sem dúvida conhecido (91).

“A arte de curar é mesmo mui pouco conhecida entre os Coroados e os que, por meio de remotas tradições, aliás, muito obscuras, têm alguma idéia de curar, são os Coroados velhos e principalmente as mulheres velhas que aplicam meia dúzia de remédios vegetais que conhecem aos poucos casos de moléstias que ocorrem entre eles. O remédio mais importante que os Coroados conhecem é aquele que em outro lugar já falei: com o sumo ou suco de uma erva suprimem a menstruação.” (92)

Para aliviar o enfermo lançam mão de todos os recursos práticos e das aptidões de seus curandeiros: “Adoecendo alguém gravemente, começam a enrolar-lhe os pés com um cipó, e vão subindo mais ao passo que a doença avança. O defunto é enrolado completamente em cipós.” (93)

“Manizer (1930, pág. 784) (e) ficou impressionado pela quantidade de pessoas cujas cabeças, braços ou pernas estavam enfaixadas com “Philodendron” por razões terapêuticas. Para minorar a fadiga numa longa caminhada, os índios amarravam suas pernas até os quadris com fitas apertadas.” (94)

Como prática medicinal Métraux (95) refere também a **sangria** que é uma cura comum para muitos males; usavam para isso uma lâmina de sílex ou um pedaço de vidro. Para as febres era comum o uso do banho frio, sendo também lenitivo para o doente a respiração sobre o lugar afetado e o borrifamento de feridas com pó de jeborandi.

“As massagens têm um papel importante na terapêutica. Às vezes estas são tão violentas que o massagista trepa no estômago do paciente. A pele é frequentemente esfregada com casca ou plantas pulverizadas antes do tratamento. Ervas que queimam são usadas na terapêutica particularmente para as feridas. Um paciente mordido por uma cobra é deitado sobre uma plataforma inclinada sobre uma fogueira e dão-lhe água quente para beber e assim vomitar.” (96)

Atualmente, no Posto do Inhacorá o Cacique José Santos procurou acumular conhecimentos. “Diziam que até foi ao Mato Grosso e Goiás. Nas suas viagens tinha conhecido também o Rio de Janeiro, São Paulo e o Estado do Paraná, sabia ler e escrever e possuía extensos conhecimentos de medicina, com os quais ainda hoje consegue a parte principal de seu sustento, já que é muito procurado também da parte da população de brancos dos arredores, podendo gloriar-se de consideráveis resultados de cura.” (97)

BIBLIOGRAFIA

1. Hensel 1928:76
2. Serrano 1957:175
3. Hensel 1928:77
4. Hensel 1928:77
5. Mabilde 1899:146
6. Hensel 1928
7. Teschauer 1929:357 ss.
Teschauer 1905:129 ss.
8. Laytano 1955 V:165-173
9. Laytano 1956 VI:236 ss.
10. Wiesemann 1971
11. Val-Floriana 1920
12. Wiesemann 1972
13. Mabilde 1897:150
14. Métraux 1963 I:470
15. Serrano 1936:41-42
16. Teschauer 1929:343
17. Rambo 1947:81-82
18. Fischer 1959:21
19. Métraux 1963 I:468
20. Teschauer 1929:348
21. Serrano 1957:165
22. Fischer 1959:9-10
23. Fischer 1959:13
24. Teschauer 1929:311
25. Métraux 1963 I:467
26. Vieira dos Santos 1949:8
27. Fischer 1959:24 e 25
28. Fischer 1959:24
29. Fischer 1959:14
30. Métraux 1963 I:472-473
31. Fischer 1959:22 e 23
32. Teschauer 1929:343-344
33. Mabilde 1899:125-126
34. Métraux 1963 I:468
35. Mabilde 1899:127-131
36. Vieira dos Santos 1949:7-8
37. Jaeger 1933 in 1957 VIII:57
38. Fischer 1959:18
39. Serrano 1936:56
40. Teschauer 1929:348 e 323
41. Métraux 1963 I:468
42. Vieira dos Santos 1949:12
43. Fischer 1959:23
44. Fischer 1959:23 e 24
45. Fischer 1959:23
46. Teschauer 1929:311
47. Mabilde 1899:126
48. Vieira dos Santos 1949:11
49. Hensel 1928:68
50. Rambo 1947:83-84
51. Mabilde 1897:158
52. Fischer 1959:10-11
53. Fischer 1959:19-20
54. Fischer 1959:20
55. Mabilde 1897:159
56. Mabilde 1899:148
57. Schaden 1963:71
Hensel 1928:69
58. Fischer 1959:11
59. Ribeiro 1970:272 ss.
60. Serrano 1957:172-173
61. Serrano 1957:178
62. Mabilde 1866 Ms. nota 46, 47
63. Serrano 1957:178
64. F.W. 1913:90
65. Serrano 1957:174
66. Mabilde 1866 Ms. nota 26
67. Serrano 1957:172
68. Serrano 1957:165
69. Mabilde 1897:156
70. Mabilde 1897:157
71. Métraux 1963 I:463
72. Mabilde 1897:154
73. Fischer 1959:16
74. Mabilde 1897:154
75. Serrano 1957:175
76. Serrano 1957:175
77. Mabilde 1897:154-155
78. Mabilde 1897:154
79. Métraux 1963 I:463
80. Teschauer 1929:351
81. Fischer 1959:15
82. Fischer 1959:15
83. Salzano 1960:43
84. Métraux 1963 I:464
85. Mabilde 1899:148
86. Teschauer 1929:299
87. Teschauer 1929:353
88. F.W. 1913:89

- | | |
|---------------------------------|------------------------|
| 89. Serrano 1957:181 | 94. Métraux 1963 I:471 |
| 90. Mabilde 1866 Ms. nota 58 | 95. Métraux 1963 I:471 |
| 91. Fischer 1959:5 | 96. Métraux 1963 I:471 |
| 92. Mabilde 1899:147-148 | 97. Fischer 1959:7 |
| 93. Jaeger 1933 in 1957 VIII:57 | |
-

a. **Manizer, Henri Henrihovitch**

1930 - **Les Kaingangs de São Paulo.** Congr. Inter. Amer., sess. 23, New York, 1929:760-761.

b. **Lozano, Pedro**

1873-74 - **História de la Conquista del Paraguay, Río de La Plata y Tucumán.** Biblioteca del Río de La Plata, Andres Lamas ed., 5 vols. Buenos Aires.

c. **Serrano, Antonio**

1939 - Los Kaingangs de Rio Grande do Sul a mediados del siglo XIX según un manuscrito inédito del Teniente Coronel Alfonso Mabilde. **Rev. Inst. Antrop. Univ. Nac. Tucumán.** Vol. 2, nº 2:13-55.

d. **Manizer, Henri Henrihovitch** - como a.

e. **Manizer, Henri Henrihovitch** - como a.

CAPÍTULO XII

RELIGIÃO

IDÉIAS SOBRE A MORTE, O CULTO RELACIONADO COM OS MORTOS. O SENTIMENTO DE RELIGIOSIDADE, MITOS.

IDÉIAS SOBRE A MORTE, O CULTO RELACIONADO COM OS MORTOS

O culto relacionado com os mortos é a expressão mais saliente da cultura espiritual do Kaingáng, segundo Baldus, com referência ao grupo de Palmas, Paraná. Poderíamos fazer a mesma afirmação no tocante ao Rio Grande do Sul, salientando sua grande influência na vida do grupo. Não podemos, entretanto, apontar esse aspecto cultural como decorrência de crença única baseada num ser supremo, mas, sim, a partir da crença animista ligada a fenômenos naturais de grande influência nos diferentes aspectos de sua vida.

A morte, na crença do grupo, parece um fato natural, mas “São muito supersticiosos, atendendo a diversos sucessos casuais como por exemplo gritos de animais ou aves, principalmente de corujas.” (1)

Relativamente ao século XIX a morte poderia resultar da aplicação da pena máxima para o adultério, como se viu no matrimônio. O homicídio e o suicídio parecem não ter existido. “O homicídio é desconhecido entre os Coroados, segundo asseverou-me um cacique (...).” (2)

“O suicídio não existe entre os Coroados. Eles admitem como homicídio o único caso em que se comete com premeditação, o que não existe entre eles.” (3)

A morte é porém um motivo de atenção, notando-se grande preocupação em aliviar o sofrimento do enfermo ou moribundo, preocupação que às vezes pode ser decorrente de certos tabus ou traduzida por um sentimento de solidariedade proporcional ao status tribal.

Entre os antigos Guaianá referidos por Serrano (4) e especificamente entre os Pinaré “era costume retirar os moribundos da choça para que não morressem nela.”

Por sua vez, “Quando os Coroados reconhecem que um companheiro está moribundo, o matam para evitar-lhe o sofrimento, despedaçando-lhe a cabeça com o varapau ou pica. Em contrário, as mulheres são tratadas com mais humanidade e em suas agonias se espera pelo desenlace natural.” (5)

Os cuidados e atenções que precedem a morte não cessam com ela, mas continuam sob a forma de exteriorização de sentimento; essa é proporcional à estima e posição do morto dentro da sociedade tribal, conforme se observa no texto que segue: "(...). Quando o enfermo já estava para expirar o pranto era universal e alguns levantaram gritaria com seus soluços que custou bastante o aplacá-los para não incomodar o moribundo. Mas a cena tornou-se mais grave logo depois de ter expirado e toda a noite seguinte; todo o mundo chorava, de todos os lados descarregavam-se os soluços, prantos e suspiros. Em quase todos os ranchos se ouviam lamentações como feitas a compasso, que produziam em meus ouvidos o mesmo efeito, desculpe V.R. a comparação, como certas rãs em Porto Alegre em tempo de chuva que, como sabe, parecem-se por seu canto com os meninos que choram. Naquela mesma noite tive de ir ao rancho do irmão do defunto e o achei apinhado de gente; eram talvez cinqüenta pessoas sentadas sem ordem nem concerto no chão que pareciam outros tantos energúmenos com tanto chorar e gritar e alguns vi que, assim parecia, desmaiavam; quis sossegá-los mas não foi possível. Perguntei em outra ocasião a um índio: Para que tanto chorar? Respondeu-me: Que pensa? que nós outros somos como os portugueses, que não sabemos compadecer-nos e chorar por nossos mortos? — E note V.R., a medida do pranto está em direta proporção com a estima que têm da pessoa que morre, pois me asseveraram que se o morto tivesse sido, por exemplo, um chefe, seria mais geral e continuaria por muitas noites.

"Mas veja a cegueira destes pobres gentios! Passados poucos dias, encerram o luto com festas, bebidas espirituosas, que extraem do milho e com fandangos em redor dos túmulos." (6)

Tratando-se do cacique principal, para quem não temos dados sobre os cuidados que antecedem a morte, todo o ritual, a partir do desenlace, é diferente. A começar mesmo pela participação da morte, já se notam distinções: "Assim que o cacique acaba de expirar, uma das mulheres velhas sai a prevenir todos os chefes das tribos subordinadas." (7)

Distintos são também os preparativos com o morto; o velório e o sepultamento estão sempre em relação com o status social e a situação do morto; por essa razão se podem estabelecer formas distintas de sepultamento para o cacique principal, caciques subordinados, homens mortos em combate nas mais diferentes situações, mulheres (também de acordo com a posição no grupo), crianças, indivíduos faltosos ou criminosos. Todos, porém, são sepultados num sítio determinado, **cemitério**, que, segundo a tradição antiga, seria uma para cada aldeia. "Ali enterravam seus mortos diretamente em uma vala aberta ex-professo, cobrindo a sepultura com um montão de terra em forma piramidal. Na cabeceira deste montículo colocavam uma vasilha e ao pé do mesmo se acendia um fogo lento que os parentes do defunto cuidavam e alimentavam dia a dia. O recipiente servia para que o morto bebesse, e o fogo para afungentar as moscas." (8)

Essa mesma referência é feita por Teschauer (9), que acrescenta “Ser mui limpo o cemitério” e que a pirâmide é levantada com pedra ou terra, mas não fala nada sobre a cova como tal; Serrano (10) aduz, para os Tupi de Azara, que “Seus mortos eram enterrados em fossas cujo fundo era coberto com folhas de palmeiras como também o cadáver depois de sepultado. Com o morto sepultavam seus cachorros e junto à tumba colocavam suas armas.”

Segundo informação de Rambo (11), com anotação expressa para “os antigos”, os Kaingáng eram sepultados envoltos em uma esteira a 12 palmos de profundidade, em meio a cerimônias originais que não descreve; “Os Coroados, segundo Hensel (12), não enterram seus mortos em urnas, mas envoltos em ponchos.” Esse aspecto contrasta com outras informações quanto à cova como tal, que chama a atenção principalmente por sua pouca profundidade.

O certo é, porém, que os seus mortos eram sepultados. “Em épocas primitivas, se uma pessoa morresse longe de sua aldeia, seus companheiros enterravam o corpo no lugar, mas guardavam a cabeça do mesmo num vaso. Ao retornarem à casa, celebravam uma cerimônia fúnebre e enterravam a cabeça no cemitério da comunidade. (Horta Barboza, 1913, pág. 29-30) (a).” (13)

Segundo o mesmo Métraux (14) “Os Kaingáng atualmente enterram seus mortos com os joelhos dobrados. Entoam cânticos em torno do corpo durante e após a transladação para a sepultura. Um cemitério tinha dois túmulos centrais, de 10 a 20 por 18 a 25 pés (3 a 6 metros por 5,5 a 7,5 metros), circundados por buracos, com paredes verticais. Os mesmos túmulos foram relatados para os Guaianá do século XVIII, ancestrais dos Kaingáng. (Lozano, 1873-74, 1:23) (b). O cadáver, com os pertences fúnebres, é colocado numa câmara profunda, coberta com frondes de palmeira e terra. (...)

“A sepultura é periodicamente visitada para renovação de sua cobertura e para a execução de um rito em memória do falecido, que inclui lamentos, danças, cânticos e bebidas. Durante vários anos, pela madrugada e ao pôr do sol, os parentes de uma pessoa morta proferem lamentações fúnebres.”

Por informação de Teschauer (15), século XIX, quando a morte resultasse da luta em guerra ou combate similar, “todo o cuidado dos demais se concentrava em recolher o cadáver e lhe dar a competente sepultura. Preparam esta no mesmo lugar à maneira de cemitério e pouco distante do toldo onde habitam; consiste em uma pequena fossa que escoram de toda parte com paus, e depositam o cadáver no centro e logo cobrem com terra até certa altura, de sorte que aparecem tantos montículos quantas são as sepulturas; nunca cavam a terra que cobre o cadáver e estranham muito o nosso modo de enterrar, que lhes parece uma crueldade.”

Segundo Serrano (16), um tratamento pouco diferente diz respeito aos feridos de guerra e especificamente para os Caaró e afins, que eram levados para que morressem em suas aldeias onde eram sepultados. O autor indica sua ignorância quanto às práticas funerárias, informando apenas que o luto por um parente consistia em cortarem o cabelo.

Como reajuste, após a morte, entre os Kaingáng descritos por Métraux (17) “Os moradores da aldeia abandonam o núcleo e rapidamente constroem novas habitações nas matas. Durante três dias comem somente palmitos e milho que fervem jogando pedaços de vasos quentes dentro da água. Destroem parte da propriedade do falecido e impõem severa restrição ao seu nome.”

Numa informação sobre os índios modernos, sem especificação de grupo, Métraux (18) refere que “o lavrador de um campo é reconhecido como seu legítimo dono; se morrer antes da colheita, as plantas são destruídas.”

As atitudes relacinadas com a morte e suas decorrências sofrem alterações com o perpassar dos tempos, ainda que não as possamos acompanhar com certa segurança devido à falta na informação.

Hensel (19) informa sobre o costume entre os Coroados que visitou na Colônia Militar de Monte Caseros, em 1865. “É costume dos índios desenterrar os ossos do chefe, enterrando-os noutra lugar, logo que a carne tenha apodrecido, e provavelmente eles antes já haviam aberto este túmulo para certificar-se da decomposição das partes de carne e então lançaram os ossos sem ordem.”

O autor “conseguiu descobrir dois de seus túmulos e abri-los. Um deles pertencia a um indivíduo comum, de fora nada indicava o que era. O morto jazia enrolado em um velho poncho cerca de três pés de fundo, sobre as costas, em posição horizontal, com a cabeça reclinada sobre o peito. A carne estava quase apodrecida, só um resto de encéfalo ainda se achava no crânio. O esqueleto estava em ruínas, porém seus ossos permaneciam em perfeita ordem. O túmulo adjacente, entretanto, pertencia a um chefe respeitável, de descendência aristocrática, conforme indicações de habitantes da Colônia Militar, e facilmente reconhecível numa grande mancha de terra tendo vários passos de diâmetro, onde não havia capim, e em cujo centro se achava o esqueleto na profundidade de dois pés. Entretanto, os ossos do mesmo estavam completamente misturados.

“Conforme me informaram eles também queriam no mês seguinte realizar uma grande festa, provavelmente para efetuar a trasladação dos ossos.

“A mancha sobre o túmulo tinha sua origem numa festa anterior em memória do morto, durante a qual houve danças sobre a cova. Estas festas resultam em brutais orgias, pois os índios sabem preparar uma bebida inebriante feita de grãos de milho mastigados pelas mulheres e por estas cuspidos num grande tacho. A massa mastigada, devido à saliva que a acompanha, fermenta rapidamente; diz-se que a sua ação embriagante é muito forte.”

Esse fato ou festa vem ao encontro do cerimonial de culto aos mortos, referido por Métraux para o grupo de Palmas, Paraná — o veingréinyã — que é mais ou menos semelhante ao ritual descrito por Mabilde para o século XIX, e por Vieira dos Santos para a época contemporânea, conforme veremos mais adiante.

O veingréinyã tem uma significação na vida do grupo, pois é nessa ocasião que as crianças são designadas por seus pais para os subgrupos das metades: "Todo o indivíduo nasce numa metade, mas é designado para um dos subgrupos durante uma festa fúnebre por um homem ou uma mulher de sua própria minoria." (20)

"A finalidade do veingréinyã, o ritual principal, é romper os laços que unem os vivos aos mortos, que são levados para a sua última morada onde permanecem inofensivos. Realiza-se quando o milho está verde e os pinhões estão maduros, isto é, numa ocasião entre meados de abril e junho. É organizada por pessoas de luto por um pai, um irmão, ou um filho, mas nunca por uma esposa ou uma filha; segundo Manizer, a iniciativa é tomada por um parente distante.

"O ramo verde colocado sobre a tumba anuncia a cerimônia que se aproxima, notícia essa que é levada para os núcleos vizinhos por mensageiros nomeados pelo **senhor da dança**. Um dos mensageiros sopra uma trompa e outros informam os ouvintes agrupados sobre a data.

"Nesse ínterim, o organizador empilha madeira e junta mel e milho guardados em pote num lugar especial, para as bebidas. Durante três dias antes do festival, os homens dançam ao redor desses vasilhames, gritando e cantando canções fúnebres. As bebidas fermentadas, colocadas em grandes tinhas cavadas em troncos de árvores, são aquecidas pela adição dentro da tina de cacos de vasos aquecidos ao rubro. Durante a noite anterior à festa, o organizador e seu assistente vão ao cemitério para cobrir a sepultura com terra.

"Pela manhã, a tina é arrastada à praça e a comida é amontoada em seu redor. Os homens cantam e batem no solo com os cilindros que possuem.

"No dia anterior ao veingréinyã, os visitantes, soprando trompas e flautas de bambu, chegam e são recebidos por seus hospedeiros que lhes oferecem cerveja. Na tarde seguinte, os membros dos subgrupos das metades, enfeitados com suas pinturas faciais distintas, são conduzidos separadamente ao cemitério por parentes do falecido. Na direção de cada metade acham-se um cantor e três dançarinos, bem como os parentes próximos. Pelo caminho, o cantor com os seus subgrupos param em cada árvore, ao pé da qual os portadores do corpo dançaram quando a caminho da sepultura, e cantam um cântico de sílabas sem significação, agitando os maracás e movendo os pés para a frente e para trás. Após tal interlúdio musical, recomeçam a marcha, mas a outra metade terá que passar pela mesma cerimônia.

"Quando a primeira metade alcança o cemitério, a mesma dança é executada sobre a sepultura, e o cantor coloca-se sobre a cabeça do falecido. O restante do grupo fica ao lado de fora do cemitério. Então o outro grupo dança sobre a sepultura. Quando se pensa que a alma do morto tenha sido expulsada, todos gritam de alegria e correm em todas as direções. Os grupos juntam-se e os sons misturados de "flautas e risadas e gritos ouviam-se por toda a parte". Cantores e dançarinos recebem bebidas até ficarem completamente bêbados. Mais tarde as metades dançam num círculo duplo em torno de fogueiras da festa acesas na praça; finalmente cada um bebe a seu bel-prazer.

“Alguns detalhes um pouco diferentes são fornecidos por Manizer: — Os parentes do falecido, que haviam ficado em suas cabanas com a cabeça coberta com colchas, são forçados a beber cerveja até que percam a consciência. Aqueles que foram ao cemitério pintam riscos pretos sobre seus corpos. Logo após, muitos pares de participantes, de pé, frente a frente, gritam alternadamente “xogn, xogn”, enquanto os espectadores cantam melodias lúgubres. Então todos dançam da direita para a esquerda em torno da fogueira, marcando o compasso com seus tubos de bambu.” (21)

Do mesmo autor (22) é a informação referente ao culto dedicado aos mortos pelos “Kaingáng”, observado por Manizer (1930, pág. 771) (c). Estes índios costumavam pintar o corpo somente para as cerimônias fúnebres, traçando faixas pretas sobre o peito, ficando assim protegidos contra as almas dos mortos.

A preocupação com a morte continua no século XIX e podemos afirmar, através de Mabilde (23), de quem possuímos a maior parte dos dados, que os Coroados professam grande respeito pelos mortos e em especial pelas sepulturas. “Quando estão ocupados na tarefa de enterrarem seus mortos, as tribos inimigas as respeitam, sendo também Coroadas, e são incapazes de atacá-las. É por isso que em seus enterros não aparecem armados.”

Esse cuidado e respeito são dispensados mesmo aos inimigos, aos quais sepultam juntos em buracos feitos longe de suas moradias (24).

Com referência ao tipo distintivo de sepultamento e sepultura, conforme a hierarquia grupal, temos a indicação de Mabilde (25). Em 1836, o autor localiza, nos bosques ao sul do então Mato Castelhana, em meio a uma clareira de mato, um cemitério indígena composto por sete túmulos; dois eram maiores em tamanho e diâmetro, dispostos numa área de 200 braças de comprimento e umas 120 mais ou menos na parte mais larga e 70 mais ou menos na parte mais estreita. Os túmulos mediam de 40 a 45 e $\frac{1}{2}$ palmos de diâmetro (os maiores) e 28 palmos (os menores), por uma altura regular de 6 $\frac{1}{2}$ palmos. Testados os dois tamanhos, com a devida técnica, foram constatados restos humanos bastante deteriorados; estavam, entretanto, suficientemente claros para comprovar que se tratava de vários sepultamentos. Isto posteriormente é comprovado pelo autor, quando mais tarde volta ao local, acompanhado por um cacique e vários Coroados.

“O cacique, de nome Braga, contou ao autor que naqueles túmulos estavam enterrados homens de sua tribo mortos em combate com os Botocudos. Foi um assalto que os Botocudos levaram contra sua tribo, sendo seu pai cacique.

“Em um dos pequenos estava enterrado seu pai. Em um dos maiores 52 homens e no outro 29 homens e duas mulheres que morreram naquela circunstância e as enterraram junto de seus homens.

“Os outros quatro túmulos pequenos eram sepulturas de caciques mortos de morte natural, anteriores a seu pai.

“Os Coroados que morrem em combate contra inimigos de sua nação são enterrados da mesma forma que os caciques.

“Os que morreram naquele combate foram enterrados um por um, mas como eram muitos foram sepultados em dois túmulos.

“Com relação à direção que se dava aos cadáveres, o cacique explicou levantando do solo uma flecha e, depois de olhar o sol colocou a flecha em posição perpendicular ao chão e depois de verificar a direção da sombra, que a essa hora se dirigia de O. a E., atirou a flecha ao chão na direção indicada pela sombra: a ponta da flecha para o lado E. e o pé para O. e fez ver que os mortos eram sepultados naquela direção, a cabeça para o lado da ponta da flecha e os pés para o extremo oposto. Isto sucedia sempre, porém o cacique não soube explicar porquê.” Pelo estado dos ossos, o autor supõe que os enterramentos se teriam realizado em 1806.

Todas as manifestações do culto relacionado com os mortos, como participação do desenlace, possível preparo do cadáver, velório, sepultamento, período de luto e reajuste depois da morte, podem ser observadas em seus mínimos detalhes através do cerimonial descrito por Mabilde (26) para os Coroados do Rio Grande do Sul. O texto refere-se ao cerimonial de sepultamento do Cacique Cun-nhum-goê e foi transcrito no capítulo VI (27).

Quanto à cerimônia do enterramento com o varapau, complementa Mabilde (28): “(...) só tem lugar com o cacique principal e nunca com os outros indivíduos das tribos desta nação. Interrogados minuciosamente por mim a respeito de tal cerimônia, me declararam os Coroados que o cacique é sepultado com seu varapau com o único fim de não poder essa arma servir para outra qualquer pessoa. O varapau é considerado como a primeira ou mais nobre das armas e, passando a outro indivíduo, podia este, por qualquer circunstância, tornar-se indigno da herança recebida e desonrar a arma e o nome do seu primitivo dono.”

Como demonstração de luto, tem-se que “No dia seguinte ao enterro do cacique principal e desde esse dia em diante todos os moços das tribos subordinadas voltam ao lugar da sepultura do cacique e sobre ela amontoam terra até formar um túmulo circular de não menos de 25 palmos de diâmetro (e às vezes mais) com 6 palmos de altura, serviço este no qual levam às vezes muitos meses, porque além de carregarem a terra em uma espécie de cabaz (feito de taquara e cipó) de pequenas dimensões, pouco maior do que uma quarta de alqueire (das nossas antigas medidas), vão buscá-la em geral a grande distância, à margem de algum arroio ou sanga com barranco que desmorone, e donde a fazem sair com estacas de madeira.

“Esses túmulos dos Coroados, com tão grandes dimensões, têm sido para muitos que os têm visto um enigma, porque em suas imediações nunca se encontra lugar ou cova que indique a proveniência da quantidade de terra com que são feitos, sendo às vezes muito considerável a distância ao ponto em que a foram buscar. O túmulo é feito perfeitamente circular e com as dimensões referidas. A parte lateral faz ângulo reto com o solo e com a superfície superior que assim fica perfeitamente horizontal.” (29)

Como complementação à informação sobre a procedência da terra para a construção do túmulo, podemos indicar, do mesmo autor (30), a observação feita para os túmulos localizados em 1836 na área do Mato Castelhana: “À distância de 1.000 braças ao sul daquele lugar existe um sangão junto às cabeceiras de um arroio donde se reconhecia ter sido o lugar do qual os indígenas tiraram a terra para levantar os túmulos. Estes túmulos foram levantados com terra vermelha do sangão sendo todo o terreno daquele claro do bosque composto por uma argila de cor pardusca.

“Para ir do cemitério ao lugar de extração da terra tinham que subir um cerro de uns 500 palmos de altura.”

Terminada a construção do túmulo, capinam todo o terreno que o cerca, numa extensão de 8 a 10 palmos, calcando com os pés essa orla de terra, quando então dão por concluído o trabalho ou demonstração de luto. Ato contínuo, segue um cerimonial fúnebre do qual participa todo o grupo.

Esse cerimonial se realiza exatamente no dia imediato à conclusão do túmulo, quando para aí se dirigem todas tribos com o novo chefe. Este vai à frente do cortejo seguido pelos homens armados de arco e flechas e pelas mulheres e crianças, que carregam os mantimentos necessários para o cerimonial. Chegadas ao local, as mulheres acendem fogos distantes 8 a 10 palmos uns dos outros na área circular anteriormente aplanada. Junto a esses fogos fazem todos uma refeição, seguindo-se após as cenas e cantos lúgubres semelhantes aos do velório (?) e sepultamento. Os gestos burlescos que executam nessa ocasião exprimem ainda sua dor pela perda do cacique, continuando esses gestos até a hora do crepúsculo. No momento em que o sol desaparece, o grupo fica em silêncio, enquanto que as mulheres providenciam em reativar os fogos antes acesos e junto aos quais permanecem toda a noite acordados, comendo de vez em quando. Ao nascer do novo dia, retiram-se para os seus alojamentos, dando por encerradas as honras fúnebres prestadas ao cacique e nas quais, segundo o autor (31), não derramam lágrimas, mas “choram em seco”.

Segundo o mesmo autor (32), os Botocudos enterram os seus caciques em túmulos semelhantes aos que os Coroados constroem para o cacique principal, porém, em tamanhos menores. Raramente retiram seus mortos do campo de luta; se estiverem próximos de suas moradas e livres do inimigo, então os sepultam um ou dois dias depois do combate e no mesmo sítio (33).

Por sua vez, o sepultamento de um cacique subordinado se realiza no mesmo cemitério em que é enterrado o cacique principal, mas com um cerimonial muito mais simples, assim descrito: “O cadáver é levado para aí em braços pelos homens da tribo a que pertencia. Mulheres, filhos e crianças o acompanham. Com estacas de pau em forma de cavadeira fazem uma cova em que o corpo é metido na posição de um homem sentado com a frente voltada para o ocidente e coberto com terra. A profundidade da cova excede de apenas um palmo a altura do corpo na referida posição. Quando a cova já se acha

quase cheia de terra e apenas resta cobrir a cabeça do cadáver, os assistentes colocam-se ao redor da sepultura e perante eles o mais velho da tribo exalta as virtudes do finado, narrando os feitos de bravura e destreza de sua vida. A isto sucede uma cena de gritos e alaridos lúgubres durante cinco minutos, após a qual acabam o enterramento, adicionando terra e calcando-a com os pés, para logo depois se retirarem para o alojamento.” (34)

O sepultamento para os demais membros do grupo, homens, mulheres, crianças e mesmo para as mulheres do cacique principal, segue o mesmo ritual dispensado ao cacique subordinado, mas com exceção dos gritos lúgubres. Entretanto, se a mulher falecida pertenceu ao cacique principal e foi merecedora de consideração especial, o que é raro no grupo, o seu sepultamento é acompanhado de gritarias, mas somente dos indivíduos da tribo que se acha imediatamente sob a chefia do cacique principal. “Durante minha estada entre os Coroados, diz Mabilde (35), faleceu uma mulher velha do cacique principal que foi sepultada sem a honra especial das gritarias.”

As cerimônias de sepultamento descritas por Mabilde encontram, por sua vez, uma certa semelhança com aquelas expostas por Métraux (36), que menciona alguns aspectos de maior conotação espiritual, como se depreende do texto:

“Antes do enterro, o pajé, à medida que sacode o seu maracá em torno do cadáver, avisa a alma, a respeito dos perigos ocultos do outro mundo. Diz-lhe que ela chegará a **dois caminhos**, um levando para uma teia de uma gigantesca aranha, e outro conduzindo a uma armadilha que a precipitará num caldeirão fervente. Também descreve para a alma o caminho escorregadio, do qual ela poderá cair num pântano, onde um enorme caranguejo a espera. (Nimuendaju, 1914, pág. 372) (d).

“Mas finalmente a alma chega a um submundo do oeste, onde é dia durante a nossa noite, e onde as florestas estão cheias de tapires, veados e outra caça. As almas dos velhos tornam-se moças novamente e vivem durante o tempo de uma vida humana. Após uma segunda morte, a alma transforma-se num pequeno inseto, geralmente um mosquito ou uma formiga, com cuja morte termina tudo; por essa razão os Kaingáng nunca matam esses insetos. (Balduz, 1937, pág. 49) (e).”

Outra prática relacionada com a morte e aos aspectos dela decorrentes é o que diz referência à morte como sanção moral imposta aos adúlteros; este aspecto foi referido no capítulo VIII, através de Mabilde (37), que diz também: “de modo igual são enterrados os desobedientes que morrem ou são mortos em consequência das lutas que já referimos.”

Sobre o culto relacionado com os mortos, temos poucos dados no presente século. Não podemos constatar as diferenças de sepultamento em função da hierarquia grupal, como fizemos para os Kaingáng de épocas passadas. Constatamos, entretanto, que, no Inhacorá, segundo Fischer (38),

“O velório precede ao enterro, sendo que na ocasião se acendem velas e se entoa um grande choro de luto. Naturalmente se bebe cachaça ao mesmo tempo e muita cachaça até porque “sem cachaça não somos capazes de chorar”, é a sua explicação plausível.”

No Toldo de Nonoai, segundo Vieira dos Santos (39), o velório consiste em cantar o Kip-ôr “Que é uma oração cantada com acompanhamento de um chocalho de porongo pelo Kuiê, no dia em que morre um índio, dirigidos todos para o nascente. Dizem que rezam para **Nossa Senhora** acompanhar a alma do que se foi embora para onde ela vai morar - de certo é no céu.”

O sepultamento é realizado no cemitério do Posto onde são enterrados não mais envoltos em simples cobertores, como no passado, mas em simples caixões de madeira. Às vezes, junto da sepultura plantam um cedro com o qual, por meio da poda, formam uma cruz à moda do que vemos nos cemitérios civilizados (40). No Inhacorá os sepultamentos estão muito juntos uns dos outros e costumam ser encimados por uma cruz de madeira (41). Como reminiscências do passado, podem ser constatadas a orientação da cabeça para o sol nascente e a construção de um ranchinho aberto sobre o túmulo das pessoas particularmente estimadas (42).

Mesmo no Toldo do Inhacorá, onde persiste a divisão em dois Postos, como resultado das lutas internas, o cemitério é comum; segundo observações de Fischer (43), o cemitério é limpo uma só vez ao ano, por ocasião de Finados, que respeitam como seu segundo dia santo. Por essa ocasião passam grande parte do dia no cemitério, acendendo velas como viram em zonas civilizadas. Pela noite, reúnem-se no Toldo em baile movimentado. Ainda, como exteriorização de luto, as pessoas da família costumam usar um fumo preto ao redor do chapéu ou uma simples fitinha preta esvoaçante que os homens colocam na camisa ou no casaco. Segundo Rambo (44), para as crianças permanece o hábito da pintura facial em círculos vermelhos e pretos, como sinal de luto por um membro da família.

As observações trazidas por Vieira dos Santos (45), estão mais ligadas aos costumes do passado e à divisão grupal em duas metades, pois que, no cemitério, onde cantam o Kip-ôr, em meio à queima de ervas de cheiro, os dois grupos, Kaiuk-ré e Kamé, ficam separados. Coloca-se cada grupo com o seu Kuiê no seu lado, ficando a mulher, não com o marido, mas com o seu grupo de origem, o que ocorre desde a saída da casa, quando se organiza o cortejo fúnebre.

Por sua vez, o luto também parece influenciado por essa divisão, como se pode ver no texto: “É crença, entre os Kaingáng, que, se um Kamé prestar qualquer cerimonial ou culto a um Kaiuk-ré sem a devida licença deste, resultará numa grande infelicidade na família daquele.

“Quando enviúva um Kaiuk-ré, ele sai para um retiro de 8 dias no mato, onde não seja visto por ninguém. Nesse período não faz coisa alguma e deve passar deitado, sendo atendido por um Kamé, que só lhe pode dar milho torrado - o “eink-tô”. Quando enviúva um Kamé, faz um retiro só de 5 dias e é atendido por um Kaiuk-ré, do mesmo modo.

“O que está de retiro, não pode nem sequer ver uma pessoa do mesmo grupo a que pertence; adôecendo deve ser tratado lá mesmo onde está. Quando há chuvaradas ou no caso de estar o retirado doente, lhe é feita uma coberta de macega, a fim de se resguardar do tempo, mas só nestas duas circunstâncias. Sua família não deve nem saber onde ele se encontra.

“Os Kaingáng mantêm também a crença de que se, por ocasião do retiro, for o retirado atendido por um integrante do mesmo grupo, toda a nação Kaingáng sofrerá um castigo de epidemias e mortandades. Dizem eles que os antigos contam que isto já aconteceu.” (46)

A lembrança de seus antepassados é cultuada por um cerimonial que Vieira dos Santos (47) chamou de culto aos antepassados e que consiste numa reza que fazem certos dias ao entardecer, na direção do sol nascente. Nessa reza, que chamam Reza dos Velhos, feita pelo Kuiê, todos os índios velhos que a ela comparecem, choram, pois parece que, nessa ocasião, recordam os feitos de seus antepassados, o que se pode depreender do fato de seguidamente proferirem a frase: Kofa-Kixô Enk-ret (eu me lembro muito dos meus antepassados).

O SENTIMENTO DE RELIGIOSIDADE, MITOS.

Com relação ao sentimento de religiosidade Kaingáng, diz-nos Serrano (48) no tocante aos antigos Guaianá: “Não há notícias precisas sobre suas idéias religiosas. Criam na imortalidade da alma e em que algumas se convertiam em demônios aos quais chamavam acupii.

“Os Kaingáng atuais chamam ainda a alma do defunto de vaicupli.”

Quanto aos Caaró e afins, “as notícias que temos de suas idéias religiosas são vagas e imprecisas. Os missionários se inclinam a dizer que não conheciam nenhuma deidade superior.

“Seus feiticeiros se jactavam de poder dominar as forças da natureza e exercer influência sobre as feras.” (49)

Essa possível crença na imortalidade da alma pode mesmo ser depreendida da providência de colocarem, quando sepultavam seus mortos, uma vasilha com água à cabeceira do túmulo e um fogo na extremidade oposta; esse fogo era alimentado diariamente pelos parentes (50). Ligado também a uma crença possivelmente embasada numa superstição, é o cuidado entre os Pinaré de removerem o moribundo para fora da cabana (51).

As informações para o século XIX, quase todas de Mabilde e Teschauer, apresentam certa coincidência. Mabilde (52), afirma:

“Nunca pude perceber que os Coroados tenham a menor idéia da divindade. O maior indiferentismo revelam perante todos os fatos e fenômenos sobre-humanos que presenciavam.

“Há no entanto uma exceção. Os furacões e trovoadas lhes produzem um terror pânico que é ainda aumentado pela queda do raio. A tal ponto chega o seu pavor que não podem dissimulá-lo desde que começam a manifestar-se as faíscas elétricas. Retiram-se então todos eles silenciosos aos seus ranchos, e aí se conservam durante toda a trovoadas. No entanto, parece que nem estes fenômenos jamais lhes despertaram no espírito a mínima idéia de um poder superior, que preside e governa os elementos e as forças do universo.

“Exclusão feita dos furacões e trovoadas, cujo terror lhes foi inculcado pelos efeitos destruidores de uns e outros, efeitos esses que se sentem fracos para combater ou evitar, nada mais temem; julgam-se superiores a tudo o mais que lhes aparece.”

“Os Coroados temiam ao trovão e ao raio, ao qual chamavam **Monhôtatá**, que o intérprete traduziu por **aquela coisa**, além de outros nomes que lhe dão, porém este é mais geral entre eles.

“Se um raio cai perto do alojamento dos Coroados, no dia seguinte mudam de lugar, porque não se consideram seguros naquele lugar.” (53)

Teschauer e Villarúbia, que viveram intensamente o problema da catequese entre os índios do Guarita e Nonoai, afirmam a inexistência de uma crença em algo superior. Mesmo nas manifestações de luto aos seus mortos “não se ocultava alguma coisa de religião ou ao menos de crença na espiritualidade e imortalidade da alma.” (54)

“A sua religião quando muito consistia em aplacar certos entes infensos e vingativos invisíveis; desfaziam-se deles por um certo tributo e assim estavam satisfeitos de estarem quites com eles. Nunca, porém, dirigiam uma prece a uma divindade benfazeja para obter um bem ou solicitar proteção. (...) Por prontos que estivessem para receber o batismo, nada mudavam mas continuavam pagãos como antes.” (55)

Possivelmente esses entes infensos e vingativos se concentram num ente terrível e vingativo a quem chamam Tupé, usando assim o termo tomado de empréstimo aos Guarani, pois não tinham em seu idioma uma palavra para esse conceito (56).

A Tupé “não veneravam como a um ser poderoso e benéfico, para obter dele benefícios, mas cujos sentimentos hostis e cuja ira procuravam acalmar com pequenas dádivas, particularmente com pedaços de fumo, para que não lhes causasse danos e os deixasse em paz.” (57)

Não conheciam, igualmente como os seus antepassados, a antropofagia, os sacrifícios humanos ou o culto às divindades. Temiam, porém, o inimigo mesmo depois de morto, não ousando sequer passar pelo lugar onde teria morrido (58).

Vê-se pois, através dessas informações, que um sentimento de religiosidade, ainda que resultante do temor, estava presente na cultura Kaingáng, pois, “criam que a alma dos defuntos a qual chamavam **acupli**, se

convertia em demônio” (59). Julgamos que essa alma transformada em demônio seria “vaicupri” (pli), porque, ao referirem suas desgraças atribuídas a espíritos, diziam vaicupri ou a alma do fulano me fez este mal (60).

A mesma crença se pode atribuir aos Guaianá, aos Caaró e afins, referidos linhas acima por Serrano, relativamente ao passado.

A partir do trabalho de catequese, novas idéias e novos conceitos são superpostos aos antigos. Nossos índios, diz Teschauer (61) “não parecem ter senão uma idéia muito confusa e mui material de um Ser Supremo. Por isso mesmo a quem sabe ganhá-los e inspirar-lhes confiança são bastante dóceis para deixar-se instruir nas verdades da fé; mas é necessário tempo e paciência: tudo se perderia se quiséssemos atraí-los por outra maneira.”

A mesma opinião parece dominar Mabilde (62), pois, referindo-se aos índios aldeados, revela que “Admira principalmente a facilidade com que se deixam persuadir e se compenetrar da idéia da imortalidade da alma e como nos atos de seus enterros dão provas dessa crença, que os próprios missionários procuram fortalecer, consentindo e mesmo acoroçando a cerimônia de sepultarem os seus defuntos com o necessário para no outro mundo poderem seguir sua carreira e romaria. Assim foi o cacique Doble sepultado no aldeamento onde se achava com seu arco e flechas ao lado, um seu pote ou panela de ferro que aí achavam e um chifre de boi, este para beber água, como diziam os Coroados.

“Sabemos que no seu estado selvagem os Coroados sepultam o seu cacique principal com o seu varapau ao lado pelo motivo que acima expusemos. Fácil é dar outra explicação ao fato e inculcar, no espírito dos selvagens, que assim se pratica e assim praticavam os seus maiores porque acreditavam na imortalidade da alma e em uma vida futura e assim imbuir os selvagens desta crença, por meio da qual muito se conseguiu desses homens insensíveis com relação à observância dos preceitos da moral religiosa.”

“O cacique “Yo-toahê” (Doble) não foi o primeiro daqueles Coroados que, depois de aldeado, morreu, sepultando-se a sua usança, com arco e flecha a seu lado, vasilha de barro e apito de madeira. Dois outros o precederam e sepultando-se desta maneira.” (63)

O seguinte fato, vivenciado por Mabilde (64) e já apresentado por nós, mostra que a nova religião é apenas um verniz que cobre o velho cerne. “Ao findar a cerimônia mandei fazer uma cruz de madeira roliça atada com um cipó e coloquei essa cruz sobre a sepultura da velha, mediante licença do cacique, a quem expliquei pelo meu intérprete o que esse emblema simbolizava. Todos os Coroados presentes e especialmente o cacique pareciam satisfeitos com o meu ato, tomando-o até como uma prova da minha participação no seu pesar. Ao cabo porém de dois dias, tendo eu notado que alguns Coroados se dirigiam para o lado do cemitério, fui lá ver o que faziam e verifiquei que a cruz tinha

desaparecido da sepultura. Até certo ponto não me causou isso estranheza pois que conhecia já por experiência a condescendência com que os Coroados se prestam a executar o que se lhes insinua, sempre porém com o inabalável propósito de não se conformar com o que vai contra os seus antigos usos e costumes.”

Este aspecto vem ao encontro das informações de Teschauer e Hensel. Ao mencionar os Coroados mansos de Guarapuava sob o mando de Victorino Condá, que teriam vindo para cá amansar os chucros, diz Teschauer (65) “(...) a maior parte deles eram batizados e nada mais; nunca aprenderam ou então esqueceram toda e qualquer verdade religiosa, por conseguinte vivem como pagãos com uma ou mais mulheres, que repudiam como lhes convém e só se distinguem dos selvagens por sua vida pacífica em aldeias e porque falam sofrivelmente o português, quando criados entre brasileiros, com os quais já contraíram vários casamentos também sem sacramentos.”

“Não obstante serem batizados todos os Coroados das colônias, eles não aceitaram nenhum dos ensinamentos da religião cristã e se mantêm na sua crença anterior e oram a certas estrelas chamadas **tupá**.” (66)

Na época presente, passada a catequese, somente alguns dados muito esparsos nos dizem algo sobre a sua antiga religião. Vieira dos Santos (67) induz-nos a pensar numa astrolatria da qual, reforçado pelas circunstâncias, o Kaingáng é obrigado a saltar para um sistema monoteísta típico, pois que – “ainda hoje, a atenção e posição nos cultos são sempre para o nascente e têm o sol como poder supremo a quem se rendem todas as homenagens.” Por sua vez, Jaeger (68) nos diz que “sua religião não passa de umas crenças supersticiosas, desconhecem a Nosso Senhor e seus bens completamente.”

A crença na imortalidade da alma ou numa vida após a morte assim como a sua reencarnação ficam bem claras no cerimonial de sepultamento descrito por Métraux (69) e por nós já referido, quando, no culto, o Pajé, em presença do cadáver, alerta a alma dos perigos ocultos no outro mundo.

Com o correr do tempo os Coroados dos postos do Alto Uruguai usam elementos religiosos onde permanecem fragmentos de sua crença somados às crenças adventícias. Analisando cada um dos autores, vemos uma série de atos ou cerimônias religiosas sui-generis. No batismo das crianças os índios dos postos de Serrinha e Nonoai fazem alguma coisa semelhante às práticas da igreja evangélica, conservando imperfeita sua idéia de Deus (70). Vieira dos Santos e Rambo (71) nos falam de uma **missa** que é, na impossibilidade de outra conclusão, uma mescla curiosa de elementos originais e cristãos. De acordo com Vieira dos Santos (72) “Rezam a sua missa em qualquer dia, mas dão preferência aos sábados e domingos tendo a solenidade a duração de mais de uma hora. Inicia-se a reza no terreiro, em casa do Kuiê, e todos ficam esparsos, sentados no solo. A seguir o Kuiê, cantando e gesticulando, sai à

frente, por um trilho ao redor da casa; depois as mulheres, homens e as crianças, todos de 2 a 2. Por esse trilho, que é enfeitado de folhas de palmeira, dão muitas voltas; depois retiram-se, na mesma ordem, as mulheres, homens e crianças. Está terminada a missa.”

Por sua vez, Rambo (73) é mais explícito com relação à situação religiosa do Kaingáng moderno; julga-o mais integrado no cristianismo prático e sem a interferência do Serviço de Proteção ao Índio. Os selvagens do Alto Uruguai deixam batizar suas crianças, visitam a Igreja da vila e tiram o chapéu ao ouvir pronunciar o nome de Deus, etc. Ao descrever a missa Rambo diz que os antigos lhe davam o nome igual ao da erva que usavam durante o ofício que desempenhava uma função ritual, deixando-nos, pois, a suspeita de um cerimonial ou culto semelhante professado anteriormente; não encontramos, entretanto, nada a esse respeito. Para a missa, “Reúne-se todo o povo ou grande parte dele junto ao rancho de algum principal. Usam-se velas de cera silvestre e uma bebida de mel misturada com a tal erva (infelizmente não podemos vê-la). Esta bebida se prepara numa grande gamela de cabriúva (*Myrocarpus frondosus* Fr. All) com dimensões várias, atingindo às vezes 10 pés de comprimento. Enche-se o recipiente com mel; junta-se erva e tapa-se tudo até o momento da missa. Entre velas de cera e diversas cerimônias, o Kuiem instrui o povo sobre o que deve fazer ou deixar de fazer para viver direito, para evitar secas e outras calamidades, enfim, aquilo é **como a missa**. Costuma durar das 8 ou 9 da manhã até a tarde.”

O velório e o culto aos antepassados, descritos por Vieira dos Santos e já referidos, são também manifestações objetivas da crença em algo superior, e tenha-se em conta que essas manifestações se realizam orientadas sempre na direção do sol nascente. Da mesma forma pode ser também uma exteriorização de religiosidade o hábito de colocarem uma cruz em cada sepultura e o respeito a dois dias santos (Finados e Sexta-Feira Santa), observados pelos índios do Inhacorá. Na Sexta-Feira Santa “fazem uma grande festa, põem-se as melhores roupas, enfeitam-se com toda a sorte de quinquilharias e soltam foguetes de regozijo.” (74)

O conteúdo da religião, entretanto, segundo o mesmo Fischer, não foi apreendido por eles; costumam assistir à missa quando celebrada por um pároco no toldo, impressionando-se realmente pelo aparato externo e estranho para eles, sendo piedosos à maneira das crianças sem pensar mais no caso.

Ligados ainda às suas crenças poderíamos lembrar certas normas já mencionadas especialmente no culto relacionado com os mortos entre os subgrupos Kamé e Kaiuk-ré. Relacionada com a caça parece também existir uma proibição quanto à carne do veado e do cuti e, segundo Hensel (75) “por motivos religiosos”, enquanto que, entre os Kaingáng de Misiones, a presença de um estranho durante a cocção da cerâmica é comprometedora, podendo-se o pote “fragmentar irreparavelmente” (76).

O representante das crenças, entre os antigos Guaianá, está exposto da seguinte forma: “Os Guaianá possuíam poderosos feiticeiros nos quais parece muitas vezes resumir-se um cacicado de muitas tribos. Estes feiticeiros exerciam suas funções entrando em êxtase com o pó da erva-mate, que absorviam pelo nariz. Voltando do êxtase diziam a seus pacientes que a erva lhe havia dito tal ou qual coisa. Unidos à prática destes feiticeiros, aparecem os instrumentos de música: eram a flauta de taquara e o chocalho.” (77)

“Entre os Caaró e afins seus feiticeiros se jactavam de poder dominar as forças da natureza e exercer influência sobre as feras.” (78)

A mesma atuação dos feiticeiros impregnada de grande autoridade é referida, no tocante ao século XIX, por Teschauer (79), que diz darem oráculo depois de consultarem ou beberem erva-mate pronunciando as palavras - a erva me disse isto. O papel desses mágicos ou adivinhos é atribuído igualmente aos pajés guaianá, que bebiam mate a fim de consultarem os espíritos, respondendo da mesma forma, isto é, a erva me disse isto ou aquilo.

Por sua vez, os Kaingáng de São Paulo crêem no poder das mulheres idosas sobre a predição do futuro em sonhos provocados pela ingestão de certas folhas pulverizadas (de plantas desconhecidas) (80). O pajé Kaingáng pode ainda revelar, pela consulta aos espíritos, o resultado de certas iniciativas que envolvem o grupo, ou sobre o local favorável de uma caçada ou melança. Para isso “consulta os espíritos à noite dando baforadas em seu cachimbo até que fique circundado por uma nuvem de fumaça. E os espíritos falam em sussurros prolongados.” (81)

Entre os Kaingáng modernos descritos por Rambo (82), o Kuiem, um velho de mais de 60 anos, além de exercer suas funções religiosas na missa, exercia também a função de curandeiro, pela aplicação de ervas medicinais, assim como a tarefa de conselheiro em situações difíceis.

Os aspectos essenciais da vida Kaingáng parecem ter uma explicação na lenda ou mito; entretanto, as apreciações referentes à lenda e aos mitos descritos pelos Autores para o Rio Grande do Sul partem do estudo de Telêmaco Borba. Às vezes é difícil saber se as lendas foram colhidas no Rio Grande do Sul ou se são meramente cópias das narradas pelo autor mencionado.

Especificamente para o grupo de Nonoai, no Rio Grande do Sul, temos o relato extraído dos apontamentos de Vieira dos Santos (83) e por nós já transcrito no capítulo VII.

Com relação à sobrevivência, separação e condições do grupo, casamentos e cria de animais, trazemos literalmente a lenda apresentada por Teschauer (84) no estudo sobre os Kaingáng ou Coroados do Rio Grande do Sul. “Esta lenda parte dos estudos de Telêmaco Borba (f), nas “Observações sobre

os indígenas do Estado do Paraná". A lenda é uma versão oral do Cacique Arakxô que a ouviu da mãe de sua mãe:

"Em tempos imemoráveis deu-se um dilúvio que cobriu a terra inteira, habitada de nossos antepassados.

Somente o cume da serra Krinjinjimbé (Serra do Mar) sobressaía das águas diluviais.

Os Kaingáng, Kaiurucré e Kamé nadavam na direção dela, cada um com um luminoso tição entre os dentes.

Os Kaiurucré e os Kamé cansaram, afundaram-se e pereceram; suas almas foram habitar o interior da montanha.

Os Kaingáng e uns poucos Curutons atingiram com dificuldade o cume da serra Krinjinjimbé, onde permaneceram uns no chão, outros nos ramos das árvores, porque não acharam mais lugar; lá passaram uns dias, sem que as águas descaíssem e sem alimento. Já esperavam a morte, quando ouviram o canto de saracuras, que traziam cestinhos de terra, que deitavam nas águas; estas começavam a recuar devagar.

Os Kaingáng clamavam às saracuras que se apressassem; estas redobravam suas vozes e convidavam os patos que as ajudassem. Em pouco tempo conseguiram formar uma planície espaçosa no monte, que dava bastante campo aos Kaingáng com exceção daqueles que se tinham refugiado às árvores; estes foram transformados em monitós ou macacos e os Curutons em caroias, macacos urradores.

As saracuras tinham começado o seu trabalho do lado onde sai o sol; é a razão por que os nossos rios e arroios tomam seu curso na costa e desembocam no grande Paraná.

Desaparecida a grande inundação, os Kaingáng estabeleceram-se nas proximidades da Serra do Mar.

Os Kaiurucré e os Kamé, cujas almas moravam no interior da Serra, começaram a abrir caminhos. Depois de muitos trabalhos e fadigas, uns puderam sair de um lado, os outros do outro.

Na abertura donde saíram os Kaiurucré, teve sua nascente um belo arroio e lá não havia pedras; daí veio que eles têm os pés pequenos. Pelo contrário o caminho dos Kamé levava sobre terreno pedregoso, de sorte que feriram os pés e estes durante a marcha inchavam; daí veio que eles têm os pés compridos até o dia de hoje. No caminho que tinham aberto, não havia água; sofreram sede e viram-se obrigados a pedi-la ao Kaiurucré que lhes concedeu a necessária. Ao saírem do interior do monte os Curutons, ordenaram-lhes os Kaingáng que buscassem as cestas e cascas de abóbora, que antes da inundação tinham deixado no vale. Foram os Curutons; mas preguiçosos demais, como eram, para subir a Serra, ficaram em baixo, onde estavam, e não queriam mais voltar aos Kaingáng; por isso, quando os encontramos, apoderamo-nos deles como de

nossos escravos fugidos, que são. Na noite em que tinham saído da abertura da Serra, acenderam fogo e Kaiurucré formou de cinzas e carvão tigres e lhes disse: Ide e devorai homens e animais! E os tigres se foram rugindo. Não tendo mais carvão para pintar, fez então de cinza as antas e ordenou-lhes: Ide e procurai caça! A estas, porém, tinham saído mal os ouvidos e não entenderam a ordem e perguntaram que deviam fazer. Kaiurucré, que estava a formar outro animal, gritou-lhes zangado: Ide e comei folhas e ramos! Desta vez entenderam a ordem e se foram; isto é a razão por que as antas se alimentam somente de folhas, ramos e frutos silvestres. Kaiurucré estava outra vez a formar animal; faltavam a este ainda os dentes, a língua e umas garras, quando apontou o dia, e não tendo força de dia, pôs-lhe depressa uma vara na boca e disse-lhe: Não tendo dentes, vive de formigas! Isto é a razão por que o tamanduá é animal não acabado e imperfeito.

Na noite seguinte continuou e formou muitos animais, entre eles as abelhas boas.

Ao mesmo tempo que Kaiurucré produzia estes animais, Kamé também fez animais, porém diversos, para combater aqueles; ele fez os leões americanos, as cobras venenosas e as vespas. Acabado este trabalho marcharam para se unirem com os Kaingáng; viram, porém, que os tigres eram muito ferozes e devoravam muita gente; então lançaram sobre um rio profundo uma ponte ou antes um tronco de árvore e, depois de terem todos passado, disse Kaiurucré a Kamé que, quando os tigres estavam na ponte, a retirasse com toda a força, a fim de que aqueles caíssem na água e se afogassem. Assim fez Kamé; dos tigres uns caíram na água e afundaram-se, outros, porém, pularam à margem e seguraram-se com as garras. Kamé quis precipitá-los na água; quando, porém, os tigres urravam e mostravam os dentes, tinha medo e deixou-os subir à terra; daí vem que os tigres podem viver tanto na água como na terra.

Depois de terem chegado a uma grande planície, reuniram-se e aconselharam-se como deviam casar os filhos. Casaram primeiro os Kaiurucré com as filhas dos Kamé, e vice-versa. Quando porém restavam ainda muitos jovens, casaram-nos com as filhas dos Kaingáng e daí veio que os Kaiurucré, os Kaingáng e Kamé são parentes e amigos.”

Numa complementação temos que:

“Quiseram, então, fazer festas, mas não sabiam cantar nem dançar. Um dia, companheiros de Kaiurucré, que andavam caçando, ao sair na clareira de um bosque, viram junto ao tronco de uma grande árvore um pequeno limpado; encostadas a esse tronco algumas varinhas com folhas e uma delas com uma cabaça, enfiada na ponta; retiraram-se e deram parte a Kaiurucré e este deliberou ir no dia seguinte verificar o que seria. Dirigiu-se com precaução à clareira, escondendo-se perto do tronco; daí a pouco as pequenas varas principiaram a mover-se compassadamente para cima e uma voz débil começou a cantar assim — Eminotim vé, ê, ê, ê.: Andó xó cá é vôa, ha, ha, ha; e a pequena cabaça em movimento cadenciado produzia um som assim — xii, xii,

xii, xii... Kaiurucré aproximou-se do tronco; cessou, porém, repentinamente todo o canto e movimento das varas, estas continuaram encostadas ao mesmo tronco. Procurou e nada mais viu que a terra muito limpa e pisada junto ao tronco. Retirou-se e voltou no dia seguinte com todos os companheiros; aproximaram-se cautelosamente do mesmo lugar e viram o mesmo que no dia anterior; depois do primeiro canto a voz cantou este outro – Dô camâm corojé, canambang, có iyongdá, emi no tin gere que matin... é que matin.

“Decoraram os cantos, aproximaram-se do tronco e só viram as varas; então carregaram estas, fizeram outras iguais e prepararam-se a fazer uma grande festa. No dia desta Kaiurucré abriu sua boca e cantou os cantos que tinha ouvido na clareira, fazendo com a vara que tinha a cabaça e com o corpo os movimentos que tinha visto; seus companheiros o imitaram, e eis como aprenderam a cantar e a dançar sem saber quem fora o mestre.

“Passados tempos, Kaiurucré encontrou no caminho um Tamanduá-mirim (Kakrekin) e levantou o bastão para matá-lo. O Tamaduá ficou de pé, principiou a dançar e cantar os cantos que ele tinha aprendido na clareira; conheceu, então, Kaiurucré que fora ele o seu mestre de dança. O Tamanduá pediu-lhe o seu bastão e depois de com ele dançar restituiu-lho e falou: O filho que tua mulher traz no ventre é homem, e fica isto estabelecido entre nós que, quando tu ou os teus encontrarem-se comigo e me entregarem os vossos bastões e eu os tomar, e dançar com eles, é sinal que tuas mulheres te darão filhos machos; se eu os largar sem dançar serão fêmeas, os filhos.”

“Kaiurucré voltou muito satisfeito, e nós quando encontramos o Tamanduá-mirim, sempre renovamos a experiência, que dá resultados quase sempre certos. O Tamanduá-mirim sabe muitas outras coisas que nós ignoramos, e nós pensamos que eles são as primeiras gentes, que por velhos tomaram a forma que hoje têm.” (85)

Ainda sobre o casamento e o dilúvio temos a versão um pouco diferente – a Lenda ou Mito Aré – de Telêmaco Borba adquirida oralmente de um remanescente Aré (Botocudo), há vários anos prisioneiro dos Kaingáng. Diz o velho sexagenário alto, cheio de corpo e ar tristonho: “Em outro tempo houve uma chuva grande, que alagou as terras em que habitávamos. Um dos nossos que ia nadando, já muito cansado, viu a copa de uma palmeira que emergia das águas; acercou-se dela, pegou em um ramo que, estando seco, quebrou-se e ele continuou a nadar amparado no ramo; ao anoitecer viu outra copa de palmeira, acercou-se dela e segurou em um ramo verde e por ele subiu e acomodou-se nos galhos e ali esteve por muitos dias sofrendo fome e frio; depois os frutos da palmeira principiaram a amadurecer e ele foi comendo-os e alimentando-se deles. Em um dia ouviu ao longe o canto do sapacuru (uma espécie de ibis dos nossos rios), que a ele se aproximava. “Continue firme aí, eu vou trazer terra para você descer”. Daí a pouco pousou sobre os ramos da palmeira uma saracura e, vendo-o ali, disse-lhe: Perto daqui

tem terra, por que não vai lá? — Não posso, estou muito fraco, se eu largar a palmeira, com certeza morro. Então a saracura disse: “Eu vou buscar a terra.” Ela e o sapacuru traziam terra nos bicos e espalhavam pela água, que secava.

Nos lugares que o sapacuru largava a terra, como o seu bico era maior, ficava a terra elevada formando montanhas. Antes dessa chuva a terra em que habitávamos era plana; e a água desapareceu e ele desceu da palmeira e vivia dos frutos e raízes das árvores; mas estava só no meio dos outros animais que não eram como ele. Um dia o sapacuru disse-lhe: “Por que você não vai procurar uma companheira? Na enseada grande da lagoa há muitas. Faça uma jangada, entre nela que eu mando os patos conduzi-lo, aonde estão as moças das outras gentes”. E, na manhã seguinte, os patos levavam, a reboque, a jangada com ele dentro. Na beira da lagoa banhavam-se muitas moças; elas viram a jangada, correram para a praia assustadas; uma delas atirou-se à água, e nadou para a jangada; ali chegando, ele a prendeu nos braços e os patos arrastaram a jangada para o pouso dele. As outras moças contaram às gentes delas o ocorrido, e eles foram em perseguição dos fugitivos, mas não puderam alcançar. Aré casou-se com a moça, tiveram filhos, mas quando encontramos com as outras gentes sempre estas brigam conosco. Eis a razão por que vivemos separados e como perdidos nas matas. Sós, nus, vivendo da caça que apanhamos em nossos laços e mundéus, não cultivamos nada para que não nos descubram os outros e porque nos satisfazemos com os frutos da terra, o mate e o fumo que dá naturalmente em qualquer parte. Andamos nus, porque não sabemos fazer coberturas e, além disso, o clima daqui é quente e bom.” (86)

O início da agricultura e a obtenção do fogo descansam também em lendas. Sofrendo os índios da escassez de alimentos, um cacique lhes disse que “cultivassem um pedaço de terra com uma trepadeira (cipó) amarrando-a em torno do pescoço e arrastando-o pelo chão. Assim o fizeram e três meses após o pênis do cacique produziu milho e seus testículos feijão e sua cabeça forneceu abóbora.” (87)

Quanto ao fogo, diz a lenda, transmitida pelo mesmo autor, que:

“Tejetó transformou-se num urraca branco (pássaro) e deixou-se carregar por um regato que passava pela casa do Senhor-do-Fogo; a filha deste apanhou o pássaro e o secou ao fogo. Tejetó roubou uma brasa, e foi perseguido; mas escondeu-se na fenda de um rochedo. Para atingi-lo, o Senhor-do-Fogo empurrou a ponta de seu arco para dentro da fenda. Tejetó fez sangrar seu nariz e manchou o arco com sangue. O Senhor-do-Fogo, convencido de que tinha matado o ladrão, foi-se embora. Tejetó acendeu o galho seco de uma palmeira. Desde então os homens possuem fogo.”

BIBLIOGRAFIA

1. F. W. 1913:89
2. Mabilde 1897:161-162
3. Serrano 1957:177
4. Serrano 1936:48
5. Serrano 1957:178
6. Teschauer 1929:299-300
7. Mabilde 1897:162
8. Serrano 1936:47-48
9. Teschauer 1929:344
10. Serrano 1936:61
11. Rambo 1947:84
12. Ihering 1895:114
13. Métraux 1963 I:465
14. Métraux 1963 I:465
15. Teschauer 1929:299
16. Serrano 1936:56-57
17. Métraux 1963 I:465
18. Métraux 1963 I:451
19. Hensel 1928:69-70
20. Métraux 1963 I:461
21. Métraux 1963 I:472-473
22. Métraux 1963 I:457
23. Serrano 1957:177
24. Serrano 1957:167
25. Serrano 1957:166-167
26. Mabilde 1897:162-165
27. Mabilde 1899:149
28. Mabilde 1899:149
29. Mabilde 1897:165
30. Serrano 1957:166
31. Mabilde 1897:166
32. Serrano 1957:181
33. Serrano 1957:169
34. Mabilde 1897:166
35. Mabilde 1897:166
36. Métraux 1963 I:465-467
37. Mabilde 1897:161
38. Fischer 1959:14
39. Vieira dos Santos 1949:12
40. Rambo 1947:84
41. Fischer 1959:14
42. Rambo 1947:84
43. Fischer 1959:14
44. Rambo 1947:84
45. Vieira dos Santos 1949:12
46. Vieira dos Santos 1949:13
47. Vieira dos Santos 1949:12-13
48. Serrano 1936:47
49. Serrano 1936:56
50. Teschauer 1929:344
51. Serrano 1936:48
52. Mabilde 1899:148-149
53. Serrano 1957:177
54. Teschauer 1929:301
55. Teschauer 1929:303
56. Teschauer 1929:301
57. Teschauer 1929:356
58. Teschauer 1929:354
59. Teschauer 1929:344
60. Teschauer 1929:301
61. Teschauer 1929:284
62. Mabilde 1899:150
63. Serrano 1957:181
64. Mabilde 1897:167
65. Teschauer 1929:295
66. Hensel 1928:73
67. Vieira dos Santos 1949:12
68. Jaeger 1933 in 1957 VIII:57
69. Métraux 1963 I:465-467
70. B. S. 1902:250
71. Vieira dos Santos 1949:12
Rambo 1947:84
72. Vieira dos Santos 1949:12
73. Rambo 1947:84
74. Fischer 1959:14
75. Hensel 1928:73
76. Métraux 1963 I:459
77. Serrano 1936:47
78. Serrano 1936:56
79. Teschauer 1929:344
80. Métraux 1963 I:472
81. Métraux 1963 I:470
82. Rambo 1947:84
83. Vieira dos Santos 1949:10
84. Teschauer 1929:363-367
85. Laytano 1956 VI:224
86. Laytano 1956 VI:224-225
87. Métraux 1963 I:473.

a. **Horta Barboza**, Luiz Bueno

1913 - **A pacificação dos Caingangs paulistas; hábitos, costumes e instituições desses índios.** Rio de Janeiro.

b. **Lozano**, Pedro

1874 - **Historia de la conquista del Paraguay, Río de La Plata y Tucumán,** vol. 1. Buenos Aires.

c. **Manizer**, Henri Henrihovitch

1930 - **Les Kaingangs de São Paulo.** Congr. Inter. Amer., sess. 23, New York, 1928:760-791.

d. **Nimuendajú**, Curt

1914 - Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. **Zeit. Ethnol.**, vol. 46.

e. **Baldus**, Herbert

1937 - **O culto aos mortos entre os Kaingáng de Palmas.** Ensaios de etnologia brasileira. *Brasiliana. Bibl. Pedag. Brasil.*, ser. 5ª, vol. 101:112-130.

f. **Borba**, Telemaco Morocines

1886 - Die Caingangsindianer in der brasilianischen Provinz Paraná. **Globus.** L. Págs. 233-336. Braunschweig.

CAPÍTULO XIII

O RELACIONAMENTO E A GUERRA

O RELACIONAMENTO E AS CAUSAS QUE LEVAM À GUERRA. AS REGULAMENTAÇÕES E TÁTICAS DE GUERRA. A CONDUTA DEPOIS DO COMBATE E AS NEGOCIAÇÕES DE PAZ. O RELACIONAMENTO RESULTANTE DO CONTATO INTERÉTNICO. OS ASSALTOS ÀS ÁREAS DE COLONIZAÇÃO.

O RELACIONAMENTO E AS CAUSAS QUE LEVAM À GUERRA.

Consideramos aqui as relações intertribais e as relações interétnicas. Em qualquer dos casos, a quebra dessas relações pode resultar no que denominamos “guerra”.

Não insistimos no conceito guerra, em virtude da própria organização sócio-cultural que nos ocupa e da precaridade dos dados. Abordamos a quebra do relacionamento como uma situação conflitiva dentro do grupo - guerra - ou do grupo indígena com o branco colonizador - assaltos.

A preocupação do grupo com relação à sua segurança é uma realidade permanente; poderia ser documentada desde os tempos iniciais, século XVII, especificamente pelo uso de determinados tipos de armas (1), bem como para o século XIX pelos seguintes aspectos: “Quando os Coroados se instalam em um novo lugar, escolhem um pinheiro alto que sobressaia e lhes sirva de ponto de observação para descobrir pela fumaça de fogueiras, em lugares do bosque não ocupados por eles, a gente estranha. (...) Na parte superior, como ponto de observação, levantam (...) um pequeno rancho de forma variada (...). Neste ponto os Coroados se ocultam quando estão vigiando (...)” (2)

“Posto que mui prevenidos contra qualquer perigo repentino e inesperado, os indígenas Coroados, estão sempre prontos a pôr-se em movimento ao menor aviso ou suspeita de perigo (pelo que conservam constantemente durante o dia vigias a grande distância dos seus alojamentos), a despeito disto, confiam tanto na escuridão da noite, nas matas, que durante ela nunca têm sentinelas, nem trazem vigiado o seu alojamento. Assim dormem toda a noite a sono solto, contentando-se unicamente, antes de se porem a dormir, com cobrirem os seus fogos com a cinza a fim de evitarem alguma chama ou claridade que os possa fazer descobrir. Como é natural, têm eles um sono mui leve, e por isso qualquer rumor no mato, por pequeno que seja, os desperta, e se é coisa que lhes causa alguma desconfiança, um grito particular, agudo, repetido três ou quatro vezes, e de tribo em tribo, é o sinal de alarme, que, em menos de um minuto põe em pé, armados e prontos para receber qualquer ordem, todos os indivíduos de todas as tribos.” (3)

Os motivos que levam à quebra do relacionamento e que consideramos como causas de guerra, podem ser resumidos como o próprio antagonismo entre os grupos indígenas; a luta pela subsistência com a invasão do território reservado; a vingança de uma ofensa; o ultrage à sua liberdade e o desrespeito por determinados princípios éticos ligados especialmente à organização social e política.

Nessas situações conflitivas o grupo Kaingáng observa determinadas formas de comportamento; a essas formas, quando se referem a execuções práticas, denominamos **táticas de guerra**. Observam também certos princípios éticos que nos permitem pensar no que denominamos **conduta depois do combate**, e, como decorrência dessa conduta, as **negociações de paz**.

São conhecidos o ódio e a aversão entre os grupos ou nações indígenas. No Rio Grande do Sul poderíamos iniciar, lembrando a aversão ou antipatia permanente do Guarani em relação ao Kaingáng; “estes aliados aos portugueses de São Paulo lhes faziam a guerra com o objetivo de reduzi-los à escravidão (...).” (4)

“Os Coroados tinham um terror pânico dos Botocudos e de uma outra nação de selvagens quase idêntica aos Botocudos (...).

“Os Coroados receiam muito menos os brancos, os indivíduos civilizados do que os Botocudos.

“Os Coroados têm um ódio hereditário ou ingênito tão grande às referidas duas nações de selvagens, que as guerras e vinditas entre eles são intermináveis.” (5)

“Todos os anos, na época que os pinhões estão maduros, os Botocudos, dos bosques ao norte de Mampituba, passam a este Estado para fazer colheita de pinhões e produziam grandes prejuízos à pequena tribo de Botocudos que ocupavam os bosques do Rio Grande. Estes são na atualidade pacíficos e inofensivos aos moradores de sua comarca, não por seu carácter mas sim por não terem número suficiente para lutar com êxito.” (6)

Teschauer (7) referindo-se também aos Coroados emigrados de São Paulo e localizados em Nonoai, diz: “por seus cruéis e sanguinolentos ataques e emboscadas tinham-se feito tão impossíveis, conforme o próprio cacique Vitorino confessou, que já não achavam mais um paradeiro onde não fossem atacados por seus inimigos; é por isso que procuravam a proteção do Governo. Por isso exigiu o Missionário que pelas forças do governo fossem ameaçados e perseguidos os que ainda não tivessem deixado os bosques e se reunido em aldeamentos. Mais outro motivo militava em favor desse proceder, e é que os índios selvagens eram os inimigos jurados dos aldeados.”

“Em meados do século passado os Coroados contariam mais ou menos mil almas; e também então teriam continuado a aniquilarem-se uns aos outros, se o respeito aos missionários os não tivesse refreado. Apesar de sua presença, por causa de uma mulher entre os de Nonoai uma cruel carnificina se teria originado, se na última hora o missionário com o peso de sua autoridade a não tivesse precavido.” (8)

“As guerras e as dissidências entre as tribos de Coroados eram comuns. A guerra entre eles era sempre de extermínio não reconciliando-se nunca. Há tribos cujos ódios são seculares. Uma paz duradoura é inconcebível pelo caráter inconstante e feroz destes índios. Quando uma tribo está debilitada e reduzida a mulheres e rapazes incapazes de resistir e escapar de tribos inimigas, saem de seus bosques preferindo entregar-se aos brancos para serem reduzidos.” (9)

“Posto que todas as tribos de Coroados vivam muito unidas entre si no que diz respeito ao interesse geral da sua nação, há contudo entre elas mais ou menos rivalidades, filhas da inconstância natural de que são dotadas e dos interesses da sua própria subsistência. Por isso, freqüentemente, mesmo no calor dos folgedos, surgem, entre elas, contendas, tendo então o cacique principal de empregar muita prudência e energia para evitar conseqüências funestas às mesmas tribos, porquanto algumas vezes estas desatendem ao cacique principal e se declaram guerra entre si (...).” (10)

Segundo Teschauer (11), século XIX, “Não empreendiam guerra para conquistar províncias ou aldeias, mas por outros motivos; para fazer cativos ou escravos, para vingar uma afronta ou para roubar uma ou mais mulheres.

“É caso raro que uma tribo viva em paz e amizade com outras, bastando coisa insignificante para atizar contendas entre elas. Em tempos passados declaravam guerra com o desejo de destruir e era esta uma das razões porque foram dizimados e reduzidos em breve neste Estado.”

Ainda, documentando a rivalidade intertribal, poderíamos remeter o leitor ao trabalho de Schaden, “O cacique Doble e sua horda” (12).

Para o Estado de Santa Catarina a situação também não muda; isto se pode observar através do mesmo autor (13).

A comprovação das lutas intertribais é referida por Mabilde (14), quando de uma visita a um cemitério indígena por volta de 1850; este fora localizado quando de uma excursão em 1836. Nessa visita o Autor se fazia acompanhar pelo Cacique Braga que lhe aclara pormenores sobre as lutas e certos aspectos éticos. “(...) naqueles túmulos (sete ao todo) estavam enterrados homens de sua tribo mortos em combate com os Botocudos. Foi um ataque que os Botocudos levaram contra sua tribo, sendo seu pai cacique.”

O antagonismo entre os grupos indígenas, resultante também da própria luta pela subsistência, pode tornar-se causa expressa de guerra: “A invasão de uma tribo no território da outra para a colheita do pinhão é motivo de uma guerra de extermínio em que todas as mais tribos se coligam contra a invasora, salvo se os invasores provarem que procederam por ignorância e involuntariamente. Antes, porém de ficar estabelecida a verdade da invasão ter sido produzida por ignorância ou inconscientemente, há sempre conflitos sanguinolentos, que precedem a conciliação, e quando chegam a conciliar-se a tribo que invadiu o território da outra é obrigada a restituir a esta porção de pinhão igual àquela de que se apoderou.

“O interesse da própria subsistência é que suscita entre estes indígenas selvagens a maior parte das suas discórdias e disputas que ordinariamente

transformam-se em ódio mortal, cujo resultado é uma guerra de extermínio entre si.” (15)

Outras vezes, a rivalidade intergrupar advém da transgressão de determinados princípios éticos em várias situações e em vários aspectos da sua organização como grupo. Alguns desses aspectos estão claros na situação vivida pelos componentes do Posto de Guarita da qual resultou o Posto do Inhacorá.” “(...) a tribo se cindiu e se originou uma guerra fratricida, prolongada e cruenta, na qual houve muitos mortos de lado a lado.” (16)

Fato semelhante, com implicações maiores, é o acontecimento sustentado por Braga e Doble. As conseqüências deste ultrapassaram os limites interestaduais e envolveram os caciques Nhancuiá, Cundá, Nicofé e Nonoi na área compreendida entre os Rios Peperi-Guaçu e Canoas (17). O fato é narrado por Mabilde (18) nos seguintes termos: “(...) nas matas compreendidas entre os campos do Passo Fundo e os da Vacaria, matas essas que abrangem o Mato-Castelhano, (...) existia uma grande tribo da nação Coroados, da qual era cacique principal o coroadado Braga (...). A sueste desses matos e no lugar compreendido entre as cabeceiras do Rio Turvo e Rio da Prata, ambos tributários do caudaloso Rio das Antas, (...) existiam outras tribos da mesma nação e subordinadas ao cacicado do mencionado Braga.

“Um dos chefes, o mais velho deles, ultimamente conhecido entre nós pelo nome Dobre, e apelidado naquele tempo entre os Coroados Iu-Tohaê, gozava de muito conceito não somente entre os mais chefes como entre todos os indivíduos das tribos aí alojadas.

“O número de indivíduos que compunham as tribos (680 mais ou menos), entre as quais se achava a do Chefe Dobre, era mais ou menos igual ao número dos que estavam sob as vistas imediatas do cacique Braga (700 aproximadamente). Este cacique dava muita importância e proeminência ao chefe Dobre pelo fato de encontrar nele muita aptidão e em conseqüência de ver que as ordens a ele dadas eram pontualmente executadas.

“O chefe Dobre, aproveitando-se da preponderância que tinha sobre os indivíduos das mais tribos assim como sobre os seus chefes, seus companheiros de alojamento, não só arvorou-se clandestinamente em cacique, como também prometeu aos mais chefes e indivíduos das suas tribos usurpar e tomar para si e para eles as matas em que se achavam o cacique principal Braga com as mais tribos por serem aquelas matas mais abundantes em frutas do que as que ocupavam. Esta promessa era suficiente para que todos logo lhe prestassem obediência e submissão, e isto com tanto maior disposição quanto isso importava em muito para os interesses da sua própria subsistência.

“Tinha-se dado o fato da correria acima aludida. As tribos sob a vista imediata do cacique principal Braga tinham obtido o sucesso que mencionamos, e quando iam celebrar o bom resultado da correria, o cacique principal Braga, completamente ignorante da traição do seu chefe Dobre, convidou as tribos sob as ordens deste para tomarem parte nos festejos porque ainda as considerava como suas subordinadas.

“O chefe traidor Dobre, ao receber o convite para o festim, ideou logo um plano para a empresa que tinha em mente, de tomar por usurpação as matas ocupadas por seus amigos e companheiros. Esse plano poderia ter sido bem sucedido se a desconfiança natural entre os Coroados não tivesse logo feito nascer no cacique principal Braga e nos mais indivíduos das suas tribos a justa previsão de uma traição.

“No dia destinado à festa o chefe Dobre seguiu com os demais chefes e indivíduos das tribos aí alojadas, os homens armados de arcos, flechas e varapaus, e as mulheres (que na forma do costume deviam levar frutas em porção para o festim) acompanharam os homens sem nada levar. Antes de chegar ao alojamento geral, onde estavam o cacique principal Braga e seus companheiros em preparativos da festa, o chefe Dobre mandou que todos os homens das tribos que o acompanhavam escondessem no mato as armas que levavam. Era, assim, o seu plano chegar mansamente ao alojamento geral, desarmar de surpresa os outros companheiros da festa, e assim ficar senhor das armas que pensava encontrar, segundo o costume, encostadas a um lado no lugar da festa. Senhores assim das armas e senhores também do terreno poderiam, eles e seus companheiros, desse modo, matar, sem probabilidade de grande resistência, aqueles que quisessem lutar pela posse das matas que ocupavam e obrigar o cacique principal Braga e seus subordinados a fugir para outras matas.

“Esse foi o plano ideado, na convicção em que estava o chefe Dobre de que o cacique principal Braga e os Coroados das suas tribos os deixariam aproximar-se do alojamento geral sem suspeitar ou notar a maneira singular com que se apresentava.

“Por causa do costume, que já referimos em outro lugar, de tomarem parte os Coroados nestas festas com as armas perto de si e à mão, o cacique Braga suspeitou alguma traição ao vê-los chegar sem armas, e logo que os viu aproximar-se, ordenou à sua gente que se armasse e se conservasse em atitude defensiva, até que se conhecesse o motivo que levou seus subordinados a virem sem armas contra os estilos da sua nação e contra os preceitos da prudência que o caso exigia.

“O chefe Dobre, com a maior dissimulação, apresentou algumas excusas que foram aceitas com dissimulação pelo cacique principal Braga. Este consentiu que aqueles chefes e os indivíduos das suas tribos assistissem à festa. Mas ordenou categoricamente à sua gente que durante todo o tempo do festim não deixassem suas armas por um só instante.

“Procedeu-se à festa. Chegado o momento combinado, as mulheres e crianças das tribos que acompanhavam o chefe Dobre, foram pouco a pouco se retirando, se entranhando no mato pelo caminho que as tinha trazido e dirigindo-se para o lugar onde os homens tinham guardado as armas, a fim de que, no caso de insucesso da rebelião e de uma fuga precipitada, elas, mulheres, salvassem e carregassem as armas, se os homens de sua tribo não pudessem passar por ali para tomar das mesmas armas.

“Essa retirada das mulheres, muito antes da hora do costume, e sem ordem superior que o provcasse, aumentou a justa suspeita do cacique Braga.

“Eis senão quando, em meio de um dos seus cantos, e antes que fosse dado o sinal geral combinado pelo chefe Dobre para a surpresa, um dos Coroados das tribos deste mesmo chefe deshouve-se com um dos Coroados das tribos do cacique principal Braga e tentou desarmá-lo. Esta tentativa mal sucedida, foi um falso sinal para os seus companheiros que quiseram imitá-lo, porém, com igual insucesso.

“Foi isto, porém, um sinal de alarme para as tribos fiéis ao cacique principal Braga, que todas ao mesmo tempo clamaram contra a traição, e atirando-se contra os companheiros de Dobre, começaram a matar sem piedade os traidores e fizeram tamanha carnificina que o resto sobrevivente apenas pôde escapar-se difficilmente com o seu novo cacique Dobre, embrenhando-se pelos matos onde foram perseguidos até anoitecer.

“Assim foi perturbada a festa por uma peleja sanguinolenta em que o novo cacique Dobre perdeu quase a metade da sua gente, e perturbada a paz que até então existia entre aquelas tribos, que desde esse momento ficaram divididas em dois grupos ou dois cacicados, um do cacique Braga e outro do chefe Dobre, que arvorou-se em cacique dos iludidos derrotados.

“Ao regressar da perseguição e ao chegar ao acampamento geral, o cacique Braga e sua gente proclamaram e protestaram uma guerra de vingança e de extermínio ao novo cacique Dobre e seus subordinados.

“No dia seguinte todos os homens válidos das tribos com o seu cacique Braga à frente, marcharam sobre o alojamento do novo cacique Dobre, e aí, tomando-o de surpresa, mataram ainda muita gente, podendo apenas Dobre e o resto da sua gente fugir outra vez em debandada. A gente de Braga queimou-lhe todos os ranchos e depois disto retirou-se para o seu alojamento.

“Daí em diante não teve o cacique Dobre, nem os seus companheiros um momento de sossego. Tornou-se impossível para eles o estabelecimento de um alojamento permanente, e impossível por causa dessa perseguição diária permanecer por mais tempo nas matas de que falamos, ainda mais ocorrendo a circunstância de que o próprio cacique Braga, com 19 tribus (das 23 subordinadas) alojou-se nos pinheirais da Serra entre o Rio das Antas e o Rio Cai, onde ficou muitos meses antes de mudar o seu alojamento geral para o Rio Turvo e o Rio da Prata, onde fui em 1850 encontrar ainda aquele cacique com as suas 23 tribos subordinadas, reunidas sobre um território de menos de uma légua e meia quadrada.

“Retirar-se para as margens do Uruguai, na província hoje do Paraná, tornava-se para o cacique Dobre empresa difficil e perigosa, por causa da pouca gente que lhe restava e de outras tribos de selvagens Coroados que ocupavam aquele rio em sua margem direita, e que andavam em guerra com os Coroados das tribos que acabamos de citar.

“Acossados por todos os lados o cacique Dobre e sua gente, sem recursos de qualidade alguma, decidiu-se ele, forçado pelas circunstâncias, a sair do mato, muito contra gosto, e a apresentar-se mansamente à gente da Vacaria, Passo Fundo e outros lugares, sempre em pequenos bandos, tendo-se aldeado nos lugares que lhes foram indicados pelo Governo Provincial nos fundos dos campos de Nonoai e de Guarita.

“Entre os perseguidos escapados com o cacique Dobre, achavam-se alguns Coroados que se conservavam secretamente fiéis ao cacique Braga e que pela força das circunstâncias tinham sido obrigados e seguir a marcha do mesmo Dobre para não serem mortos pelos seus companheiros traidores. Mas depois de algum tempo de aldeados, em Nonoai, muitos daqueles Coroados da tribo do cacique Dobre principiaram a fugir para as matas a fim de reunir-se às tribos do seu antigo chefe Braga, a quem puderam assim dar conhecimento do tratamento que se lhes dava naqueles aldeamentos, cuja vida tranqüila e sossegada por muitas vezes influiu no ânimo do mesmo cacique Braga. Porém este, lembrando-se de que o seu maior inimigo, ainda mesmo lá, fora das matas, nos aldeamentos de Nonoai e de Guarita gozava de conceito entre nossa gente (civilizada), nunca quis resolver-se a apresentar-se igualmente com a sua gente para também se aldearem.

“Foi preciso o meu encontro nas matas com aqueles indígenas selvagens e com o seu cacique Braga, em março de 1850 (como consta da minha correspondência oficial com o Governo Provincial daquela época) para, à vista da colisão em que os tinha posto, que saíssem das matas ainda em número de trezentos e quatro de ambos os sexos e de várias idades, e que se aldeassem, porém, com a condição de nunca estarem nas imediações do lugar onde estivesse o seu traidor companheiro, o cacique Dobre, com o qual nunca aqueles Coroados quizeram tornar à antiga amizade, não obstante os empenhos que fez mais tarde o cacique Dobre para reconciliar-se com o cacique Braga.

“Se não fosse aquela traição do chefe Dobre, um dos chefes subordinados ao cacique principal Braga, traição essa que motivou a guerra de vingança e de extermínio, em que aqueles selvagens se achavam envolvidos, podemos estar certos que até hoje aqueles indígenas não se teriam apresentado, nem se aldeado tão pacificamente, porque os Coroados pela sua volubilidade e natural inconstância de que são dotados, custam muito a sujeitar-se às condições da vida civilizada, porquanto para eles o melhoramento do estado social, acostumados como estão a uma liberdade sem limites e a um sistema governamental muito simples, - produz o mesmo efeito que um cativo rigoroso. Pessoalmente reconheci isto mais tarde entre aqueles indígenas retirados das selvas e aldeados sob a forma civilizada.”

Com relação a outros pressupostos éticos, ligados à sua organização sócio-política, poderíamos lembrar a designação a área territorial de cada tribo subordinada, as visitas periódicas entre estas e a tribo do cacique principal e a total obediência devida aos chefes. “O lugar do bosque que deve ocupar cada tribo subordinada é assinalado pelo cacique principal.

“Assim que se estabelecem as tribos subordinadas, de todas vão diariamente três ou quatro indivíduos a visitar o cacique geral e de quando em quando vão igualmente de sua tribo alguns indivíduos às subordinadas. Fazem isto como prova de boa harmonia.

“Se a tribo subordinada está tão distanciada a ponto de não poderem ir e voltar no mesmo dia, o cacique geral manda cinco ou seis indivíduos de sua tribo, que por sua vez, permanecem de visita na tribo do cacique principal. Este protocolo se continua sem interrupção. Se há motivo de desconfiança de alguma

tribo, as visitas se interrompem e isso equivale à denúncia de um estado de guerra, para a qual se preparam sem demora as demais tribos por ordem do cacique principal.

“Se a interrupção das visitas é da parte da tribo central, o cacique não visitado se põe em marcha, em companhia de alguns anciãos de sua tribo a dar explicações ao cacique geral, explicações que são aceitas ou não. As visitas periódicas são verdadeiras embaixadas de paz. Sua interrupção equivale a um verdadeiro ultimatum. Não há outra forma de declaração de guerra entre as tribos que estiverem em boa harmonia.” (19)

“Nada fazem os chefes das tribos subordinadas sem consultar o cacique principal (...).

“Qualquer falta de obediência ou dissidência traz para o chefe dissidente e sua tribo uma guerra de morte; e quando tal acontece mui raras vezes tornam a conciliar-se; geralmente a tribo dissidente acaba pelo seu completo extermínio se não foge a tempo para mui longe do lugar em que está o alojamento geral.” (20)

Consideramos vingança, como outra das causas que levam o Kain-gâng à guerra, como uma atitude de desforra entre os próprios grupos indígenas e contra o branco colonizador. A ação vingativa, alicerçada no fator subsistência, advém do passado e acompanha a própria evolução cultural do grupo. Serrano (21), ao referir-se aos antigos Guaianá, diz: “Sua alimentação consistia dos produtos da caça e da pesca e daquilo que lhes proporcionava a pilhagem.”

No século XIX Mabilde (22), reconhece que “a maior parte das vezes não é o sentimento de ambição que leva os indígenas Coroados a fazerem a guerra. É antes o espírito de vingança que os guia e os arma contra os homens. Mesmo as suas incursões e correrias em nossas propriedades são apenas geralmente motivadas pela necessidade de adquirir e possuir alguns ferros para fabricarem pontas para suas flechas, bem como para obterem machados para o seu uso, depois que reconheceram a superioridade deste instrumento (...).

“Mas, em todos os casos, a índole feroz destes selvagens faz com que, nas correrias realizadas com o intuito de roubar o que precisam, eles se deixem dominar por sua paixão sanguinária, aproveitando sempre a ocasião para se vingarem cruelmente dos brancos, que sempre consideram seus capitais inimigos e como usurpadores das suas terras.”

Em termos semelhantes vários outros autores referem a situação; entre esses, apontamos Schaden, Fischer, Cezimbra Jacques (23).

O fator vingança é, porém, em certos casos, mais restrito e pode ser uma decorrência da quebra de determinados pressupostos éticos, ou do desrespeito à moral individual.

As próprias ocasiões festivas degeneravam também, não raro, em lutas, devido à perda do autocontrole, motivada pelo excesso de bebidas.

“Nestas ocasiões se embriagavam e produziam uma algazarra infernal. Uns cantavam desentoadamente, outros choravam (...), tudo em uma confusão de vozes e gritaria desenfreada. Enfim, passando às vias de fato (...). Originaram-se daí muitas vezes abertas hostilidades e a despedida da festa degenerava em declaração de guerra.” (24)

Por sua vez, a situação da mulher, como elemento de posse, é também motivo para a guerra. “Por ciúmes de uma mulher estavam em ponto de acender uma guerra encarniçada entre si e destruir toda a obra da catequese.” (25)

“A maior parte das dúvidas que se suscitam entre as tribos do mesmo cacique são geralmente por causa das mulheres, que, além de serem em número muito inferior ao dos homens, não são senhoras ou livres de sua vontade, o que as constitui em uma espécie de cativo em relação aos homens.” (26)

“Sucede que algum chefe das tribos subordinadas, que possui uma mulher, ou que outro qualquer indivíduo da tribo, se toma de amores ou desejos e cobiça a mulher de um outro indivíduo que lha não quer ceder. Neste caso se o cobiçoso é correspondido em seus sentimentos pela mulher do outro, convence-a que fuja para a tribo a que ele pertence. Logo que aí chega a fugitiva, o sedutor toma conta dela e abandona a mulher que tinha (...). Neste caso guerra de extermínio é declarada entre a tribo desobediente e as outras tribos.” (27)

REGULAMENTAÇÃO E TÁTICA DE GUERRA

A guerra no grupo Kaingáng, desfechada por um outro motivo, é apoiada em certos princípios que a regulam, no sentido de declaração da luta como tal e de atitudes convencionadas ou táticas de guerra.

A declaração de guerra ou quebra de relacionamento entre os grupos, especialmente entre os Guaianá, “era indicada colocando uma flecha nos caminhos que uniam as aldeias em pugna.” (28)

“As guerras contra as tribos estranhas ou brancos, eram menos estritamente padronizadas. Os Kaingáng, como todos os índios, baseavam-se principalmente nos ataques de surpresa levados a efeito pela madrugada. Após uma descarga geral de flechas os guerreiros armados com suas clavas, arremetiam para cima do inimigo.” (a) (29)

Para os assaltos, especialmente dirigidos aos moradores da colônia, no século XIX, as táticas eram outras. Em certas ocasiões anunciavam a sua chegada através de fogueiras que acendiam em morros altos, o que equivale a dizer que enfrentariam resistência, visto que os colonos ficavam de sobreaviso; fato dessa natureza ocorreu nas colônias de Mundo Novo, Picada Feliz e Nova Petrópolis (30). Outras vezes, espiam, de maneira bem singular, as casas que se propõem assaltar: “Em uma ocasião apareceu pela manhã, diante da casa de um colono, um arbusto coberto de folhas. Os colonos desconcertados com aquele repentino achado, construído ali durante a noite, fizeram sobre ele alguns disparos, e com surpresa viram fugir de trás dele um Coroadó, que estava observando os movimentos e características da casa.

“(...) Em outra ocasião, o espia, com o corpo envolto com macegas, estava plantado como uma árvore junto de um cercado.” (31)

“Os Coroados não assaltam de um dia para outro aos viajantes que se adiantam em sua terras. Os observavam e seguiam vários dias e recém então os assaltavam. Só por exceções acontecia ao contrário.” (32)

Para os assaltos ou correrias maiores, entretanto, as precauções eram tomadas adequadamente. O planejamento geral era feito entre o cacique principal e os caciques subordinados que se reuniam para tal emergência. Essa reunião decidia os pormenores da luta. O comando da expedição ficava com um dos caciques subordinados que era escolhido por sua coragem e destreza nas armas. O número de indivíduos destacados para a luta estava condicionado à distância ao local a atacar e ao próprio perigo do ataque. A chefia do grupo, assim formado, somente competia ao cacique geral quando, a luta era contra uma nação indígena inimiga ou contra o branco que o ia atacar em seu alojamento geral (33).

Nas grandes correrias, “Nunca saem os Coroados sem tomarem todas as medidas de prudência para não serem presentidos ou surpreendidos por outra gente, durante sua marcha. Do alojamento geral saem primeiramente os dois indivíduos que servem de espíões, e uma hora mais ou menos depois seguem quatro ou cinco indivíduos que ao chegar perto do lugar a assaltar devem servir de vigias, e poucos minutos depois segue o resto da turma expedicionária. É claro que todos estes homens vão armados de arco e flechas e de varapau, e que são acompanhados durante a expedição por algumas mulheres velhas carregando às costas os mantimentos necessários para alimentação da comitiva, especialmente quando a excursão se dirige para matos e lugares onde os alimentos podem faltar. Essas mulheres velhas serão também encarregadas da guarda e vigia das prisioneiras, quando os homens as possam apanhar.

“Desde a saída do alojamento geral até ao lugar destinado ao assalto, todos os Coroados da comitiva, ao caminhar, pisam exatamente sobre as pegadas do primeiro indivíduo que partiu e por ele impresas no chão, de modo que olhando para o caminho por onde passaram se afigura que o rasto foi deixado somente por um indivíduo. Seguem sempre pelo mato limpo, despido de vegetação cerrada, pois que o enleio de cipós e de vegetação miúda os embaraçaria, e assim também evitam as matas onde se encontram pântanos, que possam retardar a marcha, e brenhas que dificultariam sua passagem. Também para seguirem sempre por lugares limpos, onde podem livremente caminhar, são obrigados a fazer quase sempre grandes voltas ou rodeios. Quando marcham conservam sempre a ponta dos pés no mesmo alinhamento da direção que seguem, de modo que caminham como o pavão. Essa posição dos pés que parece não ser natural, em vista da direção que damos aos passos quando caminhamos lhes é imposta como a mais conveniente para andar nas matas, porque os pés assim dispostos com as pontas em linha reta pela frente se embaraçam menos nos cipós e plantas rasteiras que encontram em seu trânsito.

“A fim de poderem regressar pelo mesmo caminho assinalam a sua passagem em lugares duvidosos, vergando e quebrando de distância em distância os ramos e galhos dos arbustos que vão encontrando a sua direita, e os vergam e quebram na mesma direção da sua marcha. Fazem, porém, este assinalamento da sua passagem somente até certa distância do lugar que vão assaltar ou surpreender, e isto a fim de, no caso de serem repelidos e perseguidos, voltarem ou fugirem por lugar mui diverso daquele que levaram, e só depois de alguns rodeios no mato, no intuito de iludir e desviar seus perseguidores, virem ter ao caminho por onde vieram. Deste modo, por um princípio de marcha contrária e oposta à direção que devem tomar, eles procuram frustrar a perseguição que porventura lhes possa ser feita.

“Mui raras vezes atacam o lugar planejado sem estar certos do bom sucesso da empresa. Por isso, ao aproximar-se desse lugar, os vigias procuram árvores altas existentes perto da beira do mato e aí sobem em altura de não poderem ser vistos de fora do mato, podendo no entanto eles avistar tudo ao longe. Logo que alguma coisa de suspeito se oferece à sua vista, os dois espiões saem do mato de um lugar diferente, às vezes do lado oposto àquele onde se acham os vigias e o grosso da comitiva, e pouco a pouco se vão aproximando do lugar cobiçado, a fim de devassá-lo. Nesta lida se conservam às vezes muitas semanas e meses, até que, achando ocasião propícia em que os habitantes estejam mais ou menos espalhados ou distantes uns dos outros, nas roças ou serviços do campo, dão o assalto. Geralmente cada um ataca por um lado, e todos ao mesmo tempo. Vão matando tudo o que é homem, aprisionando as mulheres, moças e crianças, saqueando a casa e inutilizando os objetos que não podem levar consigo ou que para nada lhes servem. Se não temem a chegada de pronto socorro à casa, acabam a sua obra de destruição, incendiando-a, e retiram-se logo depois para o mato, onde não perdem tempo algum, pois imediatamente encetam a sua viagem de regresso, fazendo rodeios, como já dissemos, de modo que uma perseguição feita uma hora depois da retirada torna-se uma empresa infrutífera, sem resultado algum, porquanto na sua retirada caminham com toda a rapidez possível, matando entre os prisioneiros que levam aqueles que não podem acompanhá-los.” (34)

Nem sempre, porém, o índio leva a melhor; quando seus ataques são revidados com arma de fogo, muitas vezes, dada a superioridade das armas dos brancos, os índios abandonam o campo de luta, fugindo (35).

Com relação ao número de selvagens que se movimentam pelas matas, em luta ou não, é interessante a observação de Mabilde (36):

“O sistema singular dos indígenas coroados, quando caminham fora dos seus alojamentos, pisando todos os indivíduos nas pegadas do primeiro que sai, é um sistema de andar excêntrico, que muitas vezes me tem intrigado e causado embaraço. Quando nas minhas incursões pelo mato achava caminhos por onde haviam passado esses selvagens, ficava sempre em dúvida quanto ao número da turma que por tais caminhos passara até que um dia ocorreu-me a idéia de descalçar-me e pôr-me a pisar a pequena distância das pegadas dos Coroados, assentando consecutiva e alternadamente os pés nos mesmos lugares como

soldado marcando passo. Contando o número de pisadas ou passos que dava até que as pegadas dos pés tivessem alcançado a mesma profundidade que me parecia ser a das pegadas dos Coroados, eu pude calcular com alguma aproximação o número de indivíduos que, consecutivamente, uns depois dos outros, haviam calcado com seus pés as pegadas de seu rasto. E assim repetindo duas ou três vezes a experiência, em lugares vários do seu trânsito achava uma média que me dava um resultado satisfatório e mui próximo da realidade. Desta maneira calculei uma vez a passagem de 208 indígenas coroados por um lugar e, mais tarde, depois de os ter cercado, pude verificar que eram 217, havendo, portanto, apenas uma diferença de 9 indivíduos, sem dúvida pequena em relação ao grande número de indivíduos coroados, e indiferente em relação ao número de homens que me acompanhavam.”

Para as guerras ou assaltos as armas eram representadas pelo arco e flecha que nunca envenenavam, como também não o faziam os Botocudos. Devido, entretanto, ao grande trabalho empregado na confecção dessas armas, elas só eram usadas quando se tornava impossível o uso do varapau (37). A distribuição das armas, segundo Serrano (38), parece estar condicionada à hierarquia do guerreiro, pois que “os guerreiros levavam varapaus e os chefes rompe-cabeças ou itaiçás.”

“Em suas correrias e combates a paragens distanciadas, as mulheres velhas e aquelas que não têm filhos para amamentar, carregam as flechas que os guerreiros não podem levar consigo e ficam ocultas nas matas das imediações do combate, durante o qual gritam, vociferam e insultam ao inimigo.

“Quando o guerreiro esgotou sua provisão de flechas, corre ao lugar onde estão as mulheres em busca de outras.” (39)

Nas guerras dos Caarós e afins (séculos XVII e XVIII ?), as lutas se processavam sempre em campo aberto, refugiando-se, porém, quando perseguidos pelo inimigo, em pequenas trincheiras construídas improvisadamente com paus e ramos (40). Usavam os Kaingáng também, como tática para frustrar o ataque inimigo, armadilhas com lanças afiadas no fundo, outras vezes, “cobriam os caminhos que conduziam a seus campos, com estrepes feitos de lanças pontudas de ossos, juntadas em feixes com fios de algodão e barro.” (41)

Numa informação também de Métraux (42), sem especificação de área, lê-se:

“Quando um grupo trava batalha com outro, os membros da subdivisão da metade dos Kadnyerú sempre formam na primeira linha. Os Kamé constituem a segunda linha e entram na luta como uma reserva para tomarem o lugar dos Kadnyerú exaustos. As batalhas entre grupos aparentados são sempre precedidas por trocas de insultos e por outras demonstrações de ira. Embora nenhuma arma, exceto a clava, seja usada, os golpes são aplicados com tanta fúria que muitos ficam gravemente feridos ou morrem.”

CONDUTA DEPOIS DO COMBATE E NEGOCIAÇÕES DE PAZ

O cuidado com os mortos, os vencidos ou prisioneiros de guerra se reveste, às vezes, de um alto sentimento humanitário, e, ao que parece, é

alheio aos motivos que a provocaram. Nas informações que novamente trazemos, fundamentamos nossa opinião:

“Os Coroados nunca deixam ou abandonam ao inimigo os seus mortos ou feridos. Ainda mesmo debaixo do fogo mais vivo e mortífero agarram-no e os carregam consigo, incorrendo em risco de suas próprias vidas. De fatos desta ordem tenho sido testemunha ocular,” diz Mabilde (43).

“Aos feridos de guerra, entre os Caaró e afins os levam a morrer e sepultá-los em suas aldeias (...).” (44)

Com relação aos prisioneiros de guerra, a situação difere: “Aos inimigos que caem vivos em combate os matavam.” (45)

“Inimigos da antropofagia não matavam os cativos, mas escravizavam-nos. Esta escravidão era mui branda, não exigiam deles trabalho pesado que eles mesmos desconheciam.” (46)

“Em tais ocasiões também os prisioneiros, que em outras ocasiões eram os últimos para comer, podiam fartar-se completamente.”(47)

“(...) as pessoas mantidas como cativas entre os Kaingáng da Horda de Doble eram também obrigadas a usar o corte de cabelo característico da tribo.” (48)

Outros hábitos da rotina diária do grupo eram também aplicados aos prisioneiros dos assaltos. Entre esses hábitos são citados a depilação de determinadas partes do corpo e o uso de uma infusão de ervas e cipó dada às mulheres durante o mês-tru (49).

As mulheres prisioneiras, não índias, mereciam também um tratamento diferenciado; não eram aproveitadas pelos Coroados para os atos sexuais (50). Por sua vez, as mulheres índias e crianças eram geralmente poupadas e adotadas pelo grupo vitorioso, enquanto que os inimigos mortos tinham as cabeças cortadas, mas não guardadas como troféu de guerra (51). O respeito dispensado pelos Coroado às mulheres e crianças é conhecido também entre os Kaingáng de São Paulo:

“Os guerreiros consideravam como seus próprios os filhos dos adversários que matassem. Substituíam “motu-próprio” os chefes das famílias que haviam riscado do rol dos vivos, no ardor da peleja.” (52)

Outras vezes o comportamento indígena é o que transcrevemos completando informação já parcialmente citada: “A índole feroz dos indígenas Coroados, faz com que, nos combates entre si ou com outra nação indígena selvagem, se comportem com uma crueldade extraordinária. Em tais ocasiões são dominados por paixão tão sanguinária que, esquecendo os motivos que os induzem a brigar e os que deveriam dissuadir entre a vingança e a razão, não se lhes sugere outra idéia senão o extermínio sem piedade alguma das vítimas que caem em seu poder, nunca dando quartel a prisioneiros ou a inimigos vencidos que sem pena são mortos a golpes de varapau.

“Só concedem a vida às mulheres moças e às crianças que, por sua idade, estão no caso de os acompanhar em suas marchas, desde que essas crianças não tenham mais de 6 a 7 anos, sendo homens, porque do contrário as matam a

varapau; assim como matam do mesmo modo as crianças de peito sem distinção de sexo. E assim procedem para evitar que essas crianças com os seus gritos e choro dêem sinal ao inimigo do lugar em que estão acampados ou por onde caminham. É esse o modo por que matam ainda as crianças que por sua idade não podem suportar a marcha para acompanhá-los. Muitas vezes em vez de matarem a varapau as crianças de peito tomadas a seus inimigos, depois do combate regozijam-se em agarrá-las por uma perna e esmigalhar-lhes a cabeça atirando-as com força contra a primeira árvore que encontram perto de si.

“Estas mesmas crueldades praticam eles com a gente civilizada, quando, nas suas incursões ou correrias, podem assaltar de improviso alguma família. Nestes casos seguem o mesmo sistema de matança.

“As mulheres brancas moças, assim como as de cor que nessas correrias podem aprisionar, ao chegar dentro do mato, são imediatamente despidas da roupa que trajam, e esta é repartida em pedaços entre as mulheres das tribos, às quais as ditas prisioneiras são entregues para lhes servirem como escravas, obrigadas a fazer todo o serviço, carregar frutas, lenha e água, trabalho esse que fora destas condições compete fazer exclusivamente às mulheres das tribos. Tal trabalho é feito então pelas prisioneiras debaixo de mais rigorosa vigilância da parte das mulheres das tribos.

“Da mesma forma despem as crianças. Logo que os prisioneiros chegam ao alojamento geral, cortam-lhes o cabelo da cabeça, à imitação das mais mulheres das tribos, como em outro lugar já dissemos, e arrancam-lhes todo o mais cabelo do corpo. Assim praticam com as crianças aprisionadas em tais ocasiões, matando sem piedade alguma os homens que conseguem aprisionar nas suas correrias.

“No cativo das moças e mulheres brancas como no das de cor aprisionadas pelos Coroados, é mui notável a brandura com que esses homens selvagens e brutais as tratam, contrastando singularmente com este tratamento brando o tratamento mau e rigoroso que sofrem das mulheres indígenas das ditas tribos, a quem servem de escravas. (...) Deste mesmo tratamento brutal partilham as crianças até que, sendo homens e chegada a idade em que se pode rezear que possam fugir à vida selvagem e trair os seus dominadores, são mortos a varapaus sem outra formalidade de processo. Nem consta que alguma criança, do sexo masculino, tendo sido aprisionada pelos Coroados, tivesse conseguido deles amizade e confiança, e que criada por eles entre as tribos, tivesse chegado a uma idade superior a 12 anos, sem ter sido morta a varapau, embora o seu procedimento não tivesse dado motivo à desconfiança ou descontentamento da parte dos referidos índios.” (53)

Com relação aos mortos de guerra resta acrescentar que jamais deixam um companheiro ou inimigo insepulto. O tipo de sepultamento parece corresponder à condição do morto. Se for companheiro, é sepultado da mesma forma que o cacique, em sepultura individual; se inimigo, o sepultamento é realizado em comum em buracos feitos longe de suas moradas (54).

Há situações, entretanto, em que o sepultamento se realiza em condições excepcionais. Serrano (55), através de Mabilde, referindo um

sepultamento posterior a um combate entre Botocudos e Coroados, chefia- dos os últimos por Braga, diz: “Os Coroados que morreram naquele combate foram enterrados um por um, porém como eram muitos os sepultaram em dois túmulos.

“Em um dos pequenos estava enterrado seu pai. Em um dos maiores 52 homens e no outro 29 homens e duas mulheres que morreram naquelas circunstâncias, e as enterraram junto a seus homens.”

“Quando algum deles morre em guerra ou em combate singular, todo o cuidado dos mais se concentra em recolher o cadáver e lhe dar a competente sepultura. Preparam estas no mesmo lugar à maneira de cemitério e pouco distante do toldo onde habitam.” (56)

No tocante aos Botocudos, o procedimento é diferente. Raras vezes os mortos são retirados do campo de batalha, exceto se este for nas proximidades de suas casas; neste caso retiram os corpos depois de um ou dois dias e os sepultam no mesmo sítio do combate. “Os Coroados são incapazes de atacar aos Botocudos estando estes ocupados em enterrar seus mortos.” (57) Quando, por sua vez, são os Coroados os ocupados com o sepultamento de seus mortos, as tribos inimigas, sendo também Coroados, os respeitam, sendo incapazes de atacá-los. Essa a razão por que em seus enterros aparecem desarmados (58).

O que poderíamos chamar negociações de paz dentro do grupo Kaingáng não está claro; parece mesmo inexistente. Autores afirmam que é inconcebível um paz duradoura entre estes índios (59). Entretanto, não se faz necessário depreender disso que o grupo viva em luta constante. Diríamos, antes, que vive em constante vigilância.

Esta é, por exemplo, a situação do grupo do Inhacorá contornada pelo cacique José Santos, após a luta pela posse do cacicado: “Sob seu regime se chegou a um tratado de limites dentro da reserva entre as duas tribos inimigas, sendo que a convenção era cumprida. Em todo o caso terminaram as lutas manifestas entre as duas facções. Mas não se chegou a uma pacificação efetiva; existe ainda hoje uma rivalidade inconfundível e, mesmo havendo visitas recíprocas, nenhum membro de um partido ousaria estabelecer-se permanentemente no território do outro, ao menos não voluntariamente.

“Este antagonismo, que persevera até hoje, é o motivo de os territórios das duas tribos serem administrados separadamente como Posto I e Posto II.” (60)

Dois aspectos curiosos nos mostram as celebrações de paz. Um mostra a reconciliação após a luta, conforme pudemos apreciar na festa que degenerou na luta, entre Braga e Doble (61), narrada páginas atrás. O outro nada mais é do que a comemoração de uma vitória decorrente de uma luta armada e que, segundo o mesmo Mabilde (62), “são as únicas festas que merecem para eles alguma consideração. Tais festas geralmente são realizadas alguns meses após o fato que as motiva, e quando, sendo ocasionadas por uma vitória obtida contra seus inimigos ou pelo feliz sucesso de uma incursão, não

receiam eles mais que os inimigos os venham atacar, procurando desforra, e têm verificado que os inimigos derrotados se retiraram do alojamento que ocupavam ou do ponto que foram batidos.”

O RELACIONAMENTO RESULTANTE DO CONTATO INTERÉTNICO

O relacionamento resultante do contato interétnico tem implicações maiores. Se encarado do ponto de vista indígena, poderíamos reduzi-lo ao simples interesse econômico de satisfação das necessidades básicas. Se encarado do ponto de vista do branco, dois seriam os fatores a considerar: a complexa colonização iniciada no século XVI, envolvendo o problema da abertura de estradas e ação missionária em diferentes períodos. Estes dois fatores, com objetivos bem definidos, resumem a história dos contatos Kaingáng. Na realização de ambos se deve ressaltar a atuação do indígena, ora em defesa de seus interesses territoriais, ora na colaboração com o branco colonizador em diversas e diferentes ocasiões. O resultado de todo esse processo, após lutas, correrias, etc., se concretiza nos “aldeamentos”.

O contato índio com o branco, ligado à colonização, pode ser visto nos seguintes termos: “As suas relações com o civilizado, a que exprobam com o nome de português, são apenas com interesse comercial e cercados de desconfiança e precaução. (...)”

“O comércio dos índios Kaingáng com os civilizados (...) é feito sempre em troca - a obra de taquara por erva-mate, sal, fumo, tecidos para roupas (...)” (63)

“Os Coroados são acusados pelos brasileiros de infíeis, falsos e pérfidos, e talvez não sem razão, pois o índio tem suas idéias próprias sobre moral. Entretanto, quando se sabe que entre os estancieiros da Serra era costume tais índios que estavam alugados a eles como trabalhadores com direito a salário, após a conclusão do trabalho ou tempo de serviço, quando chegada a hora do pagamento, eram conduzidos a um lugar solitário, e como pretensos espíões serem fuzilados traiçoeiramente, então não se pode julgar tão severamente a infidelidade dos índios.” (64)

A informação de Mabilde (65) ressalta essa desconfiança do Kaingáng. “Em uma de minhas excursões pelas matas da província, depois de ter reconhecido o lugar de um alojamento de índios Coroados, resolvi adiantar-me só e assim dirigir-me ao lugar por eles ocupado. Com dificuldade pude fazer compreender-me, recorrendo à linguagem gesticulada. Creio que a minha chegada, isolada, no seu alojamento, os fez desconfiar que estavam, como de fato, cercados por um grande número de homens brancos e, por isso, temendo talvez o resultado de uma luta, não tentaram fazer-me mal. Ao contrário, receberam-me bem, e o cacique do alojamento por sua vez lançando mão de gestos procurou comigo entender-se. Fiz compreender ao cacique que nada de mal lhe aconteceria nem a sua gente com a minha presença e assim pude conseguir que no dia seguinte viessem os Coroados daquela tribo visitar o nosso acampamento, apresentando-se aí em número de 87, mulheres, crianças e homens todos desarmados.”

“Tratam bem ao homem civilizado que se introduz em seu alojamento, quando não o matam. A este estrangeiro os Coroados cedem com facilidade sua mulher (...) a troco de qualquer objeto que lhes seja oferecido, se é por eles cobiçado.” (66)

Com relação ao segundo aspecto, branco-índio, vejamos a verdadeira versão dos fatos através de Mabilde (67). Em sua correspondência oficial com o Governo da Província, 1849 e 1850, o autor relata a situação do contato. O conteúdo específico dessa correspondência é a sindicância em torno da construção do Quartel do Pontão (conforme explanação no capítulo IV) e a abertura da Estrada Passo do Pontão-Picada Feliz.

Em carta de 5 de junho de 1849, Mabilde responde ao então governador da Província, Tenente General Francisco José de Souza Soares d’Andréia, sobre a incumbência e as primeiras medidas para a abertura da Estrada. Esta deveria ligar o Passo do Pontão, no Rio Uruguai, município de Lagoa Vermelha com a Picada Feliz, no município de Caí; teria um prolongamento até o Passo da Esperança, no mesmo rio, alcançando assim a Colônia de São Leopoldo (Carta de 14-1-1850). Logo em seguida Mabilde dá início ao seu planejamento através de contatos pessoais com moradores das matas e sertões daquela área. Fica estabelecido que a época mais oportuna para realizar os primeiros levantamentos é em fins de outubro e inícios de novembro, em virtude de determinadas condições. Decide-se também sobre o elemento humano necessário e proteção do mesmo em vista dos índios que ocupam a região (Carta de 5-6-1849). No ano seguinte (1850), por ofício de 14 de janeiro, Mabilde recebe verba, ferramentas, um efetivo de 40 homens e autorização para dar início aos trabalhos. Parte dessa verba é gasta com operários e parte com o pagamento do contrato feito com um morador do Pontão que deveria transportar material e mantimentos (Contrato de 28-2-1850). Em 19 de junho do mesmo ano, Mabilde oficia à Província e dá “parte de ter concluído a abertura da Picada e despendido a quantia de 18:791\$ reis além de 1:500\$ que anteriormente havia dispendido.”

No plano provincial de abertura de estradas consta também a estrada secundária (?) que ligaria o Passo do Pontão com o Passo do Ijuí, também no Rio Uruguai. A autorização para esta estrada, conforme carta de 1/3/1850, foi conferida por ofício de 27/3/1849. Deveria costear sempre a beira do Rio Uruguai e era também uma empresa arriscada “por causa dos Bugres que vivem nesta Serra.”

Iniciados os trabalhos (cartas de 14/1 e 27/8/1850), que atingiam diretamente a área ocupada pelos “Bugres”, começam os ataques entre estes e o branco colonizador. Os Bugres ocupavam a área da mata compreendida entre o Rio das Antas e o Rio da Prata até a parte meridional da Vacaria, descendo até a região banhada pelo Rio Caí. Formavam a última tribo de Coroados do Rio Grande do Sul a serem aldeados; somavam um total de 49 arranchamentos espalhados por essa área. É preciso salientar que, a orientação governamental pedia um contato pacífico reprimindo toda a

atitude contrária. Entretanto, face a determinadas situações, a violência entrou em jogo no sentido de alijar os índios de seus redutos por obstarem aos trabalhos planejados. Em carta de 13/3/1850 tem-se que: “Tendo sido bastante incomodado no serviço da Picada que estou abrindo por ordem de Va. Excia. por motivo dos Bugres que em número de mais de duzentos têm saído nesta Picada, resolvi-me a oficiar ao Sr. Joaquim Antônio de Moraes Dutra, Administrador das obras do Pontão a quem Va. Excia. em ofício de 17 de novembro de 1849 ordenou que fizesse as despesas necessárias para com o sustento dos Bugres e procurar pelos meios ao seu alcance de ver se os acostumava ao trabalho e a viverem Aldeados. Junto remeto a Va. Excia. a cópia do ofício que dirigi ao mesmo Senhor persuadido que Va. Excia. aprovará este passo. Em virtude às recomendações que Va. Excia., me fez para evitar o quanto me fosse possível não repelir os Bugres pela força logo que com eles me encontrasse neste sertão, tendo até agora podido conseguir a mantê-los e evitar que nos fizessem alguma desordem, e isto pude conseguir em dando-lhes roupas, carne e farinha; porém não me é possível continuar a fazê-lo, porque a maior parte da minha gente já está com falta de roupa por terem dado diariamente aos Bugres aquela que podiam dispensar e assim evitar desordens. Como não me é possível continuar a dar roupas e ainda menos mantimentos, foi o motivo que lembrando-me da ordem que Va. Excia. tinha dado ao referido Dutra, oficiei ao mesmo como Va. Excia. poderá ver pela cópia que junto remeto à Va. Excia. e só espero a resposta do mesmo para poder determinar o que me resta a fazer vendo-me neste caso, obrigado a afastar-me das ordens que tive a honra de receber verbalmente de Va. Excia. e atacar os Bugres e desalojá-los daqui se assim puder conseguir a fazê-lo, a fim de evitar os continuados impedimentos que eles põem na marcha de meus serviços.”

Atendendo à solicitação de Mabilde consta, conforme ofício de número 280 de 24 de abril de 1850, o seguinte: “O Presidente da Província, atento à precisão de não se afugentarem os Indígenas que têm aparecido e querido impedir o seguimento da abertura da Picada incumbida ao Engenheiro Alphonso Mabilde, os quais mediante algumas roupas e mantimentos que se lhes distribuíram se têm tornado mais razoáveis, não deixando com tudo de fazer suas exigências, ordena por isso ao Senhor Contador Chefe da Contadoria Provincial, que mande comprar os artigos de vestuário constantes da relação junta e os entregue ao encarregado das obras do Pontão Joaquim Antônio de Moraes Dutra para os conduzir para aquele lugar e entregar ao mencionado Engenheiro para os fins referidos, sendo a despesa feita com estas roupas carregada a mesma rubrica - Catequese e Civilização dos Índios - embora tenha ela já excedido a verba consignada na Lei do orçamento vigente. - Palácio do Governo, em Porto Alegre, 24 de abril de 1850. José Antônio Pimenta Bueno.”

“Relação das peças de vestuário a que se refere a Portaria desta data:

Cinquenta ponchos de Bichará.

Cinquenta calças curtas de algodão.

Cinquenta camisas para homem de dito.

Cinquenta ditas para mulher dito.

Dez peças de algodãozinho.

Duas peças de baeta (?) para as mulheres.

Dez enxadas.

Dez machados.

Cinquenta facas de cabo de osso.

Dez grosas de missangas.

Secretaria do Governo, em Porto Alegre, 24 de abril de 1850.

José Mauricio Pereira de Barros - Secretário do Governo.”

Ligado ao problema da estrada do Pontão tem-se o estabelecimento do povoado do mesmo nome conforme ficou dito no Capítulo IV. Restaria considerar o fluxo migratório para o novo povoado em razão das ótimas condições ecológicas e ainda, a exploração de caráter histórico-econômico do Passo do Pontão, conforme textos: “O proprietário do Campo e terreno, em que se está edificando o Quartel, tem feito o que pode para obstar o arranchamento do povo neste lugar, e não obstante os meios de ameaças e outros que empregou para evitá-los, contudo o povo para cá corre e vai se arranchando diariamente. A população existente no lugar, com casas e ranchos já levantados já se monta a 95 almas, incluindo, homens, mulheres e crianças, cuja lista nominal igualmente remeterei à Va. Excia. juntamente a referida Planta.

“Logo que cheguei a este lugar em tais dias setenta e tantas pessoas se me apresentaram, supondo que Va. Excia. me tinha incumbido de demarcar terrenos e arruá-los como para uma povoação, querendo aquelas pessoas que lhes demarcasse terrenos a fim de poderem edificá-los com casas, tanto para morar como para estabelecer casas de negócios.

“Não tendo ordem para isso e não havendo planta apropriada ao terreno para este fim, limitei-me a asseverar-lhes que daria parte a Va. Excia., a fim de que Va. Excia. determinasse o que julgar a respeito. A maior parte daquelas pessoas são estancieiros dos Campos Novos, Vacaria e Lages, sendo a maior parte deles homens que possuíam fortunas não pequenas, e por conseguinte próprios para dar um primeiro impulso à fundação da nova Capela. Remeterei igualmente a Va. Excia. a lista nominal das principais pessoas dos lugares acima mencionadas que desejam estabelecer-se neste lugar.” (Carta de 1-3-1850: 14-15)

“É igualmente o Passo do Pontão na foz do Rio Canoas o que mais convém tanto aos paulistas como aos curitibanos, que seguindo desta Província para qualquer dos lugares, São Paulo e Curitiba passando por este passo e por Campos Novos, encurtam o caminho de ao menos 70 léguas, vantagem esta que não oferece passo nem estrada alguma das que seguem desta Província para os lugares acima mencionados.” (Carta 1-3-1850: 9-10).

“... Foi arrematado o Passo do Pontão pela vila de Lages não obstante achar-se o passo a quem do Rio de Canoas (...). Dona Anna de Matos moradora nos Campos Novos foi quem arrematou o Passo pela quantia de Rs. 250\$000. Pelas informações que tive de passageiros deste passo, e pelos assentos de suas receitas que me franqueou, desde 3 meses que se acha empregado no passo

regula a receita diária 4.000 rs. no tempo da não transição das tropas de bestas para as províncias limítrofes, e quando chega este tempo, o qual dura regularmente 7 meses no ano, a receita diária é de 24 a 40.000 reis. As tropas que entram na Província por este passo, poucas despesas fazem de passagem, por vir a maior parte delas sem carga ou ao menos com pouca carga, o que não acontece quando regressam, pois que as bestas que entram sem carga nesta Província, na volta vão todas carregadas, de modo que a maior receita que no passo se faz é proveniente de nossa exportação. Suponho que esta circunstância deveria motivar que a arrematação deste passo seja feita pelo governo desta Província e não pelo de Santa Catarina (...)." (Carta 1-3-1850: 11).

O resultado final de toda essa situação vivida especialmente no século XIX é a interiorização de grupos indígenas em áreas cada vez mais reduzidas da mata ou, nos vários aldeamentos e de modo especial no do Pontão.

Segundo versão de outros autores, também para a mesma época, tem-se, por exemplo, "Os índios do Inhacorá são reduzidos restos do povo Kaingáng, que, vindo do norte nos começos do século XVIII, invadiu a região do atual Rio Grande do Sul. O lugar da invasão se situava no curso superior do Rio Uruguai na direção das nascentes do Rio da Várzea. Estabeleceram-se primeiramente na região da atual cidadezinha de Nonoai e começaram então a avançar na direção oeste descendo o Rio Uruguai e indo também para o sul. Nos meados do século XIX algumas das tribos deles alcançaram o Rio Jacuí. Em consequência do sempre mais forte avanço da civilização, houve um movimento de retrocesso, o qual chegou finalmente a uma completa paralização. Os índios que até então moravam nas regiões, as quais foram invadidas pelos Kaingáng se movimentaram para leste, sul e sudoeste. Os Guarani que se haviam radicado no curso superior do Rio Uruguai, voltaram para as reduções jesuíticas; muitas vezes após violentos combates. Lutou-se acirradamente durante longo tempo pela posse das fontes minerais, chamadas pelos índios de **lambedor**, hoje as fontes termais de Iraí. Os Kaingáng foram porém os vencedores (...).

"Inicialmente tudo ia bem ao pessoal do Inhacorá, enquanto viviam na situação de homens naturais, intocáveis. Quando, porém, a civilização cerrou a região ao redor do seu toldo, a região de caça diminuiu sempre mais e a subsistência tornou-se cada vez mais dificultosa. Viviam sempre mais da mão para a boca com a venda dos seus produtos fabricados de yime (cestas) e dos produtos das suas parcas plantações. A miséria entrou no toldo e com ela o vício do alcoolismo (...). As consequências se mostraram imediatamente. A desmoralização era bárbara." (68)

"Os postos mais avançados (da colonização alemã) se achavam sob a ameaça dos índios (os bugres) e muitos colonos, que se tinham adiantado demais para dentro dos matos, tiveram de voltar para as partes mais povoadas da colônia. O velho Mathias Franzen escreve numa carta do ano de 1832: "Estariamos perfeitamente contentes e felizes, se não existisse um grande mal, a saber, os homens selvagens, que já faz muito tempo, tornaram perigosos os matos e tiraram a vida a 21 irmãos alemães. Estes selvagens que descendem da

Índia (!) eram aqui na terra livre os habitantes primitivos, antes de os portugueses tomarem posse desta terra, sendo depois rechaçados para o mato. Aí se poderiam alimentar bem da muita caça, frutos e plantas, se não quisessem satisfazer a sua tendência para roubar e matar. Estão interessados principalmente no roubo de objetos de ferro.(...) Ainda no dia 16 de abril deste ano, 4 horas de distância daqui (no Rosental) mataram 11 pessoas entre crianças e adultos. Mas, agora, os alemães se retiraram das colônias mais afastadas e se estabeleceram no meio desta picada e também na minha zona, onde moro na frente.” (69)

Por sua vez, a colaboração indígena no transcurso dos contatos mantidos com o branco pode ser colocada não só na atividade braçal, mas, de modo especial, na pacificação de seus próprios companheiros ou em situações outras. Essa atuação pode ser apreciada desde 1847, quando se institui a Companhia de Pedestres, em Nonoai, sob o comando do Capitão Marcelino do Carmo, onde já Vitorino Cundá exercia as funções de bugreiro (70).

Deste tipo de colaboração indígena, como elemento de milícia, sabe-se: “Na campanha de 1851, fazia parte do corpo do Coronel João Batista de Oliveira Melo, uma companhia de Coroados.

“Essa companhia era toda composta de Kaingáng, inclusive todos os oficiais, inferiores e cabos.” (71)

Segundo Schaden (72), sobre a pacificação dos Kaingáng consta:

“Antes de se estabelecerem relações relativamente amistosas com os atuais Kaingáng do Rio Grande do Sul, já se havia conseguido a pacificação de outros grupos da tribo nos Estados vizinhos. Todavia era necessário tratá-los com bastante cautela e grande reserva, porque não raro surgiam desavenças entre eles e os moradores civilizados.

“O aldeamento de índios Kaingáng nas proximidades do Posto Militar de Caseros foi empreendido por ordem e com auxílio do Governo. O objetivo era o de fornecer aos soldados um ponto de apoio que lhes facilitasse o cumprimento de sua missão. A colaboração de índios aldeados ou **mansos**, conhecedores do modo de agir e reagir peculiares à tribo, devia tornar menos perigosas e mais eficientes as expedições punitivas que se pretendiam organizar contra os Kaingáng que entrassem em conflito com os moradores civilizados.

“Naturalmente os chamados índios mansos continuavam a viver a maior parte do tempo nos campos e no interior das matas em procura dos alimentos de que se necessitava no toldo. Apesar disso, estabeleciam às vezes contatos com os moradores brancos da região; estes, entretanto, os encaravam antes como seres exóticos e extravagantes, que despertavam curiosidade geral, mais ou menos como grupos de ciganos (...). Entre os moradores civilizados era opinião corrente que os Kaingáng se aproximavam dos povoados com o único fito de pedinchar e roubar o que pudessem conseguir.

“Além dos Kaingáng mansos havia, como vimos há pouco, os que não se conformavam com a ocupação de seus domínios pelo branco invasor. Entre eles, contavam-se os Kaaguá que habitavam o curso superior do Rio Caí, isto é,

territórios muito próximos das colônias acima mencionadas. (...). Provavelmente era o grupo Kaingáng mais avançado para o sueste. Volta e meia perturbavam a tranqüilidade das colônias, assaltando e pilhando os sítios dos primeiros imigrantes. (...)

“Aldeados na proximidade das novas colônias e do posto militar de Caseros, os Kaingáng tinham facilidade de obter esses objetos, (utensílios e peças de vestuário) mas, como acima foi indicado, havia sempre entre eles alguns indivíduos que preferiam recorrer à violência e ao roubo.

“Essa horda Kaingáng era chefiada pelo cacique Doble, personalidade excepcional que, sem renunciar aos seus tradicionais modos de vida, tratou de tirar para os seus homens todas as vantagens que, em sua opinião, lhes pudessem advir do contato com o mundo civilizado. Mais de uma vez apresentou-se em Porto Alegre, para discutir a situação de sua gente com os mais altos funcionários do governo da província. Estes por sua vez o tratavam com bastante consideração, conferindo-lhe o título de brigadeiro: Doble compreendera muito bem que o governo precisava de seus serviços e considerava-se, por isso, no direito de exigir (...). Todavia cabe-lhe o mérito de ter contribuído de modo eficiente para a pacificação dos Kaaguá (...). Os Botocudos que também vinham sendo dizimados pelos brancos, se retiraram para o norte, retomando provavelmente contato com os seus irmãos-de-tribo das florestas catarinenses. Encerrou-se, desta maneira, o ciclo de constantes lutas entre índios e brancos na costa meridional do Brasil. (...)

“Quando os Kaaguá se renderam, fundou-se para eles o Aldeamento de Santa Isabel no atual município de Santo Antônio da Patrulha. (...)”

“As autoridades nem sempre tiveram uma atitude justa para com Doble e sua horda, o que se explica talvez como reação às maneiras arrogantes do cacique e, parte, pela convicção de estar debelado o perigo dos índios bravios. Pelo ano de 1864, Doble, acompanhado de um grupo de Kaingáng, fez uma das suas visitas a Porto Alegre, a fim de receber o auxílio que se lhe havia prometido. O governo mandou presentear os índios com uniformes de soldados falecidos em consequência da varíola (...). As roupas foram entregues a Doble sem que se tivesse o cuidado de desinfetá-las. A epidemia logo se alastrou pelo toldo que estava inteiramente desprovido dos recursos médicos. (...)

“A tribo do cacique Doble (...) tinha feito um tratado de assistência com o governo e servia de certo modo como proteção contra tribos inteiramente selvagens. Por esse motivo vinham muitas vezes à capital, onde eram presenteados com roupas, fazenda, utensílios culinários e instrumentos agrícolas.” (73)

OS ASSALTOS ÀS ÁREAS DE COLONIZAÇÃO

De todo o contato interétnico resultou a situação vivida através dos aldeamentos. São sobejamente conhecidas as queixas e reivindicações dos índios no tocante à invasão e uso de suas terras, mesmo depois de aldeados pelo então S.P.I.. A atitude governamental mediadora que lhes proporcionou a situação dos aldeamentos, foi insuficiente para cicatrizar ou atenuar a

mágoa indígena. “Apesar dos núcleos de aldeamentos de índios existentes nesta província, não cessaram eles de fazer incursões e estragos nas suas vizinhanças.” (74)

A mesma afirmativa nos vem para o século XIX: “Muitas vezes os Coroados e caciques aldeados planejavam assaltos em companhia de indígenas livres com os quais se reuniam pretextando ir de caça.” (75)

Por outro lado, a transformação cultural acordou o índio para a aquisição das vantagens do mundo civilizado. Desse desejo de aquisição, às vezes indevida, resultaram assaltos às áreas de colonização alemã e italiana. Esta atitude indígena, saldo, pois, do contato interétnico, pode ser vista também como desforra, na qual o nosso colono aparece como vítima. “(...) os Kaingáng não parecem originariamente nem cruéis nem hostis aos brancos. Nos seus sanguinolentos encontros com eles não davam quartel, mais por medo do que por crueldade e vingança, talvez também por justa represália pelo desprezo, com que eles, os senhores do país, eram tratados.” (76)

“(...) É antes o espírito de vingança que os guia e que os arma contra os homens. (...)”

“Mas em todos os casos, a índole feroz destes selvagens faz com que, nas correrias realizadas com o intuito de roubar o que precisam, eles se deixam dominar por sua paixão sanguinária, aproveitando sempre a ocasião para se vingarem cruelmente dos brancos, que sempre consideram seus capitais inimigos e como usurpadores das suas terras.” (77)

Os assaltos, que nos interessam, referem-se aos Kaingáng ou Coroados; apresentamos, entretanto, uma pequena apreciação sobre os Botocudos, que também teriam praticado assaltos nas mesmas áreas em épocas mais remotas.

“Os últimos vestígios de incursões havidas por parte dos Botocudos nas matas desta província foram no ano de 1798 nos campos da Vacaria, e no ano de 1803 nos Campos de Cima da Serra. Desde essa época todas as incursões ou correrias conhecidas foram feitas pelos Coroados, conservando-se ainda, no entanto, em nossos sertões os vestígios da nação dos Botocudos.” (78)

Enriquecendo ou complementando a mesma informação temos, conforme Serrano (79): “Em 1834, o ancião Luiz Caetano dos Santos Mondal, um dos primeiros paulistas que possuíam campos em Vacaria e morava naquela época no Rincão de Santa Rita, nos Campos de Cima da Serra, informou ao Autor (Mabilde) que as últimas correrias dos Botocudos no Estado do Rio Grande, foram em 1798, nos fundos dos Campos de Vacaria, e no ano de 1803, nos Campos de Cima da Serra. Desde aquela época, os restos daquela tribo de Botocudos se conservaram tranqüilos e inofensivos nos bosques do noroeste do Estado do Rio Grande.

“A matança de Coroados, referida pelo cacique Braga ao autor, corresponderia a esta última incursão.”

Hensel (80) confirma a atuação dos Botocudos no seguinte texto:

“No norte da Província, isto é, na Serra ou região montanhosa, e no

extenso mato virgem que separa aquele do terreno plano, encontrou-se Botocudos que também se distinguiam dos Botocudos do norte, devido a possuírem no lábio inferior apenas um pequeno orifício sem pedaço de pau, dos quais eles se utilizavam para assobiar. Devido à sua ferocidade eles eram muito temidos e bastante molestaram os primeiros colonos alemães no mato virgem. Parece que atualmente estão completamente afastados e a sua morada se limita às províncias do Paraná e Santa Catarina onde especialmente a colônia de Brusque tem sido alvo de seus ataques.”

Desde então, 1803, os assaltos ficariam às expensas dos Kaingáng ou Coroados até meados do século: “Realmente, os Coroados, só depois de catequizados, desde o ano de 1850 mais ou menos, deixaram de acometer os viajantes e tropeiros, que transitavam pelos Matos Castelhana e Português.” (81)

Nesse espaço de tempo sentimos um hiato nas informações, pois o primeiro assalto sobre o qual temos referência data de 1829.

As zonas que mais sentiram o choque Kaingáng foram exatamente as de colonização alemã e italiana, e as informações, por essa razão, se repetem através de vários autores que não raro enfatizam a ação cruel do índio, como se vê a seguir: “(...) os povoados de Mundo Novo, de Montravel, da Picada Feliz e de Nova Petrópolis sofreram freqüentes ataques dos bugres que na época da colheita do milho desciam de seus matos com o fim de saquearam as roças e, podendo ser, as casas dos colonos. Anunciavam eles a sua chegada pelos fogos que acendiam nos morros mais altos de nossa região montanhosa e o colono, vendo aqueles fogos, já se punha de sobreaviso.” (82)

“Os selvagens atacavam as comitivas, tropeiros e moradores não sendo por isso possível realizar-se certos trabalhos dentro das florestas de grande parte da Serra Geral e da margem oriental do Uruguai.

“Um dos primeiros moradores da Costa do Rio Santa Maria do Mundo Novo, onde está situado o povoado de Santa Cristina, fora um Rangel, o qual deixou numerosos descendentes. Consta que esse primeiro habitante, dessas paragens, a fim de poder viver ali, trazia a casa fortificada e que até possuía um canhão de artilharia, de modo a garantir-se contra os ataques dos Coroados ou Bugres.” (83)

Segundo Petry (84), consta:

“Na invasão que os índios fizeram na Picada dos Dois Irmãos, em 26 de fevereiro de 1829, assassinaram três colonos alemães, e feriram um com uma flechada. Em 8 de abril de 1831, fizeram os selvagens outra invasão na mesma Picada dos Dois Irmãos, e assassinaram três colonos raptando igualmente uma criança (resgatada depois em Cima da Serra) e feriram dois outros colonos. A mais terrível daquelas invasões foi a 15 de maio do mesmo ano de 1831, na Picada Hortêncio, onde assassinaram onze pessoas, homens e mulheres, feriram dois outros com flechadas e outro com maça.”

Temos também investidas dos Coroados às colônias da região de Cruz Alta, antes do início da obra jesuítica. Segundo Teschauer (85), consta:

“Ninguém sabia mais avaliar o alcance desta empresa civilizadora do que os habitantes da Vila da Cruz Alta que tinham tanto que sofrer daqueles selvagens a cujas injúrias e crueldades estavam continuamente expostos. Ainda não fazia um mês que tinham feito um assalto nas imediações da Vila, matando e roubando, e ninguém se achava que pudesse dominá-los, por serem sempre repentinos estes assaltos e protegidos pela espessura dos bosques impenetráveis. Com o enfraquecimento da população missioneira, escreve Evaristo Afonso de Castro, estes selvagens deram pasto a seu instinto feroz e brutal, assaltando as estâncias, roubando e assassinando a seus pacíficos moradores traiçoeiramente. As excursões dessa horda de selvagens fez com que as estâncias de criação dos povos de Santo Angelo e São João fossem abandonadas, ou pelo menos, diminuíssem muito da sua importância. Não admira, pois que os Cruz-Altenses conjurassem aos missionários e não deixassem escapar esta ocasião de reunir os selvagens em aldeamentos.”

Do autor que se assina F.W. (86) registramos a afirmação da multiplicidade de ataques na primeira metade do século XIX; o autor não os relata minuciosamente, mas deixa clara a tática astuciosa do índio:

“Não queremos falar aqui dos assaltos muito conhecidos nas colônias antigas, por exemplo São José do Hortêncio, onde de uma vez foram mortos 12 alemães, e em Dois Irmãos, onde várias pessoas pereceram no assalto e muitas desapareceram sem deixar vestígios, apanhadas por tigres ou por bugres. Apenas queremos mencionar, ainda, que nesta última picada um rapaz de nome Carl Harras foi seqüestrado, vivendo muitos anos no cativeiro entre os bugres e conseguindo fugir finalmente. Como tinha aprendido bem a sua língua, mais tarde muitas vezes serviu de intermediário para a comunicação com os bugres. Os assaltos mais recentes se deram em Nova Petrópolis e na colônia às margens do Forromeco na zona do Caí.

“(…) No Forromeco, entre outras, foi assaltada a casa de um colono holandês. Aproveitando a ausência do homem, que trabalhava fora como marceneiro, caíram sobre a família indefesa, saquearam a casa, levando consigo a mulher, um rapaz de oito anos e uma criança de peito. Passado mais de um ano, o rapaz evadiu-se e veio a uma família de brasileiros em Cima da Serra, sendo acolhido na casa. Mas em breve notou que não o queriam deixar sair mais, mas sim aproveitá-lo como escravo. Por isso teve que empregar quase tanta astúcia aí para fugir como no caso dos bugres.

“Depois da sua fuga bem sucedida chegou de novo a seu pai e lhe contou: “nos primeiros dias os bugres sempre nos obrigavam à maior pressa. A criança pequena logo começou a chorar continuamente, porque o leite materno se esgotara por falta de alimento e o esforço extenuante. Como o seu choro incomodava os selvagens, mataram-na com um tacape e a atiraram ao mato. Logo nos foram tiradas e rasgadas as roupas, mas nos deixaram um pequeno pedaço de chiripa. Sofríamos muito do frio, principalmente à noite. Os pés em breve estavam feridos e ensangüentados; a pele do corpo estava rasgada por espinhos. Tanto mais doíam as pancadas, que ainda nos davam. A mãe em breve se tornou tão fraca e acabada, que não conseguia mais mover-se. Quase

sempre éramos mantidos afastados um do outro, para não nos podermos falar. Não me lembro mais bem, quando, onde e como a vi pela última vez. De repente tinha desaparecido. Não sei se ficou atrás por fraqueza, morrendo, ou se foi morta a golpes de tacape. Eu me prestava para tudo aparentando contentamento, brincava e jogava luta com os guris dos bugres, ganhando a sua confiança, coisa que favoreceu e facilitou a minha fuga.

“Mas, também, havia ocasião em que os selvagens traiçoeiros se iam perdendo, encontrando quem não se deixava assassinar ou seqüestrar assim sem mais. (...) Outro alemão lá (Dois Irmãos) se agarrou com um bugre, sendo por isso chamado de Frederico do Bugre até a sua morte.

“Contemos brevemente esta história, ainda pouco conhecida. Foi há mais de 50 anos (1914 menos 50). Em Dois Irmãos como em todas as colônias iniciadas pelo mesmo tempo, existiam pequenas roças; entre essas roças em quase toda parte ainda havia mato até a estrada. Nas roças ficavam os ranchinhos ou casinhas. A primeira instalação culinária consistia em duas forquilhas fincadas na terra com um pau atravessado, do qual pendia a panela.

“Nosso Frederico, num domingo de manhã, estava assentado no seu rancho. Fazia algum tempo um velho se tinha ajuntado a ele, procurando pousada e sustento. De repente Frederico reparou que um bugre estava mexendo em sua panela de feijão, que fervia sobre o fogo, atrás do rancho. Avisando depressa o velho, pulou e agarrou o camarada. Os bugres são pequenos de corpo e muito fortes. Como continuamente se esgueiram pelo mato fechado e quase sempre emaranhado, costumam andar sempre com o corpo inclinado para a frente e os joelhos encolhidos. Estão prontos a enfrentar qualquer agressor. Assim se deu também com este, que Frederico atacou. Mas o herói da selva se enganou na figura alta, vigorosa e esbelta de Frederico, sendo atirado ao chão como um saco de batatas depois de breve luta. Frederico, que com isto ficara livre, aí fugiu também, vendo que se aproximavam alguns bugres armados. Mas conseguira, felizmente, que o velho tinha podido fugir para a casa do vizinho, onde também chegou pouco depois Frederico, exigindo furioso uma espingarda carregada, para abater ao menos um do bando. Mas na pressa lhe deram uma espingarda, que já fora carregada havia muito tempo e não disparava mais, razão pela qual teve de voltar sem resultado. Mas esta vez o assalto dos bugres felizmente passou sem danos.”

Dois outros autores referem um assalto praticado pelos Coroados em São Francisco de Paula. Segundo Cezimbra Jacques (87) “O fato se deu nas proximidades do local denominado Raposa. Entre os que nele pereceram figura Honório Pauleta, casado em primeiras núpcias com a finada D. Alexandrina Pacheco, mãe de D. Avelina Cidade, viúva do finado Graciano de Azambuja Cidade, e de D. Rita Rosa, esposa do Capitão Casimiro Rosa, digno chefe de secção do Tesouro do Estado.”

Segundo Gardelin (88), o local seria a região de Morro Grande, entre Ana Reck e a atual Fazenda Souza, no caminho de Santa Lúcia do Piaí, município de Caxias do Sul.

Esse fato deu origem à Lenda do Tesouro do Morro Grande, pois que a prata e as moedas, que se encontravam com os jovens massacrados, passaram a constituir o tesouro do Morro Grande. Os selvagens enterraram esses objetos nas imediações do local do massacre. Do assalto nos relata o autor: “Os Kaingáng de quando em quando chocavam-se com os civilizados.

Outras, entravam pelo campo, para roubar mulas, que apreciavam churrasqueadas. Mas não era sempre o mesmo grupo. Um deles constituía-se numa horda comandada por Cacique Doble, nome que terminou sendo o toponímico de uma cidade gaúcha.

“Em 1845, uma tribo ou horda (talvez seja este o melhor nome) estava em boas relações com os civilizados dos campos, especialmente os filhos dos fazendeiros. O convívio devia ser avançado, porque, num dia, os índios formularam um convite aos moços, a fim de participarem de um baile, em que muitas bugras estariam presentes. A novidade ou a falta de mulheres fez com que vários moços, em número que varia de 20 a 30, se dirigissem à festa. Eram guapos, campeiros, fortes e bravos, pois a vida nos campos de Cima da Serra suportava apenas aqueles que fossem rijos e valentes. Com suas roupas domingueiras, armados e satisfeitos, com cavalos muito bem ajazados, vieram eles para o encontro. Diz a tradição que as suas selas eram prateadas e que os freios e estribos, nas partes metálicas, eram pura prata. A venda das mulas aos sorocabanos era recompensada por fartos lucros. Seja como for, os jovens estancieiros acorreram à festa das bugras, que os receberam com grande alvoroço. Dizem que eram belas, de carnes generosas, mas que se assustavam muito diante das armas de fogo. Pediram que eles se desfizessem dos trabucos, pistolas e adagas e que os depositassem junto a um capão, onde haviam ficado os cavalos, ficando um jovem de guarda.

“Concordaram os moços e, desarmados, foram conduzidos pelas índias até a orla da floresta, onde, numa clareira limpa, formaram uma roda, alternando-se um serrano com uma bugra. A um sinal, a roda se pôs a girar, aumentando gradualmente a velocidade. As índias riam e os serranos, de botas altas, alegres, sentiam-se levemente entontecidos.

“Assim, quando a festa ia no melhor, as bugras puseram-se a assobiar. Era um sinal combinado. Das árvores vizinhas, saíram os bugres, armados de grandes varas. Furiosamente, sem que os moços pudessem esboçar qualquer reação, atacaram-nos, quebrando cabeças a torto e a direito. O massacre foi geral, com exceção do guarda dos cavalos, que escutou alarmado o terrível berreiro que se armou.

“Quando a grita esmoreceu, os índios apareceram e cercaram-no. Despojaram selas e arreios da prataria; juntaram todos os pertences dos mortos, e formaram, com as moedas que encontraram, um grande volume. Em seguida, levando consigo prisioneiro o guarda dos cavalos, internaram-se na mata. Alcançaram o rio e seguiram por ele vários dias, a fim de despistar os cães dos fazendeiros, que não tardariam a persegui-los. Depois vararam a floresta para o oeste e se perderam na imensidão dos pinhais. O serrano acompanhava-os e tinha o encargo de carregar o filho de um dos chefes da horda, que o torturava e

aborrecia. Vingava-se de quando em quando, o serrano, dando fortes beliscões no bugrinho. Mas, aos brados, acorria a mãe e, então (inaudito) o moço, muito homem, devia suportar pacientemente umas bofetadas da bugra que assim vingava o piralho. O serrano, porém, carregando o menino, descobriu uma forma de irritá-lo, sem que a mãe o descobrisse. Beliscava-o debaixo dos braços. O fedelho se exclamava todo. Vinha a mãe, olhava o menino com olhar agudo, mas nada descobria. (...) E, assim, a horda vagueou por longos dias, até acampar segura de que os temíveis serranos não mais chegariam até aí.

“O jovem ficou com os índios por longo tempo, até que, num dia, foi negociado por uma lança. O cacique que se lhe afeiçoara, encontrou os brancos e propôs a troca pela arma e ainda um cachorro. Acederam, mas o serrano devia voltar à mata e assim lograr os fazendeiros. Depois de entregues o cão e a lança, durante longos minutos o índio assobiava no meio da floresta, esperando que o branco voltasse.”

Quanto ao ano de 1851, nos Campos de Vacaria, Mabilde (89) refere o ataque praticado pelos Coroados à Família de Mariano Pimentel; diz que poderia relatar pelo menos cinco ataques da mesma natureza.

“Tem acontecido tanto nos Campos de Cima da Serra, como principalmente nos da Vacaria, que, por ocasiões de correrias dos Coroados nesses lugares, os espiões, de que em outro lugar falamos, têm sido descobertos no meio do campo, distantes do mato, por homens a cavalo, que os atacaram por detrás, de surpresa, impossibilitando-os de fugir sem que fossem alcançados, e presos ou mortos a tiro. Esses espiões, que ao saírem do mato, ali haviam deixado suas armas para com elas não se verem embaraçados, quando se viam assim perdidos, lançavam mão do recurso da astúcia e aproximavam-se dos homens que para eles se dirigiam. Por isto esses homens, conquanto armados com armas de fogo, tornavam-se inofensivos e, em vez de fazer mal aos selvagens, tratavam logo, ao contrário, de agradar-lhes, minoseando-os e convidando-os a irem para suas casas que quase sempre ficavam próximas. Ali eram bem tratados; davam-lhes não só comida como roupas que, em vendo, logo pediam. Depois disto retiravam-se logo os selvagens para o mato, mostrando-se mui satisfeitos pelo tratamento que haviam recebido. No dia seguinte voltavam à mesma casa, acompanhados de seis a oito companheiros, todos desarmados. Eram novamente bem recebidos e bem tratados, regressando à tarde para o mato. Assim desarmados repetiam as suas visitas à casa diariamente, aumentando dia por dia o número dos visitantes, chegando uma vez ao número de oitenta e três visitantes, sempre com aparência inofensiva, e sendo sempre recebidos da mesma maneira, e até mimoseados com presentes de roupa, baetas, machados, ferros, etc. que viam e logo cobiçavam pedindo, conquanto nunca façam uso dessas roupas (ignorando eu mesmo o que com elas faziam). Nestas demonstrações de simulada amizade se conservavam até que ao fim de dois meses ou às vezes mais, quando a família que visitavam não suspeitava mais uma traição de sua parte, em uma madrugada, quando sabiam que os homens estavam ausentes, cercavam a casa e a saqueavam, inutilizando tudo o que lhes não servia ou que não podiam carregar, e aprisionando as mulheres, como já disse.

“Assim fizeram eles com a família de João Mariano Pimentel (...).”

“O Massacre da família Pimentel, chefiado por Nicué, conhecido como João Grande, assim se desenrola: “Vacaria, em meados do século passado, era uma imensa região. Seus limites avançavam ao Oeste até o Rio das Antas, na atual divisa de Bento Gonçalves com Veranópolis.

“Uma das famílias mais afastadas da sede era a de João Mariano Pimentel, dono da estância de São João, uma vasta propriedade. Casado com Bárbara Borges Vieira, descendente de uma família de povoadores, tinha os seguintes filhos: Marcos, Manoel, Perpétua, Francisca, João, Antônio e Núncia. Com eles viviam ainda o irmão Serafim, vários escravos e escravas e agregados.

“Mariano Pimentel era um homem feliz: rico, de bons negócios e com felicidade e paz na família. Dedicava-se ao comércio de muares, levando-os para as feiras de Sorocaba e comprando-os na região, toda ela dada a esse criatório. Atendendo a interesses, teve, certo dia, de afastar-se de sua casa, com destino a Uruguaiana. Foi nessa ausência que a tragédia caiu sobre sua fazenda.

“O dia 5 de agosto de 1851, calmo e sereno, parecia igual à rotina da fazenda. Bárbara dirigia o trabalho de casa, distribuindo as tarefas entre escravas e filhas. Arrumação da casa, costura, lavagem de roupa, fiação de lã, serviços culinários, etc.

“O professor José Fernandes de Oliveira que publicou o apreciado livro Rainha do Planalto, assim descreve os acontecimentos: Cêrca das dez horas, estando cada uma com a tarefa em andamento, Dona Bárbara sentou-se para fiar. Os rapazes, chegando do campo, acabavam de encurrular uma das manadas e já haviam iniciado o aparte das mulas, quando os Corçados se aproximaram de mansinho e os alvejaram com certeiras flechadas. Ouvem-se, então, gritos lancinantes. A princípio, a desventurada mãe espreira, depois corre em socorro dos filhos, mas os selvagens embargam-lhe os passos. No auge do desespero, volta para impedir-lhes a entrada na casa, fechando portas e janelas. Grita por socorro, e Serafim, que trabalhava na carpintaria, sai em auxílio da cunhada, mas, vítima da sanha da horda maléfica, cai e perece também.

“Esforço, súplicas, tudo em vão!

“Arrombada uma janela, penetram os índios naquele lar honrado, enquanto uma voz desconhecida saindo do meio da turba bradou: “Nhá Boreta, com os bugres não se meta”. Esta advertência aterrou-a. Alguém, ali, conhecia o seu apelido de família, e nada mais podia fazer para impedir o alvo visado pelos malfetores; roubo de ferramentas e rapto de moças, o que fizeram influenciados por um negro fugidio de São Francisco de Paula. Com efeito, nenhuma dependência da casa foi respeitada, e tudo quanto nela existia, foi espalhado pelo chão. Na alcova do casal, havia um surrão de moedas de ouro, mas os bugres, preferindo o continente ao conteúdo, lançaram fora o dinheiro, para se utilizarem do saco de couro. Destarte despejaram colchões, travesseiros e mais o que lhes pudesse servir de recipiente para conduzirem o saque constante de comestíveis, facas, foices, machados, etc. O dinheiro de ouro ficou todo, certamente porque não reconheciam nele nenhuma utilidade e porque o negro conservando-se de vigia na cabeça de uma tronqueira, não penetrou no recinto violado.

“Os bugres afastaram-se do local levando consigo duas mocinhas, e dois meninos, um de oito, outro de três anos, deixando cinco cadáveres, os corpos dos jovens filhos e escravos de Mariano. Bárbara, diante do quadro que via, caiu desfalecida e com ela os bugres não se preocuparam. Passado algum tempo, recobrou os sentidos e, então deixando o local da sangrenta tragédia, dirigiu-se para a casa de sua irmã Donaciana Borges Vieira, casada com José Nunes. Lá reencontraria sua única filhinha, a Núncia, que, alguns dias antes, tinha sido levada pelos tios. Bárbara caminhou oito léguas a pé, dando ao cunhado a aterradora notícia.

“No dia seguinte, os cadáveres da chacina foram sepultados. Reuniu-se a parentela. Um próprio foi despachado para Uruguaiana e tratou-se da libertação dos prisioneiros. Muito embora os vacarianos dessem uma esplêndida demonstração de solidariedade, todos os esforços visando a localização dos seqüestrados foram vãos. É que os selvagens haviam afundado na mata e a mata era um imenso enigma para o branco. Passaram-se dois meses. João Mariano Pimentel regressou de Uruguaiana. E, vaqueiro experimentado da vida, teve a feliz idéia de solicitar a cooperação do Cacique Doble.

“Demos novamente a palavra ao Professor José Fernandes de Oliveira: Cacique Doble aquiesceu, porque era inimigo da tribo perseguida, e colocando-se com alguns auxiliares de sua gente ao serviço do senhor Pimentel, logrou descobrir o ponto de entrada dos fugitivos na mata, o que conseguiu em virtude de conhecer as marcas convencionais dos selvagens: dobradura de ramos de arbustos com as pontas voltadas para a frente, à direita de quem entra, para indicar a direção da marcha.

“O município recém-criado ainda não tinha polícia em condições de atacar os selvagens, mas numeroso grupo de homens destemidos convenientemente armados, obedecendo às ordens do Coronel José Luiz Texeira e seguindo a orientação do prático Cacique Doble, põe-se ao encalço dos agressores fugitivos que se dirigiam para as encostas do Rio das Antas, segundo se depreendia dos vestígios encontrados.

“Após alguns dias de angustiosa expectativa, chegam, enfim, às proximidades do paradeiro dos selvagens, no local mais tarde denominado passo de Santa Bárbara, no Rio das Antas, em recordação da santa protetora da família.

“Na véspera do choque, à noite, quando todos já dormiam, um dos meninos raptados acordou com sede. Mas a provisão de água que costumavam guardar em canudos de taquara se havia esgotado (...). Foi necessário, então, ir a boa e solícita escrava à fonte, a fim de trazer de lá o refrigerante líquido. Ao aproximar-se da baixada, notou uma luzinha que ora esmaecia, ora se reanimava. Isto despertou-lhe a atenção, e pensando consigo, disse ela: “Aquilo não é vagalume, é pito de branco”. Esperançada pelo sinal, quis saber a origem dele e deu mais alguns passos em direção ao mesmo. Perto, perguntou se era “pito” da gente do senhor Pimentel, que acendia e apagava. A resposta afirmativa não se fez esperar. E inteirados do que ocorria entre os interessados de ambas as partes, o guarda e a escrava voltaram satisfeitos para os respectivos acampamentos.

“Ato contínuo, o Cacique Doble providenciou no sentido de efetuar-se o choque ao clarear do dia. Batidos ali após cruento encontro, os bugres fugiram deixando os prisioneiros. Enquanto se travava a luta, o senhor Manoel Borges Vieira tentou aproximar-se das sobrinhas, a fim de levar palas para cobrir-lhes a nudez. Atingido, porém, por um flechaço na perna esquerda, teve por substituto na empresa seu filho Geremias Borges Vieira, que não obstante ser também atingido pela arma inimiga, realizou seu intento.

“O dia feliz chegou”, bradaram as moças. Estavam todos salvos.

“A libertação dos prisioneiros terminou em festa e os irmãos de D. Bárbara doaram à Igreja uma invernada no Turvo, que em 1900 foi vendida para seu produto ser utilizado na construção da Igreja de Vacaria.

“Mas Cacique Doble, poucos meses depois, seria protagonista de outra libertação.” (90)

Pelo ano de 1852 ocorreu novo assalto, desta vez à família de Pedro Wadenpuhl, na colônia de Mundo Novo. Segundo o autor teria sido obra do mesmo João Grande, que atuou contra a família Pimentel, como vimos linhas acima. O assalto verificou-se mais ou menos nos mesmos moldes do anterior, tendo como objetivo central o roubo de artigos de primeira necessidade - “as roupas, peças de fazendas, os utensílios domésticos, bem como duas espingardas e outras miudezas, porém, haviam desaparecido”. A libertação dos prisioneiros teve a colaboração de Doble e sua horda; seus serviços foram contratados pelo Capitão Francisco Müller, que exercia as funções de inspetor da colônia de Mundo Novo e os reuniu a seus homens. Nesta ação não somente foram libertados os prisioneiros da Família Wadenpuhl, como exterminado o bando assaltante de Nicué à exceção de alguns selvagens que se encontravam ausentes (91).

O acontecimento como tal foi descrito e publicado com riqueza de detalhes por Leopoldo Petry (92), para o qual remetemos o leitor. Esclareça-se que, conforme Mabilde (93), o chefe do bando era o Cacique Nicué conhecido entre os colonos pelo nome de João Grande, por sua maior corpulência sobre os demais Coroados. Entre os 23 indivíduos do bando (2 mulheres e 21 homens) havia um negro fugido. Este bando (94) recorria as terras abandonadas pelo Cacique Braga, quando da luta com Dobre, visando à perseguição e roubo aos moradores dessa área. Para combater o bando de Nicué, destacava-se na região de colonização teuta e italiana o grupo de Coroados chefiados por Dobre.

Segundo Gardelin (95), “Na história da colonização italiana, não há nenhum contato direto entre os silvícolas e o emigrante, no Rio Grande do Sul. A época de chegada dos primeiros povoadores peninsulares, a grande mata que cobria a região entre o Caí e o Rio das Antas, estava deserta. Os bugres Kaingáng haviam emigrado para o norte, com destino às florestas do Alto Uruguay. O único índio que os colonos conheceram chamava-se Antônio Luiz, na localidade de Nova Milano, primeiro pouso no caminho para o **Campo dos Bugres**. Era um homem curioso e os cronistas da época apenas afirmavam que

se embriagava e ficava loucamente a contemplar a lua. Vivia com um pequeno boteco, onde vendia, vez por outra, alguma cachaça.

“Os italianos sempre o consideravam inofensivo, pois desconheciam o seu passado. No entanto, Luiz Antônio fora protagonista de um episódio doloroso, em que descendentes de um família nobre alemã foram seqüestrados de Santo Antônio do Forromeco e internados na grande mata, de onde apenas um conseguiu evadir-se e voltar à civilização - Jacó Versteg, que se encontra sepultado no cemitério de Desvio Blauth.

“Mons. Matias José Gansweidt tanto apreciou o episódio desse rapto, que o utilizou em seu romance intitulado “Luiz Buger und die Opfer seiner Rache”, traduzido para o português com o título de “As vítimas do Bugre” (96).

Após o impacto causado pela colonização, pouco a pouco cessaram os ataques praticados pelo índio ao colonizador dentro das possíveis limitações. Alguns autores referem o fato da “relativa pacificidade indígena” após o aldeamento, quer através da obra missionária, quer através do Serviço de Comissão de Terras do Estado ou do S.P.I. (97).

Todos, entretanto, dão ênfase não somente ao caráter do silvícola no sentido da aquisição indébita ou ação vingativa, mas também à atitude inadequada de determinados chefes ou encarregados de postos.

BIBLIOGRAFIA

1. Rambo 1947:82
2. Serrano 1957:169
3. Mabilde 1899:139
4. Serrano 1936:58
5. Mabilde 1897:146
6. Serrano 1957:178
7. Teschauer 1929:289
8. Teschauer 1929:355
9. Serrano 1957:175
10. Mabilde 1899:126-127
11. Teschauer 1929:355
12. Schaden 1963:67 ss.
13. Schaden 1963:83-84
14. Serrano 1957:166-167
15. Mabilde 1899:143-144
16. Fischer 1959:6-7
17. Serrano 1957:171
18. Mabilde 1899:127-131
19. Serrano 1957:180
20. Mabilde 1897:152
21. Serrano 1936:63
22. Mabilde 1899:138
23. Schaden 1963:68
Fischer 1959:4, 5 e 6
Jacques 1912 in 1957 VIII:63 ss.
24. Teschauer 1929:343
25. Teschauer 1929:302
26. Mabilde 1897:153
27. Mabilde 1897:159-160
28. Serrano 1936:41-42
29. Métraux 1963 I:467
30. Koseritz 1884 in 1957 VII:190
31. Serrano 1957:179
32. Serrano 1957:166
33. Mabilde 1899:136
34. Mabilde 1899:136-138
35. Mabilde 1899:140
36. Mabilde 1899:139-140
37. Serrano 1957:178
38. Serrano 1936:42
39. Serrano 1957:169
40. Serrano 1936:56
41. Métraux 1963 I:461
42. Métraux 1963 I:467

43. Mabilde 1899:140-141
 44. Serrano 1936:56-57
 45. Serrano 1957:167
 46. Teschauer 1929:341
 47. F. W. 1913:90
 48. Schaden 1963:74
 49. Serrano 1957:172
 50. Serrano 1957:168
 51. Métraux 1963 I:467
 52. Figueiredo 1939 in 1957 VIII:55
 53. Mabilde 1899:134-136
 54. Serrano 1957:167
 55. Serrano 1957:167
 56. Teschauer 1929:299
 57. Serrano 1957:169
 58. Serrano 1957:177
 59. Serrano 1957:175
 60. Fischer 1959:7
 61. Mabilde 1899:127-131
 62. Mabilde 1899:125
 63. Vieira dos Santos 1949:8
 64. Hensel 1928:74
 65. Mabilde 1897:150
 66. Mabilde 1897:159
 67. Mabilde 1849-1850
 Correspondência oficial
 68. Fischer 1959:3, 4 e 5
 69. Hundert Jahre 1924:73
 70. Moreira Neto 1971:396
 71. Jacques 1912 in 1957 VIII:62
 72. Schaden 1963:67-71
 73. F.W. 1913:86
 74. Homem de Mello 1868 in 1957 VII:184
 75. Serrano 1957:182
 76. Teschauer 1929:348
 77. Mabilde 1899:138
 78. Mabilde 1899:145-146
 79. Serrano 1957:167
 80. Hensel 1928:67
 81. Jacques in 1957 VIII:61
 82. Koseritz 1884 in 1957 VII:190
 83. Jacques 1912 in 1957 VIII:63
 84. Petry 1931:3 e 4
 85. Teschauer 1929:275
 86. F.W. 1913:87 e 88
 87. Jacques 1912 in 1957 VIII:62
 88. Gardelin 1969 Correio do Povo 2/11/69:18
 89. Mabilde 1899:138-139
 90. Gardelin 1969 Correio do Povo 9/11/69:29
 91. Gardelin 1969 Correio do Povo 16/11/69:29
 92. Petry 1931
 93. Serrano 1957:172
 94. Petry 1931:5
 95. Gardelin 1969 Correio do Povo
 96. Gansweidt 1946:37 ss.
 97. Teschauer 1929:296 ss.
 Koseritz 1884 in 1957 VII:190-191
 Laytano 1957 VIII:52-77

a. **Horta Barbosa, Luiz Bueno**

1913 - **A pacificação dos Caingangs Paulistas; hábitos, costumes e instituições desses índios.** Rio de Janeiro.

BIBLIOGRAFIA

ANÔNIMO

- 1924 - **Hundert Jahre Deuschtum**. Rio Grande do Sul. Tipografia do Centro. Porto Alegre, pp. 73 e 76. Tradução do Pe. Antonio Steffen, S.J. para o Instituto Anchietano de Pesquisas, São Leopoldo, RS, 1969.

BALDUS, Herbert

- 1961 - Os carimbos dos índios do Brasil. **Revista do Museu Paulista**. Vol. XIII:7-68.

B.S.

- 1902 - Indígenas do Rio Grande. **Anuario do Estado do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Anno XVIII:250-251.

BASILE BECKER, Itala Irene

- 1975 - Dados sobre o abastecimento entre os índios Kaingáng do Rio Grande do Sul, conforme bibliografia dos séculos XVI a XX. In **Estudos sobre o abastecimento indígena**. Publicações avulsas nr. 2. Instituto Anchietano de Pesquisas. Universidade do Vale do Rio Dos Sinos, São Leopoldo, pp. 39-59.

BRANDÃO, Francisco de Carvalho Soares

- 1882 - Medição de Posses. Relatório. In Dante de Laytano: Populações indígenas. Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações antigas. Século XIX. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, 1957, nr. VII:192.

CAMARGO, Antonio Eleutério de

- 1868 - Mapa dos índios por seus sexos e aldeamentos, 1861. In Dante de Laytano: Populações indígenas. Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações antigas. Século XIX. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, 1957, nr. VII:154-155.

CARDOSO, Lamartine

- 1966 - **Geografia Geral do Brasil**. Curso superior. Ed. Obelisco, São Paulo.

CASTRO, Evaristo Afonso de

- Notícia Descritiva da Região Missioneira. In Dante de Laytano: Populações indígenas. Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações antigas. Século XIX. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, 1957, nr. VII: 204-209.

FIGUEIRA DE MELLO, Conselheiro Jeronimo Martiniano

- 1872 - Caciques. Fala dirigida à Assembléia Legislativa da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. In Dante de Laytano: Populações indígenas. Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações antigas. Século XIX. **Revista do Museu Júlio**

de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1957, nr. VII: 185-186.

FIGUEIREDO, Major Lima

1939 - Posição sociológica do Caingang. In Dante de Laytano: Populações indígenas. Estudo Histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, 1957, nr. VIII:54-55.

FISCHER, Martin

1959 - **Bei den Caingang am Inhacorá**. Separata de Serra-Post Kalender 1959. Ed. Ulrich Löw, Ijuí, Rio Grande do Sul. Tradução do Pe. Antonio Steffen, S.J., para o Instituto Achietano de Pesquisas, São Leopoldo, RS, 1969.

FLORES, Dr. Carlos Thompson

1880 - Ataques. Relatório da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, 15 de abril In Dante de Laytano: Populações indígenas. Estudo de suas condições atuais no Rio Grande do Sul, II Parte. Informações antigas. Século XIX. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, 1957, nr. VII:189-190.

FORTES, Amir Borges

1959 - **Geografia Física do Rio Grande do Sul**. Livraria do Globo, Porto Alegre.

F. W.

1913 - Bilder aus dem Leben der ersten Ansiedler in Rio Grande do Sul. **Familienfreund. Katholischer Hauskalender und Wegweiser für das Jahr 1913**. Porto Alegre:86-90. Tradução do Pe. Antonio Steffen, S.J., para o Instituto Anchieta de Pesquisas, São Leopoldo, RS, 1969.

GALVÃO, Eduardo

1960 - **Áreas culturais indígenas do Brasil**. 1900-1959. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, nova série. Belém, Antropologia, nr. 8.

GANSWEIDT, Mons. Matias José

1946 - **As vítimas do Bugre**. Ed. Livraria Selbach, Porto Alegre.

GARDELIN, Mário

1969 - O Tesouro do Morro Grande, *Correio do Povo*, 2 nov.:18; Cacique Doble o Libertador, *ibidem*, 9 nov.:29; Cacique Doble (II). Rapto e fuga em compasso de "Far West", *ibidem*, 16 nov.:21; No tempo dos pioneiros: Antonio Luiz, o Poliglota, *ibidem*, 7 dez.:? No tempo dos pioneiros: A inútil busca da libertação, *ibidem*, 14 dez.:? Companhia Jornalística Caldas Júnior, Porto Alegre.

GAY, Cônego João Pedro

1863 - **História da República Jesuítica do Paraguay**. Typ. de Domingos Luiz dos Santos, Rio de Janeiro.

GEIGER, Pedro Pinchas

1959 - Relevo. In **Atlas do Brasil**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística:72-73.

GONÇALVES, Carlos Torres

- 1910 - Relatório sobre os indígenas do Rio Grande do Sul. Secretaria das Obras Públicas. In Dante de Laytano: Populações indígenas. Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações recentes. Século XX. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, 1957, nr. VIII:69-77.

HENSEL, Reinaldo

- 1928 - Os Coroados da província brasileira do Rio Grande do Sul. In **Revista do Museu e Arquivo Público do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, nr. 20:65-79.

HOMEM DE MELLO, Dr. Francisco Marcondes Ignacio

- 1867 - Ocupação. Fala dirigida à Assembléia Legislativa da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, em a segunda sessão da 12^a Legislatura, 1867. In Dante de Laytano: Populações indígenas. Estudo histórico de suas condições atuais. II Parte. Informações antigas. Século XIX. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, 1957. nr. VII:182.

- 1868 - Incursões e civilização dos índios. Relatório. Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, 13 de abril do ano de 1868. In Dante de Laytano: Populações indígenas. Estudo Histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações antigas. Século XIX. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, 1957, nr. VII:184.

I.B.G.E.

- 1950 - **Vocabulário Geográfico do Estado do Rio Grande do Sul**. Serviço gráfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Rio de Janeiro.

I.G.R.A.

- 1963 - **Mapa do Estado do Rio Grande do Sul**. Instituto Gaúcho de Reforma Agrária e Conselho Nacional de Geografia.

IHERING, Dr. Hermann von

- 1895 - Os índios do Rio Grande do Sul. **Anuario do Estado do Rio Grande do Sul**. (Undecimo anno), 1894:104-119.

JACQUES, João Cezimbra

- 1912 - Assuntos do Rio Grande do Sul. Notas sobre os silvícolas. In Dante de Laytano: Populações indígenas. Estudo Histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações recentes. Século XX. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, 1957, nr. VIII:57-68.

JAEGER, Pe. Luiz Gonzaga

- 1933 - Entre bugres. Um povo sóbrio, ignorante e votado ao extermínio. In Dante de Laytano: Populações indígenas. Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações recentes. Século XX. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, 1957, nr. VIII:56-57.

KOSERITZ, Carlos von

- 1884 - O bugre rio-grandense. Subsídios etnográficos. In Dante de Laytano: Populações indígenas. Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações antigas. Século XIX. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, 1957, nr. VII: 190-191.

LAYTANO, Dante de

- 1955 - Populações indígenas. Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. I Parte. Notas coligidas. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, nr. V:149-209.
- 1956 - Populações indígenas. Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. Caingang. Notas coligidas. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, nr. VI:201-246.
- 1957a- Populações indígenas. Estudo Histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações antigas. Século XIX. Notas coligidas. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, nr. VII:151-213.
- 1957b- Populações indígenas. Estudo Histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações recentes. Século XX. Notas coligidas. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, nr. VIII:49-125.

LEÃO, Conselheiro Joaquim Antão Fernandes

- 1864 - Catequese dos índios. Relatório de entrega da Presidência da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, ao Exmo. Sr. Vice-Presidente. In Dante de Laytano: Populações indígenas. Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações antigas. Século XIX. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, 1957, nr. VII:156-158.

MABILDE, Coronel Affonso P. T.

- 1848-1850 - **Correspondência Oficial com o Governo da Província do Rio Grande do Sul**. Cartas de 13-3-1850. Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.
- 1897 - Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação "Coroados" que habitam os sertões do Rio Grande do Sul. **Anuario do Estado do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre. Anno XIII: 145-167.
- 1899 - Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação "Coroados" que habitam os sertões do Rio Grande do Sul. **Anuario do Estado do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Anno XV:125-151.

MAGNANINI, Ruth Lopes da Cruz

- 1959 - Clima. In **Atlas do Brasil**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: 74-75.

MASON, J. Alden

1963 - The Languages of South American Indians. In Julian H. Steward (Ed.): **Handbook of South American Indians**. Cooper Square Publishers, Inc., New York, vol. VI:157-311.

MELATTI, Júlio Cezar

1970 - **Índios do Brasil**. Coordenada - Ed. de Brasília Ltda. Brasília.

MÉTRAUX, Alfred

1963 - The Caingang. In Julian H. Steward (Ed.): **Handbook of South American Indians**. Cooper Square Publishers, Inc., New York, vol. I:445-475.

MOREIRA NETO, Carlos de Araujo

1971 - Alguns dados para a história recente dos Índios Kaingáng. In **La Situación del Indígena en América del Sur**. Biblioteca Científica, Montevideo, pp. 395-407.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de

1964 - **O índio e o mundo dos brancos**. Difusão Europeia do Livro, São Paulo,

PEREIRA, Dr. Antonio Augusto

1866 - Agrupamentos. Fala do vice-presidente da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, 3 de novembro de 1866. In Dante de Laytano: Populações indígenas. Estudo Histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações antigas. Século XIX. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, 1957, nr. VII: 162-163.

PETRY, Leopoldo

1931 - **Maria Bugra. Episódios dos primeiros tempos da colonização alemã**. Tip. Hans Behrend, Novo Hamburgo.

PIVETTA, Luiz Darci e PIRES, Claudio Verner

1968/9 - **Os Kaingáng do Posto Indígena de Guarita**. Ms. Curso de Ciências Sociais e Faculdade de Filosofia de São Paulo, S.P.

RAMBO, Pe. Balduino SJ

1947 - Os índios rio-grandenses modernos. **Província de São Pedro**. Porto Alegre, nr. 10:81-88.

REVISTA DE EREXIM (nr. 13)

1953 - Estatísticas Modernas. In Dante de Laytano: Populações indígenas. Estudo Histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações recentes. Século XX. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, nr. VIII:51.

RIBEIRO, Darci

1970 - **Os índios e a civilização**. Ed. Civilização Brasileira, S.A., Rio de Janeiro.

ROCHA, Desembargador Francisco de Assis Pereira

1862 - Condições em que se encontram os índios. Relatório apresentado na 1ª sessão da 10ª Legislatura da Assembléia Provincial. In Dante de

Laytano: Populações indígenas. Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações antigas. Século XIX. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, 1957, nr. VII:158-159.

ROMARIZ, Dora de Amarante

1959 - Vegetação. In **Atlas do Brasil**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística:76-77.

RONDON, Mal. Frederico

1938 - Populações indígenas do Rio Grande do Sul entre 1927-1930. In Dante de Laytano: Populações indígenas. Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações recentes. Século XX. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, 1957, nr. VIII:52-54.

SALZANO, Francisco Mauro

1960 - **Estudo genético e demográfico entre os índios do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre.

SANTOS, Silvio Coelho dos

1973 - **Índios e Brancos no Sul do Brasil - A dramática experiência dos Xoklêng**. Edeme, Florianópolis.

SCHADEN, Francisco S. G.

1963 - **Índios, caboclos e colonos: páginas de etnografia, sociologia e folclore**. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Universidade de São Paulo.

SCHADEN, Egon

1959 - **A Mitologia heroica das tribos indígenas do Brasil, Ensaio etno-sociológico**. Ministério da Educação e Cultura. Serviço de documentação.

SERRANO, Antonio

1936 - **Etnografia de la Antigua Provincia del Uruguay**. Paraná.
1957 - Los Kaingangos de Rio Grande do Sul a mediados del siglo XIX. Según un Manuscrito del Teniente Coronel Alfonso Mabilde. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, nr. VII:164-182.

S.P.I. (Serviço de Proteção aos Índios)

1945-1950 - Postos e Toldos de Índios do Rio Grande do Sul, 1945. In Dante de Laytano: Populações indígenas. Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. II Parte. Informações recentes. Século XX. **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, 1957, nr. VIII:90-132.

TESCHAUER, Carlos S.J.

1905 - A catequese dos índios Coroados de São Pedro do Rio Grande. Contribuição para a história da civilização da América. **Anuário do Estado do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Anno XXI: 129-168.

- 1927 - Os caingangs ou coroados no Rio Grande do Sul. **Boletim do Museu Nacional**. vol. III, nr. 3. Rio de Janeiro.
- 1929 - **Poranduba Riograndense**. Ed. Livraria do Globo. Porto Alegre.

TOVAR, Antonio

- 1961 - **Catálogo de las Lenguas de América del Sur**. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

VAL-FLORIANA, Frei Mansueto Barcata de

- 1920 - Dicionários Kaingang-Português-Kaingang. **Revista do Museu Paulista**. Tomo III. São Paulo.

VIEIRA DOS SANTOS, Francisco J.

- 1949 - **Apontamentos sobre os índios "caingang"**. Ed. do Serviço de Proteção aos Índios, Porto Alegre.

WIESEMANN, Ursula

- 1971 - **Dicionário Kaingáng-Português, Português-Kaingáng**. Summer Institute of Linguistics. Rio de Janeiro.
- 1972 - **Die phonologische und grammatische Struktur der Kaingáng-Sprache**. Summer Institute of Linguistics. Mouton, The Hague, Paris.

BIOGRAFIA DE ALGUNS AUTORES

mais citados (em ordem alfabética)

Martin FISCHER: nasceu em Königsberg, na Prússia Oriental, em 1887. Sua formação lhe valeu o título de Doutor em Direito com distinção e louvor, grau que obteve depois da interrupção imposta pela primeira guerra mundial, na qual lutou e recebeu a insígnia da Ordem da Cruz de Ferro.

Nunca exerceu o Direito, dedicando-se, antes, ao Jornalismo. Iniciou sua carreira na Alemanha, na época do florescimento do nazismo. No decorrer da segunda guerra, transferiu-se para a América do Sul, radicando-se em Buenos Aires. Aí assumiu a Direção da Agência Noticiosa Alemã. Posteriormente, transferiu-se para o Brasil, Rio Grande do Sul, radicando-se primeiro em Iraí, ao final da década de quarenta. Prosseguindo em sua carreira jornalística, colaborou no Correio Serrano, no Suplemento Alemão Die Serra-Post, no Anuário Serra Post Kalender, bem como na Direção da Hora Alemã da Rádio Repórter. Transferiu-se para Ijuí, onde fundou, em 1962, o Museu Antropológico Diretor Pestana, do qual foi Diretor até sua aposentadoria em 1969.

De suas múltiplas atividades em Ijuí, destacamos seu interesse pelo estudo das populações indígenas do Alto Rio Uruguai, do qual ressaltamos "Bei den Kaingáng am Inhacorá", in Separata de Serra-Post Kalender 1959, Ed. Ulrich Löw, Ijuí. Nesse estudo, que apresentamos em nosso trabalho, Fischer descreve, com riqueza de detalhes, os vários aspectos da Cultura Kaingáng em contato com o branco colonizador.

No recesso de seus 88 anos, Fischer continua acompanhando o desenvolvimento de sua terra de adoção frente à conjuntura do mundo atual.

Mário GARDELIN: nasceu em Santa Bárbara, distrito de Ana Rech, Caxias do Sul, RS., em 8-2-1928. É licenciado em História pela Universidade de Caxias do Sul e em Filosofia pelo Seminário Maior dos Padres Josefinos de Caxias do Sul. É portador das Ordens Italianas Stella della Solidarietà Italiana e Ordine del Mérito della Repubblica.

Sua carreira profissional, bastante diversificada, pode ser resumida, até o presente, como de Professor de História Geral, História do Brasil e Economia na Universidade de Caxias do Sul; Jornalista da Companhia Jornalística Caldas Júnior, Porto Alegre. RS.; Vereador da Câmara Municipal de Caxias do Sul.

Dedicado ao estudo das minorias raciais, é Presidente de Honra da Sociedade Recreativa e Cultural Gaúcho, sociedade que congrega os descendentes africanos de Caxias do Sul; é signatário de vários artigos sobre a migração italiana no Rio Grande do Sul, sobre a qual proferiu palestra no V Encontro Estadual de Professores e Pesquisadores em Antropologia e Arqueologia, na Universidade de Caxias do Sul, em abril de 1972.

Estudioso das coisas de sua terra, publicou vários artigos sobre o problema de fricção interétnica na antiga Região do Campo dos Bugres. Desses artigos, destacamos, em nosso estudo: O Tesouro do Morro Grande; Cacique Doble, o Libertador; Cacique Doble - Rapto e fuga em compasso de Far-West; no Tempo dos Pioneiros: Antônio Luiz, o Poliglota; No tempo dos Pioneiros: a inútil busca da libertação; No Tempo dos Pioneiros: o longo cativo, in *Correio do Povo*, Companhia Jornalística Caldas Júnior, Porto Alegre, 1969.

Reinhold Friedrich HENSEL: nasceu em Adelnau bei Brieg, Silésia, em 1-9-1826 e faleceu em Oppeln, Alemanha, em 6-11-1881. Formado pela Universidade de Breslau, dedicou-se ao estudo da Zoologia. Foi professor de Ciências Naturais em Berlim, de 1850 a 1860.

Às expensas e por incumbência da Academia de Ciências de Berlim, veio para o Rio Grande do Sul, Brasil, a fim de estudar o reino animal em nosso Estado. O resultado de sua coletânea foi enviado ao Museu de Anatomia de Berlim. Durante os três anos em que aqui viveu, (1863-1866), estendeu suas investigações a outros campos científicos, das quais resultou grande número de trabalhos publicados.

Ligado ao estudo do Indígena do Rio Grande do Sul, dedicou-se especialmente aos "Coroados", entre os quais permaneceu uma semana na Colônia Militar de Monte Caseros, no Mato Português. Suas obras sobre os Coroados, Grupo Kaingáng, são: *Die Coroados der Brasilianischen Provinz Rio Grande do Sul in Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 1869, Bd. I, pp. 124-135; 1870, Bd. II, pp. 195-203, Tf. VII. Os Coroados da Província Brasileira do Rio Grande do Sul, in *Revista do Museu e Archivo Público do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, 1928, nr. 20:65-79, tradução do original *Die Schädel der Coroados*.

Dante de LAYTANO: nasceu em Porto Alegre, RS, em 23-3-1908. É Doutor em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, onde, até o presente, exerce o Magistério.

Difícil é retratar o acervo cultural de nosso biografado através dos mais diversos setores de suas múltiplas atividades. Exerceu muitos cargos públicos, entre os quais o de Juiz Municipal, Promotor, Consultor Jurídico de Secretarias de Estado. Ostenta várias condecorações nacionais e estrangeiras. É sócio de grande número de entidades científicas do país e do exterior. Poderíamos, entretanto, tentar resumir sua carreira como a de Professor Titular de História da Civilização Brasileira, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul; de História da América e Folclore na Pontifícia Universidade Católica, ambas em Porto Alegre; de História do Brasil na Universidade de Caxias do Sul, RS.; de História Geral da Faculdade de Filosofia Nossa Senhora da Conceição do Seminário Maior de Viamão; Professor de Português, Literatura e Etnologia em várias Faculdades e Colégios do Estado.

Em seu magistério exerceu também as funções de Presidente de Departamentos ou Comissões; de Diretor de Faculdades, de Conferencista, etc. Aproveitou todas as oportunidades para a pesquisa histórica e antropológica quer em viagens pelo Brasil, quer por vários países do exterior. De suas observações resultou um grande volume de publicações, teses, monografias, livros, artigos, etc. Destacamos, por ter-se constituído preciosa fonte para nosso estudo “Populações indígenas. Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. Caingangos. Notas coligidas. Informações Antigas, Século XIX; informações recentes, Século XX”, in Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1955, 1956, 1957: V, VI, VII e VIII.

Pierre François Alphonse Booth MABILDE: nasceu em Bruxelas em 30-8-1806 e morreu em São Leopoldo, RS., em 4-12-1892. Engenheiro formado pela Universidade de Liège, foi revolucionário em sua pátria e quis proclamar a República da Bélgica. Esse fato o obrigou a fugir para o Brasil. Nessa condição, desembarcou no Rio de Janeiro em 1833, iniciando suas atividades no comércio. Em 1834, transferiu-se para o Sul a fim de elaborar a Planta da Barra do Rio Grande, RS., iniciando assim a sua carreira de engenheiro a serviço do Governo Imperial da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Em 1848 obteve carta de naturalização brasileira; no mesmo ano foi nomeado Engenheiro das Colônias da Província do Rio Grande do Sul, transferindo-se para São Leopoldo, onde exerceu grande atividade até seus últimos dias. Em 1850, como Tenente-Coronel, assumiu o comando oficial do 2º Batalhão de Infantaria da Guarda Nacional, cargo que exercia desde 1848.

Sua atividade como Engenheiro das Colônias, na qual deu vazão à sua ânsia de novos conhecimentos e experimentações científicas, pode ser resumida por sua atuação na divisão das terras coloniais, nos levantamentos topográficos, no traçado de várias estradas, projetos e construções de pontes, etc. Nestas atividades, destacamos o levantamento da Estrada Mundo Novo (Taquara) - São Leopoldo, a construção da Estrada Passo do Pontão - Caí, construção da estrada para Santa Cruz. Em todas essas atividades manteve contato direto com os índios Kaingáng; foi por 2 anos prisioneiro dos mesmos, com os quais aprendeu o idioma indígena, elevando, assim, para mais de uma dezena seu conhecimento em línguas. Do contato e permanência com esses índios resultaram: Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação “Coroados” que habitam os sertões do Rio Grande do Sul, 1897 e 1899, síntese de um manuscrito de mais de 300 laudas, em poder dos familiares, em Porto Alegre. Resumo desse manuscrito foi publicado também em espanhol por Antônio Serrano, in Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Porto Alegre 1957 VII.

Esses trabalhos de Mabilde, além de sua Correspondência Oficial com o Governo da Província, constituem o maior e, quiçá, o mais preciso aporte informativo sobre o Grupo Kaingáng em nosso Estado para o Século XIX, razão pela qual o exaurimos em nosso estudo.

Balduino RAMBO, S.J.: nasceu em Tupandi, RS., em 11-8-1905 e faleceu em Porto Alegre em 12-9-1961. Foi ordenado sacerdote da Companhia de Jesus aos 31-10-1936, em São Leopoldo. Coursou Filosofia em Pullach, Alemanha.

Sua extraordinária carreira científica, em grandes linhas, poderia ser resumida como Professor Catedrático da Cadeira de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, por ele fundada, de 1942-1961; Diretor da Seção de Ciências Naturais da Divisão de Cultura da Secretaria de Educação e Cultura do Estado; Organizador do Museu Rio Grandense de Ciências Naturais; Fundador da Revista Iheringia; Organizador do Instituto Anchietano de Pesquisas, fundado em Porto Alegre, em 1956, e atualmente em São Leopoldo; Redator da Revista "Pesquisas", do mesmo Instituto; Depositário do acervo científico do Micólogo Pe. João Rick, S.J.; criador de imenso Herbário agora na Unisinos; Idealizador e fundador do Parque Botânico e Zoológico do Rio Grande do Sul, no município de Esteio; Membro do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, desde 1945 até sua morte bem como de inúmeras instituições científicas nacionais e estrangeiras. Realizou viagens de intercâmbio científico aos Estados Unidos e Alemanha.

Sacerdote, mestre e pesquisador, sua produção científica abarcou os campos da Geologia e Geografia, Botânica, Zoologia, Antropologia, Didática e vários outros.

Entre suas obras de História e Etnologia, destacamos, para a temática que nos ocupa, Índios Rio-Grandenses Modernos in Província de São Pedro, ed. Globo, Porto Alegre 1947:81-88 e vários contos sobre a vida indígena, quer do índio das Missões, quer dos Coroados, todos fruto de sua vivência entre os mesmos.

Carlos TESCHAUER, S.J.: nasceu em Birnstein, antigo protetorado de Hessen-Nassau, Alemanha em 10-4-1851 e faleceu em São Leopoldo, RS. em 16-8-1930. Foi ordenado sacerdote pela Companhia de Jesus, na Inglaterra, em 1880. Embarcou no mesmo ano para o Rio Grande do Sul, chegando a Porto Alegre em setembro de 1880. Aqui exerceu toda a sua vida pastoral e científica, de significação relevante.

De seus trabalhos científicos, grandes foram os resultados, especialmente para o Rio Grande do Sul, de cuja história foi chamado Pai. Seus principais campos de atuação foram a Historiografia, a Lingüística e a Etnologia.

Das suas obras destacamos, especialmente, as que referimos em nosso estudo: Habitantes Primitivos do Rio Grande do Sul; A catequese dos Índios Coroados em São Pedro do Rio Grande do Sul e Os Caingangs ou Coroados no Rio Grande do Sul, in Poranduba Rio Grandense, Ed. Globo, Porto Alegre 1929:182-192; 217-340. Estes, bem como os demais estudos sobre os indígenas do Rio Grande do Sul, são fruto de sua observação entre

os índios, e, de modo especial, entre os Kaingáng dos Toldos de Nonoai e Guarita, outrora aldeamentos por ele fundados em 1840-1850.

Pertenceu a várias instituições científicas nacionais, tais como o Instituto Histórico e Geográfico do Pará, São Paulo, Bahia, Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte, Rio Grande do Sul e Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco. No campo de suas pesquisas realizou viagens ao Rio de Janeiro e Buenos Aires.

Francisco J. VIEIRA DOS SANTOS: foi encarregado do Posto Indígena de Nonoai, RS., de 1941 a 1957, a serviço do então S.P.I.

De Vieira dos Santos conhecemos somente alguns dados referentes à sua atuação como Diretor do Posto através de informações indiretas, resultantes da opinião indígena atual.

Durante sua permanência entre os índios Kaingáng de Nonoai soube conquistar-lhes a simpatia e a confiança, o que lhe possibilitou uma boa administração. Introduziu várias melhorias no Posto, como a construção de uma enfermaria para os índios e a sede do mesmo; explorou o pinheiral da Reserva através da Serraria do Posto, bem como incrementou o desenvolvimento agro-pecuário, com a reversão de cerca de 20% para o Posto.

Sua atuação entre os índios, com os quais sabia dosar a atuação diferenciada de Amigo e Chefe, valeu-lhe a manifestação da população indígena junto às autoridades de Nonoai, no sentido de sua permanência no Posto, quando de sua transferência em 1957.

Desse contato profícuo com a população indígena de Nonoai, ficou, de sua autoria, o único texto que conhecemos sobre esse Posto. Nele são apresentadas, com simplicidade de estilo, grandes e valiosíssimas informações. Divulgado como Apontamentos sobre os Índios Caingangues, Porto Alegre 1949:5-13. Ministério da Agricultura. Serviço de Proteção aos Índios. Inspetoria Sul - Posto de Nonoai, foi utilizado em sua totalidade em várias citações de nosso Estudo.

VALE DO RIO DOS SINOS

Revista da Faculdade de Economia do Vale do Rio dos Sinos

Publica trabalhos de pesquisas e artigos dos professores e alunos da Faculdade, nos campos sócio-econômico-doutrinários.

Aceita permuta com revistas e publicações congêneres.

Endereço:

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Praça Tiradentes, 35

93000 São Leopoldo - RS - Brasil

ESTUDOS LEOPOLDENSES

Revista da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Leopoldo

Publica trabalhos de pesquisas dos professores e formados da Faculdade, nos seguintes setores:

História e Ciências Sociais - História Natural

Filosofia - Letras - Matemática - Educação

Pode ser conseguida em volumes, contendo todos os artigos, ou em cadernos separados por setores.

Aceita permuta com revistas e publicações congêneres.

Endereço: **Estudos Leopoldenses - Praça Tiradentes, 35**

93000 São Leopoldo - RS - Brasil