

VEINKUPRI HÃ: O ENSINO KAINGANG

VEINKUPRI HÃ: THE KAINGANG LEARNING

Juliana Dal Ponte Tiveron*

José Francisco Miguel Henriques Bairrão**

RESUMO: A atual política escolar indígena, norteadada pelo modelo da educação diferenciada, garante o ensino da cultura indígena na escola, sobretudo o ensino da língua nativa. Contudo, este modelo tem reduzido algumas vezes, a alfabetização na língua indígena como sendo o equivalente ao ensino da cultura indígena. Embora não siga o modelo de educação diferenciada, já que seus membros não estão filiados à escola indígena do Território Indígena (T.I.) *Vanuíre* (pertencente ao município de Arco-Íris no estado de São Paulo), o Grupo de Cultura *Kaingang* tem respondido a esses desafios através do agir dos *Veinkupri Hã* ou espíritos dos mortos bons (guerreiros guardiões da cultura *Kaingang*). Para investigar como esse ensino tem sido retomado pelos membros do Grupo de Cultura *Kaingang* do T.I. *Vanuíre*, assim como o que ele elege manter e o que elege mudar da tradição, utilizou-se o método psicanalítico agregando-lhe procedimentos etnográficos (escuta participante). O ensino pautado pelos *Veinkupri Hã* contempla a totalidade do corpo e, por isso, não prioriza a esfera cognitiva ou representacional em voga na Educação. Antes, visa o preparo e fortalecimento do corpo da criança para que ela consiga agir conforme os *espíritos dos mortos bons*, buscando a consolidação de uma alma indígena atuante. A criança aprende a respeitar e a se comunicar com os *Veinkupri Hã por meio* da expressão em si mesma de um espírito guerreiro. Embora tradicionalmente os *Kaingang* evitassem os mortos, o Grupo de Cultura *Kaingang* mantém a comunicação com eles para combater as subjugações históricas e contemporâneas que os destinam a não ser quem são. Deste modo, evidencia-se a impossibilidade de desvincular o ensino cultural do ensino espiritual indígena. O Grupo de Cultura *Kaingang* provoca a sociedade brasileira a repensar suas políticas públicas versadas à Educação. Na busca por uma educação intercultural não há como deixar de fora o âmbito espiritual dos povos indígenas.

Palavras-chave: Educação diferenciada; Povos indígenas; Etnopsicologia.

ABSTRACT: The current indigenous school policy, guided by the model of differentiated learning, guarantees the teaching of indigenous culture in school, especially the teaching of the native language. However, this model has sometimes reduced literacy of indigenous culture in the indigenous language learning. Although it does not follow the model of differentiated learning, since its members are not affiliated

* Doutoranda no Programa de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (USP). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Contato: jutiveron@yahoo.com.br

** Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Docente do Departamento de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP) e coordenador do Laboratório de Etnopsicologia. Contato: jfbairrao@yahoo.com.br

to the indigenous school of the Indigenous Territory (*Território Indígena*, TI) Vanuíre (belonging to the city of Arco-Íris in the state of São Paulo, Brasil), the Kaingang Culture Group has responded to these challenges through the action of the Veinkupri Hã, spirits of honorable deceased Kaingang (guardian warriors of the Kaingang culture). To investigate, as this teaching has been taken up by members of the Kaingang Culture Group of TI Vanuíre, as well as what it elects to maintain and what it chooses to change from tradition, the psychoanalytic method was used by adding ethnographic procedures (participant listening). In order to investigate how this teaching has been taken up, by members of the Kaingang Culture Group of TI Vanuíre, as well what it chooses to maintain and what it chooses to change from the tradition, the psychoanalytic method with ethnographic tools has been applied (participant listening). The teaching guided by the Veinkupri Hã includes the totality of the body and, therefore, does not prioritize the cognitive or representational sphere. Its purpose is to strengthen the child's body so that it acts according to the honorable deceased Kaingang, seeking the consolidation of an active indigenous soul. The child learns to respect and communicate with the Veinkupri Hã through the manifestation of a warrior spirit. Although the Kaingang people have traditionally avoided the dead, the Kaingang Culture Group maintains communication with them to counter the historical and contemporary subjugations that aim them to not be who they are. Thus, it is evident that it is impossible to disassociate cultural teaching from indigenous spiritual teaching. The Kaingang Culture Group encourages Brazilian society to rethink its public policies to education. In the search for an intercultural education there is no way to leave out the spiritual scope of the indigenous peoples.

Keywords: Differentiated learning; Indigenous peoples; Ethnopsychology.

INTRODUÇÃO

Com a Constituição de 1988, a Educação Escolar Indígena, bilíngue e intercultural, foi, efetivamente, regularizada. Sendo cidadão brasileiro, o indígena tem o direito à educação escolar, ao passo que o Estado tem a obrigação de provê-la. Tal educação escolar precisa respeitar a cultura indígena, sua língua e seus processos próprios de transmissão de saberes (COHN, 2005).

Assim, garantiu-se aos povos indígenas o direito ao ensino básico, relativo à educação regular, e o direito ao ensino cultural através da perpetuação de conhecimento e saberes ancestrais. Portanto, assegurou-se, juridicamente, a inclusão da língua, da cultura e dos saberes indígenas no projeto curricular das escolas, de modo a garantir que cada povo indígena¹ tenha autonomia para desenvolver, executar e gerir o ambiente escolar.

¹ Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2010) - há no país aproximadamente 305 etnias indígenas e 274 idiomas indígenas.

Também lhes foi permitido contrastar o aprendizado das “coisas dos brancos” com o aprendizado de sua própria cultura. Esse modelo de organização escolar foi denominado educação diferenciada (COHN, 2005).

Embora hoje as políticas públicas versadas à Educação Escolar Indígena visem à manutenção da cultura ou tradição dos povos indígenas ao lhes conceder a oportunidade de zelar pela escola e criar seus projetos pedagógicos, é necessário, contudo, não esquecer que, praticamente em sua totalidade, as políticas indigenistas anteriores estiveram a serviço da assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional e tinham como foco central desenvolver atitudes “civilizadoras” que, em síntese, negavam e suprimiam a tradição indígena (BARBOSA, 1984).

Nota-se que os projetos de evangelização desses envolveram a introdução da forma escrita na língua nativa. No entanto, para ultrapassar esse mecanismo colonizador, tem sido produzido material didático nas línguas indígenas, o que possibilita outra maneira de alfabetização das crianças (COHN, 2005).

De modo análogo, Barros (1994, p. 20) conclui que “(...) o principal instrumento de integração dessas populações passou a ser a alfabetização em língua indígena e não em português”. No entanto, a autora sinaliza que está havendo, com isso, o privilégio e o monopólio da escrita como única forma de conservação dessas culturas, em detrimento de outros modelos de preservação.

Ademais, Ladeira (2004, p. 143) avalia que, atualmente, as escolas nos Territórios Indígenas, embora fundamentadas no modelo da educação diferenciada, têm sido “(...) réplicas das escolas das cidades: a mesma proposta de currículos, de critérios de avaliação, carga horária, estrutura de funcionamento (...)”. Ou seja, mesmo que tenha sido permitido, politicamente, que os povos indígenas criem e gerenciem suas escolas, ainda há uma grande coerção para que estes povos interiorizem práticas educativas e se organizem de modo não correspondente às suas concepções próprias de ensino.

Na perspectiva, então, de reconhecer que os povos indígenas possuem concepções próprias de ensino, que não precisam ser negadas nem suprimidas, Cohn (2005, p. 486-487) expressa que: “(...) por mais que nos

esforcemos a oferecer aos índios uma educação escolar que lhes seja respeitosa, ela será sempre, para eles, algo que remete a um modelo exógeno de educação”.

Da mesma maneira, pode-se argumentar que o livro, ou melhor, a leitura e a escrita são métodos de ensino e modelos de conservação da cultura alheios aos métodos e modelos de conservação dos povos indígena. Tal constatação não inviabiliza o ensino da escrita e da leitura aos povos indígenas. Ela somente visa instigar a análise de quais são os métodos de ensino e conservação da cultura indígena para que, assim, possam ser respeitados. Almeja-se, desta maneira, que a escola e a educação escolar indígena não provoquem a morte cultural destes povos.

KAINGANG: O QUE É VEINKUPRI?²

Kaingang é um povo indígena pertencente à família linguística Jê, tronco Macro-Jê (RODRIGUES, 1994). Ocupavam territórios que hoje são conhecidos como estado de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Atualmente, habitam cerca de trinta áreas localizadas nesses estados (VEIGA, 2006).

Especificamente no oeste paulista, pode-se notar que a progressiva colonização no início do século XX acarretou conflitos acirrados entre esses indígenas e os colonizadores, causando inúmeras mortes. O Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão federal denominado atualmente como Fundação Nacional do Índio (FUNAI) precisou intervir por via da política de pacificação, a fim de aldear os sobreviventes indígenas (RODRIGUES, 2007).

Uma pequena porção de terra, hoje chamada de T.I. *Vanuíre* foi adquirida, em 1916, pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) para acomodar alguns dos sobreviventes *Kaingang* (RODRIGUES, 2007). Porém, nos relatórios ou documentos oficiais desse órgão federal vê-se que muitos desses indígenas morreram por doenças infecciosas, ou seja, grande parcela dos

² Nesse trecho será visto diversas versões de escrita que se referem ao mesmo termo *Kaingang* para se referir ao morto. Alguns autores escrevem *kupring*, outros *vaekupri*.

indígenas que não foi morta em combate com os colonizadores faleceu, depois, por doenças como gripe, varíola, dentre outras.

Devido à alta mortandade e à perda territorial tem-se que a organização social *Kaingang*, no oeste paulista, sofreu cruel impacto. Através de relatos dos funcionários do SPI e de alguns pesquisadores que conviveram com os indígenas, há registros relacionados ao período inicial do aldeamento (hoje chamado T.I. *Vanuíre*). Dentre eles destacam-se os de Horta Barbosa (1912), funcionário do SPI, sobre as festas chamadas *kiki-coiaque*, segundo ele, consistiam em cantos e danças realizadas em torno de uma fogueira e que duravam dias e noites seguidas até findar a provisão da bebida, previamente preparada em grande quantidade.

Horta Barbosa (1912) relata que tal bebida era armazenada em grandes potes de cerâmica ou num cocho fabricado com o tronco de uma árvore. Durante a festa, um indígena servia em uma caneca ao outro, que deveria bebê-la de uma só vez. Após isso, ambos cantavam o que precisava ser dito, enquanto mantinham um ritmo de balanço do corpo. Segundo o autor:

É assim que se rememoram e se liquidam passados dissídios; relatam-se peripécias de viagens, de excursões e de caçadas; ensinam os pais aos filhos a história e a tradição da nação e, sobretudo, rememoram-se as lutas com os *fogs* – estranhos ou inimigos de outras raças, assentando-se então o plano de desforras terríveis e vingativas. O *kiki* (...) é bebido em tão grande quantidade que alguns indivíduos ficam embriagados; então dizem os outros que estes morreram – *tére*, e para lhes restituir a vida empregam os cantos e os cerimoniais usados quando ocorre uma morte qualquer (p.40)

Por causa disso, Horta Barbosa (1912) conclui que os *Kaingang* apenas apresentam o culto dos mortos, o *kiki-coia*, e adoração ao fogo. Na descrição do culto aos mortos feita por este autor é possível encontrar indícios dos motivos que levavam este povo indígena a beber, cantar e dançar em volta do fogo. Destaca-se, por exemplo, que durante o culto aos mortos os indígenas rememoravam feitos do passado, ensinavam a tradição para as crianças, e, por fim, ‘morriam’ e só retornavam à vida através dos mesmos cantos que são entoados para alguém que morreu.³

³ Da mesma maneira que Horta Barbosa (1912), Baldus (1937) também salienta o *kikikoi*, ou culto aos mortos, como um ritual central para os *Kaingang*. Este pesquisador, no entanto,

Com isso, supõe-se haver um entendimento *Kaingang* sobre o morrer e o morto. Em relação ao morto e à morte, Curt Nimuendaju (1993) percebe que os *Kaingang* chamam a alma de *vaekupri*. De acordo com o autor, quando alguém morre sua alma ou *vaekupri* entra no chão e inicia uma longa viagem que somente pode ser continuada se aceitar a comida que lhe for oferecida. Essa viagem finaliza quando a alma do morto encontra o local onde seus parentes já falecidos vivem e o esperam.

Veiga (2000), ao mencionar especificamente sobre os mortos, pontua que o espírito do morto, para os *Kaingang*, denomina-se *kupring*. Segundo a autora, os espíritos dos mortos vivem no *weinkupringiamó* ou *weinkupringiamé*, ou seja, na aldeia dos espíritos (ela também nota que esse local pode ser chamado de *numbê*).⁴ Porém, quando a Festa do *kikikoi* é realizada os espíritos retornam para a aldeia dos vivos, entretanto, eles não podem beber a bebida que está sendo servida aos vivos.

Nesse sentido, enquanto Nimuendaju (1993) sublinha o comer a comida dos mortos como impossibilidade do *kupring* retornar ao mundo dos vivos e possibilidade de acessar o mundo dos mortos; Veiga (2000) sublinha a impossibilidade do *kupring* beber a bebida dos vivos e a possibilidade dele retornar para perto de seus parentes na Festa do *kikikoi*. Sendo assim, parece ser possível tanto aos *kupring* dos vivos quanto dos mortos transitarem entre as aldeias. No entanto, o não compartilhar comidas e bebidas é o que demarca a diferença ou fronteira entre os *kupring* dos vivos e dos mortos.

Veiga (2000), ainda, frisa que a relação com o *kupring* do morto é perigosa, sobretudo pelo fato de que eles sempre tentam capturar ou levar os vivos para viver com eles na aldeia dos mortos. Nesse ponto, há uma grande preocupação com as crianças, pois são mais vulneráveis frente à aproximação do espírito do morto. Dessa maneira, na Festa do *kikikoi* são feitas pinturas em todos os participantes, pois elas são características dos vivos e servem para

acompanhou o ritual em uma comunidade indígena *Kaingang* no Paraná, mais especificamente em Palmas.

⁴ Sobre a aldeia dos espíritos, a autora menciona ser igual à dos vivos, sendo que os *kupring* realizam as mesmas atividades que realizavam quando estavam vivos. Além disso, a autora também nota que na aldeia dos mortos há conservação dos modos de vida antigos, sobretudo plantas, sementes, frutos e caças que não se encontra mais no mundo dos vivos.

fortalecê-los contra os mortos. Ou seja, a pintura no corpo os protege dos *kupring*.

Em síntese, as danças, as pinturas, os cantos, a reunião de todos em volta da fogueira, sobretudo durante a Festa do *kikikoi* parecem estar relacionados com os mortos ou *kupring*. Grosso modo, protegendo-se dos mortos se transmite a cultura. Então, tem-se que os saberes se transmitem através das danças, pinturas, cantos, fogo, sendo que o modo pelo qual se privilegia essa transmissão é uma festa, um ritual ou uma cerimônia.

Mas, anteriormente à própria festa e aos saberes que são transmitidos nesse contexto, é importante pontuar a questão da nomeação entre os *Kaingang*. Sobre esse ponto, Veiga (2006) mostra que há relação entre os nomes e os papéis executados pelas pessoas em cerimônias, como a referida Festa. Em relação aos nomes, eles são agrupados em duas classificações: há nomes que pertencem à classificação *koreg* e há nomes que pertencem a classificação *hã*. Nomes *koreg* são tidos como ruim ou forte, principalmente pelo fato de que a pessoa que o possui poder se aproximar do morto e, por isso, exercer funções cerimoniais relacionadas ao cadáver ou ao morto, propriamente. Nomes *hã* são tidos como bom, bonito ou fraco, principalmente pelo fato de que a pessoa que os possui ser mais suscetível ao espírito do morto não podendo se aproximar de cemitérios.

OBJETIVO

O objetivo geral desse texto é investigar como o ensino da cultura *Kaingang* tem sido retomado pelos membros do Grupo de Cultura *Kaingang* do T.I. *Vanuíre*.

MÉTODO

Contexto e colaboradores

O Grupo de Cultura *Kaingang*, inicialmente formado no T. I. *Vanuíre*, tem ensinado aproximadamente sete crianças⁵. A maioria dos participantes atuais do Grupo de Cultura *Kaingang* apresenta laços de parentesco com sua coordenadora: são os irmãos, filhas, netos, sobrinhos e filhos de seus sobrinhos. Além deles, há o esposo da coordenadora. Contabilizam, ao todo, aproximadamente 14 pessoas.

As atividades de ensino do Grupo de Cultura *Kaingang* são realizadas no espaço territorial que contempla a casa da líder, a casa de sua filha caçula, a cabana que será futuramente instalada o Museu VOWJEUWIG (Sol Nascente),⁶ e a cabana na qual os ensaios dos cantos e danças ocorrem.

Ambas as cabanas ficam sombreadas por grandes árvores e nesse espaço as crianças também realizam suas brincadeiras. Próximo dali estão áreas cultivadas com mandioca e milho e um cercado com criação de patos, sendo as penas desses animais utilizadas em muitos artesanatos que são fabricados por todos os membros do Grupo de Cultura *Kaingang*. Assim, cocares, zarabatanas, arcos e flechas, colares, brincos, chaveiros e flautas são fabricados na varanda e na sala da casa da coordenadora, mesmo local onde todos fazem suas refeições, ou seja, compartilham os alimentos.

Destaca-se que muitas atividades do Grupo de Cultura *Kaingang* são realizadas em parceria com o Museu Histórico e Pedagógico Índia *Vanuíre*⁷. Nessa instituição museal o Grupo de Cultura *Kaingang* costuma realizar apresentações de cantos e danças, oficinas de adornos (como fazer um colar,

⁵ O T.I. *Vanuíre* pertence ao município de Arco-Íris (fica aproximadamente a 12 quilômetros dessa pequena cidade do estado de São Paulo). Atualmente, além de remanescentes *Kaingang*, abriga remanescentes *Krenak*, *Terena*, *Atikum*, *Kaiowa*, *Pankararu* e *Fulni-ô*, totalizando, assim, nessa comunidade indígena, aproximadamente 230 habitantes. Têm ocorrido, portanto, muitos casamentos inter-étnicos, sendo que dessas 230 pessoas poucas são as que se declaram *Kaingang* (LOURENÇO, 2016).

⁶ Vale ressaltar que o Grupo de Cultura *Kaingang* é o responsável pela construção e desenvolvimento do Museu VOWJEUWIG (Sol Nascente) no T. I. *Vanuíre*. Tal projeto foi premiado pelo edital Pontos de Cultura Indígenas (2015).

⁷ Localizado na cidade de Tupã, no estado de São Paulo. Segundo o site oficial do estabelecimento, ele foi fundado em 1966 é uma das instituições da Secretaria de Estado da Cultura administrado em parceria com a Associação Cultural de Apoio ao Museu Casa de Portinari (ACAM Portinari), com sede em Brodowski (disponível em <https://www.museuindiavanuire.org.br/sobre.php>).

pulseira, sendo elas ministradas por membros do Grupo de Cultura *Kaingang* para crianças vinculadas a escolas públicas ou particulares do oeste paulista) e palestras em eventos como o “Encontro Paulista – Questões Indígenas e Museus”.

Delineamento teórico-metodológico

Trata-se de uma pesquisa qualitativa e etnopsicológica embasada no método psicanalítico com procedimentos etnográficos, denominado escuta participante. Tal método tem sido desenvolvido pelo Laboratório de Etnopsicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto - FFCLRP-USP (BAIRRÃO, 2005; BAIRRÃO, 2015).

Numa pesquisa etnopsicológica o interesse está em tornar notável a etnoteoria dos colaboradores (LUTZ, 1985). Ou seja, dar visibilidade aos valores, crenças, representações, hábitos, atitudes e opiniões dos colaboradores acerca de um fenômeno específico. No que concerne a presente investigação, visa-se examinar a etnoteoria que embasa o ensino do agir, conforme os *Veinkupri Hã*, para as crianças do Grupo de Cultura *Kaingang*. Há, assim, um ensino que se sustenta a partir do entendimento que o Grupo de Cultura *Kaingang* apresenta acerca dos *Veinkupri Hã*. Ademais, são as atividades ou ações dos e para os *Veinkupri Hã* que revelam o ser *Kaingang*.

O presente estudo, então, abarca questões de transmissão de saberes, a importância dos mortos e, sobretudo a ligação entre o agir dos mortos nas crianças entendendo que esta ligação fundamenta o ser *Kaingang* no corpo das crianças. Ao mesmo tempo, tal estudo também se preocupa em analisar o que da tradição *Kaingang* tem sido modificado pelo grupo de Cultura *Kaingang*. Tal conjunto de questões pode ser contemplado por via da psicanálise lacaniana, ou melhor, da leitura que Bairrão (2003; 2012) faz da psicanálise lacaniana, principalmente através do operador sujeito e do entendimento psicanalítico de morte. E também, do que o autor menciona como idioma corporal, ao analisar o culto umbandista.

Bairrão (2003) pontua a impossibilidade de saber sobre o sujeito, ao argumentar que, de fato, o que se sabe a respeito dele é, justamente, não ser

passível de representação. Assim, a representação do sujeito está perdida ou inconsciente. No entanto, mantém-se a sua busca, ou seja, deseja-se acessá-la. Nesse percurso, contudo, nada se descobre. Demonstra-se apenas a falta da representação daquele.

No que tange ao sujeito, Bairrão (2003) enuncia que ele é uma posição enunciativa em ato, sendo que cada ato, intrinsecamente, apresenta sentido, ainda que inconsciente. Por isso, apenas é possível aproximar-se dele de uma maneira não cognitiva. Tem-se notícia do sujeito pela linguagem, embora a linguagem não possa ser simplificada ao verbal ou ao representativo, mas, enunciada pela totalidade do corpo.

O sujeito em ato mobiliza a totalidade do corpo e, assim, (se) enuncia. A respeito dessa linguagem corporificada, Bairrão (2008) assinala, ao analisar o culto umbandista, a possibilidade de ela narrar o que é impossível de ser verbalizado,

(...) tanto por referir memórias pessoais e comunitárias cujo rastro na esfera da representação cognitiva se perdeu, quer por a inscrição dessas memórias nem sequer haver se inscrito no âmbito da cognição (transmitindo-se diretamente como “um jeito de corpo”), quer por se tratar de verdades recalçadas e de traumas históricos manifestamente interditos. Mas também é importante salientar que, no limite, esse recurso propicie a alusão a fatos ou atos intrinsecamente indizíveis. Ou seja, parcela significativa do que se enuncia com o corpo e se enuncia em gestos não tem hipótese de tradução fiel ao se reduzir ao verbal.

No âmbito da enunciação, portanto, Bairrão (2012, p. 32) sublinha não a positividade dos legados materiais e imateriais transmitidas e sim os vestígios do morto conservados e transmitidos entre gerações, ou melhor, “(...) ao que do morto metonimicamente se mantém vivo nos corpos e existências atuais” e que não se situam na esfera representacional ou cognitiva, mas, que mobiliza recursos expressivos não verbais e irredutíveis ao verbal, na totalidade do corpo.

A psicanálise lacaniana e a leitura dela feita por Bairrão (2003; 2012) enunciam especificidades da condição humana. Em decorrência dessa abordagem, pode-se compreender que é impossível esgotar um saber sobre o *Kaingang*, quem ele é ou qual o seu modo de ser, ainda mais quando muitos

indígenas foram mortos ou morreram o que, conseqüentemente, abalou a transmissão dos seus saberes. No entanto, mantém-se a busca por acessar esses saberes.

Tem-se que o Grupo de Cultura *Kaingang* privilegia a busca e transmissão dos saberes *Kaingang* através de ações ou atividades. Assim, o cantar, o fazer artesanato e o comer são ações na linguagem *Kaingang*. Para além do artesanato, do canto, e da comida, o que se visa é a marca dos *Veinkupri Hã* no corpo dos seus descendentes. Porém, para a expressão dessa marca há que se ater ao não verbal, bem como ao irredutível ao verbal no corpo.

A leitura que Bairrão (2003; 2008; 2012) faz da psicanálise lacaniana, principalmente através do operador sujeito, do entendimento psicanalítico de morte e do idioma corporal implica um modo de fazer pesquisa etnopsicológica que resulta numa posição em campo situada pelo olhar *Kaingang*. Apenas pode significar-se o que é ocupar esse lugar mediante o que e como o Grupo de Cultura *Kaingang* o apresenta e o situa. Por isso, nesse processo, torna-se fundamental atentar para a leitura ou interpretação do Grupo de Cultura *Kaingang* das ações em campo.

Considerações éticas

A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética e Pesquisa da FFCLRP-USP e pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP (CAAE - 20947213.0.0000.5407). Nota-se, ainda, que a mesma atende a obrigatoriedade de autorização concedida pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para adentrar em Território Indígena (Proc.08620.030499/2014-06). Ademais possui, também, a autorização e consentimento do líder do Território Indígena Vanuíre (Cacique Gerson Damasceno) e da líder do Grupo de Cultura *Kaingang*.

RESULTADOS

Os cantos Kaingang

A filha caçula da líder do Grupo de Cultura *Kaingang* estava realizando o chamado `Índio no Museu`, isto é, uma vez por mês o Museu Histórico e Pedagógico Índia *Vanuíre* contrata um remanescente indígena que comunica aos visitantes daquela instituição como é ser *Kaingang* no T.I. *Vanuíre*. Havia, aproximadamente, uns trinta jovens com cerca de doze ou treze anos, acompanhados por um professor⁸. Ela relata como vive no T. I., salientando a importância de estar perto do fogo, ou seja, de acender a fogueira numa cabana e estar próxima a ela, pelo menos alguns minutos, uma vez ao dia. No mesmo sentido, destaca a importância de estar próxima de seus avôs, assim como transmitir o que ela aprendeu com eles para a sua filha.

Ao mesmo tempo em que afirmava seu modo de vida, esclarecia que nem todos os moradores do T. I. viviam como ela. Na verdade, ela apresentava uma significativa oposição entre a forma que sua família vivia e a forma que as demais pessoas viviam. Segundo ela, muitos moradores do T.I. descreviam, desqualificadamente, sua avó materna como `macumbeira`, somente por ela fumar cachimbo.

Após responder as dúvidas dos visitantes que, na maioria das vezes contemplam questões sobre hábitos alimentares, existência ou inexistência de luz elétrica, de rituais, bem como o uso de artefatos, já que muitos deles se encontram expostos na instituição museal, em estantes fixadas nas paredes que delimitam o espaço da apresentação da indígena, a mesma finaliza sua comunicação com alguns cantos *Kaingang*.

Quando encerra os cantos, o professor, que coordenava o grupo de jovens visitantes, expressa que, do seu ponto de vista, a sociedade brasileira deveria pedir perdão pelos maus-tratos e violência causados aos povos indígenas. Desse modo, representativamente, ele pede perdão a nativa e

⁸ Vale esclarecer que esse era o último grupo de visitantes e logo o Museu encerraria suas atividades diárias. As atividades do Museu se iniciam às nove horas da manhã e terminam às cinco horas da tarde.

agradece a apresentação que ela fez, sobre seu povo e sua cultura. Os jovens se aproximam e tiram fotos com ela, sendo que muitos, antes, gravaram por via de seus aparelhos telefônicos a apresentação e, sobretudo, os cânticos entoados por ela.

O grupo de jovens estudantes continua a visita pelo Museu Histórico e Pedagógico Índia *Vanuíre* e, enquanto isso, a pesquisadora se aproxima e expressa à indígena que havia se emocionado com os cânticos *Kaingang* e lhe deseja que permaneça apresentando a cultura *Kaingang* aos visitantes do Museu Histórico e Pedagógico Índia *Vanuíre* e/ou em outros contextos que isso fosse possível. Em resposta, a filha caçula da líder do Grupo de Cultura *Kaingang* a chama para acompanhá-la até a sua casa⁹, pois queria lhe mostrar algo que estava lá.

Tratava-se dos preparativos da apresentação de danças pelo Grupo de Cultura *Kaingang*: roupas e adornos apropriados, ou seja, a roupa feita com taboa, os cocares e colares utilizados, o chocalho, bem como gravações e filmagens dos cânticos e do Grupo de Cultura *Kaingang*, principalmente a gravação do cântico *Kofá* (termo que na língua *Kaingang* pode ser traduzido como ancião ou idoso), ainda inédita, e que seria entoada na próxima apresentação do Grupo de Cultura *Kaingang* no Museu Histórico e Pedagógico Índia *Vanuíre*.

Escutar os cantos, portanto, mostra-se como algo essencial para que se possa acompanhar o Grupo de Cultura *Kaingang*.

A escrita Kaingang no corpo

Como participante de uma oficina de pintura corporal no Museu Histórico e Pedagógico Índia *Vanuíre*, a pesquisadora teve seu braço pintado pela líder do Grupo de Cultura *Kaingang* com jenipapo. Tratava-se da mesma pintura que suas filhas utilizam quando apresentam as danças e cânticos *Kaingang*. Do mesmo modo, a coordenadora repara nos dias seguintes se tal pintura havia permanecido ou não no corpo da pesquisadora.

⁹ Naquela altura, a nativa morava na cidade de Tupã, estado de São Paulo, pois estava cursando Pedagogia numa Faculdade Particular que há naquela cidade.

Concomitante a isso, surgem algumas brincadeiras, principalmente entre a líder e sua filha caçula, que as faziam hipotetizar qual seria a linhagem de parentesco entre elas e as indígenas, como por exemplo, uma situação em que diziam, de forma alegre, que a pesquisadora poderia ser bisneta de *Vanuíre* (indígena *Kaingang* que colaborou com o Serviço de Proteção aos Índios – SPI - para a pacificação dos indígenas no oeste paulista, mas que, ainda hoje, tem sua origem `desconhecida`, já que alguns estudiosos mencionam que era uma *Kaingang* do Paraná, enquanto outros dizem que era do oeste paulista).

Portanto, ela estava sendo “pintada” como uma filha e vista como uma *Kaingang*. Antes de iniciar uma oficina de brincos, a filha mais velha da coordenadora do Grupo de Cultura *Kaingang* a ensina como fazê-los. Ao vê-la realizar o artefato, percebeu quais eram as dificuldades e somente saiu de perto dela quando, finalmente, ela conseguiu fabricar a peça. Em contrapartida, no momento da realização da oficina para cerca de 30 crianças, a educadora apresentou a seguinte dificuldade: apesar de as crianças terem ganhado a mesma quantidade de sementes para a fabricação de seus brincos, algumas queriam trocar suas sementes, pois, preferiam confeccionar a peça privilegiando cores específicas. Num primeiro momento, ela permite que tais crianças fossem até o pacote de sementes e fizessem a troca. Contudo, alguns participantes deixavam as sementes caírem no chão e outros pegavam mais sementes do que havia sido permitido. Nesse instante, a coordenadora do Grupo de Cultura *Kaingang*, que estava próxima do local da oficina, pede para que a pesquisadora ajudasse a organizar e controlar as trocas de sementes.

Em outra ocasião, tendo em vista que todos os membros do Grupo de Cultura *Kaingang* estavam realizando oficinas ou outras atividades no Museu Histórico e Pedagógico Índia *Vanuíre*, a líder pede à pesquisadora para que ela tomasse conta da banca de artesanatos, ou seja, vendesse seus artesanatos, pois nenhum deles poderia realizar tal ação. Vale esclarecer que após a oficina e a visita ao Museu Histórico e Pedagógico Índia *Vanuíre*, muitos compram colares, pulseiras, arco e flechas, cerâmicas e demais artefatos fabricados pelos remanescentes indígenas.

Nas duas situações acima descritas, portanto, são pedidos feitos pela coordenadora do Grupo de Cultura *Kaingang*, de modo a atribuir à

pesquisadora responsabilidades que auxiliassem no bom andamento das atividades daquele. Ela estava, pois, sendo identificada como integrante e isso exigia que tivesse ações que beneficiassem o Grupo de Cultura *Kaingang*. Neste sentido, foi incumbida de acompanhar a filha caçula em momentos em que ela estava sozinha ou em situações em que teria de cuidar de sua avó (houve períodos em que a mãe da líder necessitou ficar internada na Santa Casa da cidade de Tupã), e até mesmo em ocasiões em que ajudava as crianças a se arrumarem para a apresentação ou encontrar e trazer algum membro que estava afastado dos demais integrantes do Grupo de Cultura *Kaingang*, quando isso não poderia acontecer.

Embora não seja enunciado verbalmente, a união do Grupo de Cultura *Kaingang* é requerida, sobretudo, no tempo anterior à apresentação de danças e cânticos *Kaingang*. Sendo assim, a pesquisadora se mantinha por perto dos membros do Grupo e disponível para o que fosse preciso.

A pesquisadora foi adotada como integrante do Grupo de Cultura *Kaingang*, o que invariavelmente permite ou possibilita que algum antepassado *Kaingang* se aproxime e ocasione reações corporais, as quais são lidas pelos membros do Grupo de Cultura *Kaingang*.

Veinkupri Hã

A partir de uma nova experiência de ser considerada uma criança do Grupo de Cultura a pesquisadora pode notar as particularidades do ensino destinado aos novos integrantes. Situada no lugar de criança ou de novo membro, ela perde a licença para conviver tão próxima dos adultos e realizar conversas ou perguntas diretamente a eles, mas, inversamente, ganhou a permissão para se aproximar e estar com as crianças: sobretudo os netos da líder (dois meninos e uma menina) e os filhos de seu sobrinho (duas meninas e dois meninos).

Ela não mais cuida ou é cuidada pelos adultos, porém cuida e é cuidada pelas crianças. Isso significa que ela come, dorme, brinca, e anda, essencialmente, com as crianças. São elas, portanto, que ensinam a maneira adequada de se comportar. De modo comparativo, antes a pesquisadora podia

expressar sua opinião e sensações para os adultos; agora, ela apenas pode se comunicar com as crianças.

Esta transformação foi imprescindível para o ensino da comunicação e respeito com os *Veinkupri Hã*. A seguir, são descritas situações que demonstram tal ensino. Situações que aconteceram na noite cultural, contexto destinado integralmente ao ensino da cultura *Kaingang*, e também situações do cotidiano, quando a pesquisadora desrespeita, acidentalmente, os *Veinkupri Hã*.

Na noite cultural, entre as crianças, brincadeiras como balança-caixão, jogo da velha, assistir filme acontecem livremente e antecedem o momento do entoar os cantos e dançar em roda as danças *Kaingang*. Contudo, entre as brincadeiras e os cantos e danças ocorre um tempo determinado para o fortalecimento ou preparo do corpo, por via do jantar.

Neste, bebe-se e come-se bebidas e comidas `típicas` da cultura *Kaingang*, isto é, bebidas e comidas que os antigos, os antepassados, os *Veinkupri Hã* bebiam e comiam, ou melhor, que ainda bebem e comem. Vale ressaltar que o jantar acontece na casa da coordenadora do Grupo de Cultura *Kaingang*. Todos se sentam próximos uns dos outros. Os artesanatos feitos pelas crianças, pelos pais delas, e pela líder e seu esposo ocupam as paredes e os fios que conectam uma parede a outra. Sendo assim, todos estavam envolvidos ou `cobertos` por artefatos *Kaingang* e cada um tinha em suas mãos uma cuia repleta de comida.

Após isso, a coordenadora do Grupo de Cultura *Kaingang*, seu esposo, suas filhas buscam seus cocares, chocalhos e os adereços das crianças. Seus rostos são pintados. Ao som da flauta entoada pelo esposo da líder e do chocalho agitado pelas mãos das mulheres, a fila para a descida até à cabana se realiza: crianças ocupam a frente, ou seja, o menor em primeiro lugar, até, por fim, a líder. De mãos dadas com a criança mais nova da fila, a pesquisadora caminha com eles para a cabana. Trata-se de uma cabana sustentada por troncos de madeira e coberta por sapé. As folhas de sapé interligam um tronco ao outro. No centro da cabana há um tronco central que ampara e liga os troncos e as folhas ao chão batido. Próximo a ele há uma fogueira.

Todos cantam cânticos *Kaingang* enquanto circulam em volta da fogueira e do tronco central. Há coreografias específicas para cada um dos cantos. Nesse momento, a pesquisadora fica sentada e os acompanha somente com sua atenção.

Cada uma das crianças é chamada para se apresentar e cantar sozinha o canto que prefere. São convidadas a se apresentar em português, ou seja, falar seu nome e idade, bem como o local em que moram, e na sequência, a cantar em *Kaingang*. Trata-se, supostamente, de um treino ou ensaio de uma habilidade atual que precisam adquirir para conseguir se apresentar em escolas, museus, ou demais locais em que puderem se identificar como pertencente ao Grupo de Cultura *Kaingang*.

A sequência dos acontecimentos acima relatados revela, primeiramente, a importância de o ensino ocorrer no período noturno. No mesmo sentido, expressa a significativa necessidade de beber e comer alimentos e bebidas que os *Veincupri Hã* apreciam. Ademais, o corpo dos integrantes do Grupo de Cultura *Kaingang* precisa estar pintado, bem como adornos precisam ser utilizados por eles.

Somente após o corpo fortalecido, seja por via dos alimentos e bebidas ou por via da pintura e adornos, pode-se realizar o movimento do chocalho e o toque ou sopro na flauta. Tornam-se, então, capazes de caminharem até à cabana, que se encontra iluminada e aquecida por uma fogueira. Ali, realizam os cantos e danças que foram transmitidos pelos *Veinkupri Hã*.

Nesse momento, crianças e adultos entoam a mesma canção e realizam os mesmos passos, tendo no meio do círculo a fogueira e o tronco central. Se antes parecia haver uma distinção entre adultos e crianças, agora, todos produzem o mesmo som e o mesmo movimento, independentemente da idade que cada um possui.

Certa vez, no contexto do ‘ensaio’ individual dos cantos *Kaingang*, uma criança apresentou dificuldade nessa tarefa e, por isso, começou a chorar. Depois de incentivada a ultrapassar esse obstáculo, um dos adultos pede para todos olharem diretamente para a fogueira e diz, aproximadamente, o seguinte: ‘os *Kaingang* são como fogo que não se apaga. Alimentado de maneira adequado, ele fica cada vez mais forte e intenso’. Na sequência, agita seu

chocalho e inicia novamente o canto e a dança, sendo acompanhado por todos.

Sendo assim, o canto entrecortado por lágrimas somente pode ser `corrigido` com a ajuda de todos os membros do Grupo de Cultura *Kaingang*, alimentados, adornados, cantantes e dançantes como os *Veinkupri Hã*.

DISCUSSÃO

A investigação foi iniciada com a escuta dos cantos *Kaingang*, que são transmitidos de geração em geração. Na seqüência, percebeu-se que os cantos possibilitam uma via de comunicação entre os integrantes do Grupo de Cultura *Kaingang* e os *Kaingang* antigos, ou melhor, os *Veinkupri Hã*. Viu-se que, os cantos são ensinados e entoados no 'canto' dos *Veinkupri Hã*, isto é, na cabana localizada próxima à residência da coordenadora do Grupo de Cultura *Kaingang*.

Entretanto, a via de comunicação com os *Veinkupri Hã* não se restringe aos cantos, já que também pode ocorrer por arrepios e sensação de quentura ou aquecimento no corpo. Estes são elementos ou fatores que levam a notar a presença ou aproximação de um guerreiro (*Veinkupri Hã*) a algum dos membros do Grupo de Cultura *Kaingang*.

Devido a essa aproximação, a fronteira entre vivos e mortos, ou entre integrantes do Grupo de Cultura *Kaingang* e os *Veinkupri Hã* parece ficar cada vez menor, já que a atuação deles promove sensações corporais nos remanescentes. Dissipam-se, assim, as fronteiras entre o remanescente e o antepassado, entre o tempo atual e o tempo dos antigos.

É pela ingestão de comidas e bebidas que os *Veinkupri Hã* comem e bebem que o preparo ou fortalecimento do corpo da criança acontece. Dessa maneira, ela pode ser capaz de cantar e dançar como e com os *Veinkupri Hã*. Trata-se, portanto, de um preparo para capacitá-los para ser guerreiros, tal como os *Veinkupri Hã*.

Na busca pela etnoteoría que embasa o ensino do agir, conforme os *Veinkupri Hã*, para as crianças do Grupo de Cultura *Kaingang*, a pesquisadora em campo deparou-se com a impossibilidade de estar entre os colaboradores

ocupando um lugar de observador exterior. Naquele contexto, ela apenas poderia ser considerada como uma *Kaingang* ou uma *Não-Kaingang*, ou seja, como pertencente ou não pertencente ao Grupo de Cultura *Kaingang*. Em termos psicanalíticos, é na transferência ou no lugar em que o Outro a situa que a pesquisadora pode escutá-lo.

O ensino da cultura se aprimora consoante o aumento da força ou da capacidade da criança em demonstrar a presença de um guerreiro. Trata-se, inevitavelmente, de aprender com o *Veinkupri Hã* a ser como os *Veinkupri Hã*. A continuidade entre remanescentes *Kaingang* e seus antepassados tem acontecido no corpo, em ato. Nesse sentido, o Grupo de Cultura *Kaingang* não mantém lembranças dos *Veinkupri Hã*, isto é, não preserva a representação destes através da diferenciação entre quem eles eram e como agiam e quem hoje são seus descendentes. Não se trata, assim, de contar ou narrar sobre os *Veinkupri Hã*, mas de cantar, sentir, comer e beber como os *Veinkupri Hã*, para, finalmente, mostrar o guerreiro que há em cada um de seus integrantes. Nesse sentido, o Grupo de Cultura *Kaingang* ensina as crianças a se atentarem à atuação dos *Veinkupri Hã* nos dias atuais e em si mesmos.

Considere-se agora a justificativa da coordenadora do grupo quanto ao privilegiar um ensino baseado no agir dos *Veinkupri Hã*. Segundo ela, é apenas através desse ensino que as crianças e os remanescentes *Kaingang* não perdem a sua história, e, conseqüentemente, não perdem a sua terra.

Os *Veinkupri Hã* são, ao mesmo tempo, espírito do morto, história e terra. Portanto, atuam no corpo do integrante do Grupo de Cultura *Kaingang*, restituindo neste a sua história e a sua terra. Como já pontuado, a história e terra foram retiradas dos *Kaingang*: a colonização provocou a morte física de seus antepassados e perdas culturais, já que pela morte das pessoas se desarranjou a organização social *Kaingang* e pela perda do território também se desarranjou toda uma forma de viver. No entanto, são os *Veinkupri Hã* que fortalecem e ajudam a retomar uma história própria e recuperar uma terra para os seus descendentes.

Embora já tenha sido pontuado que a escola é um modelo exógeno de educação, isto é, um modelo não condizente com os modos indígenas de

transmissão de saber, não se tem salientado o quanto os mais velhos ocupam um lugar primordial na transmissão dos saberes *Kaingang*.

Infelizmente, há atualmente poucas pessoas que possam estar cumprindo essa função da transmissão da cultura *Kaingang*. Ademais, os que hoje são anciãos conviveram em sua infância, relativamente, com uma pequena quantidade de indígenas mais velhos, já que muitos foram mortos ou morreram devido a doenças.

Mostrou-se anteriormente o quanto a Festa do *kikikoi* ou culto aos mortos possibilitava a transmissão dos elementos principais da cultura *Kaingang*. No entanto, os anciãos atuais não tiveram a oportunidade de participar e realizar esta cerimônia. Sabem a respeito dela porque alguns *Kaingang* narraram (sobretudo nos momentos em que estavam todos reunidos ao redor do fogo e se alimentando) como elas aconteciam, o que faziam e como se sentiam.

Sendo assim, quem consulta os velhos atuais escuta narrativas acerca desse passado, que foram transmitidas pelos familiares desses idosos, e, então, as transmite para as crianças. Ou seja, gradativamente, de geração em geração, tem ocorrido um distanciamento entre o que se ensina sobre a cultura *Kaingang* e como se ensina. Transmite-se a lembrança de que os antigos *Kaingang* se pintavam e cantavam, mas a festa do *kikikoi* permanece não sendo realizada, tampouco os encontros noturnos ao redor da fogueira (em que todos se alimentavam não apenas de alimentos, mas de histórias sobre o passado *Kaingang*). Consequentemente, talvez, as crianças que escutam tais narrativas não consigam se identificar com os antigos. Podem, com isso, concluir que seus antepassados agiam e tinham uma cultura que hoje eles não têm mais e, portanto, se estabelece uma educação que em vez de promover o ensino da cultura *Kaingang* acaba por ‘matá-la’.

Em suma, esta forma de ensino da cultura *Kaingang* em vez de proporcionar um reconhecimento ou fortalecimento da identidade indígena, promove a confirmação de que hoje não há quem possa ou consiga ser *Kaingang* como podiam ser os antepassados.

De certa forma, transforma-se o ensino da cultura *Kaingang* em uma representação de acontecimentos ao longo do tempo, fragmentos da cultura

Kaingang que antes eram essenciais e que hoje, aparentemente, parecem não ter sentido, nem função para os jovens, a não ser, o caráter informacional da existência deles.

O ensino escolar da cultura *Kaingang* corre o risco de transformar a dança, cantos, e artefatos realizados pelos antepassados em representações do passado, ou seja, imagens do passado. Imagens do passado que não implicam o jovem quanto à sua filiação a um passado que ainda hoje vive e se faz presente nele.

O Grupo de Cultura *Kaingang* e o seu ensino baseado no agir dos *Veinkupri Hã* têm sido acusados de ‘macumbeiros’, já que estabelecem uma comunicação com os espíritos dos mortos, como preconizam os cultos afro-brasileiros. A repulsa ou intolerância quanto a tal método de ensino pode ocorrer não apenas por alguma semelhança com cultos afro-brasileiros, mas pela indevida aproximação com os espíritos dos mortos, já que estes, para muitos povos indígenas, são tidos como inimigos, sendo que rituais ou atividades precisam ser feitas para delimitar as fronteiras entre os vivos e os mortos.

Como já mencionado, Veiga (2000) relata o impedimento, entre os *Kaingang*, da consubstanciação entre vivos e mortos. Para este povo indígena, a relação com o *kupring* do morto é perigosa, sobretudo pelo fato de que eles sempre tentam capturar ou levar os vivos para viver com ele na aldeia dos mortos. Nesse âmbito, há uma grande preocupação com as crianças, pois são consideradas mais vulneráveis frente à aproximação do espírito do morto.

No entanto, talvez o principal medo ou fronteira atual mais perigosa dos membros do Grupo de Cultura *Kaingang* esteja entre eles e a ‘voz do branco’. Não é mais o *kupring* (morto) quem principalmente captura ou leva os vivos para viver com ele na aldeia dos mortos, principalmente as crianças. São os brancos, seus métodos de ensino e a escola que podem acarretar a morte da alma indígena responsável pelo futuro da voz *Kaingang*.

Muda-se de inimigo, mas as fronteiras entre ele e o Grupo de Cultura *Kaingang* ainda são bem definidas. Com elas, há uma oposição deliberada a todas as formas que minimizam ou renegam os *Kaingang* a uma mera representação, pior, a uma representação do passado. Portanto, há um

afastamento de tudo que envolve o sufocar a voz *Kaingang*. Ainda, formam-se guerreiros *Kaingang* atuais, para combater aqueles que teimam em matá-los.

O inimigo que o Grupo de Cultura *Kaingang* combate é a voz do branco, em suas várias vertentes – escola, história, professor indígena – não estaria, pois, este grupo exercendo ainda uma atividade xamânica, já que estão em combate e negociação com a voz do branco, e, ao mesmo tempo, afirmando que não há ensino indígena se ele não abarcar o que talvez possa ser considerado, grosso modo, como ‘espiritualidade’ indígena?

Isto é, o apelo por um ensino desfocado do âmbito cognitivo não é, justamente, para preservar o lugar de uma espiritualidade *Kaingang*? Seguindo essa perspectiva, inicia-se um debate complexo, porém necessário: as políticas públicas educacionais estão atendendo ou contemplando a espiritualidade indígena?

Sabe-se que, o Estado brasileiro é laico e, portanto, se desvincula de qualquer promoção ou transmissão de valores religiosos. No entanto, ao permitir pela educação diferenciada o ensino da cultura indígena, ele possibilita que tudo o que tange a organização social indígena esteja na escola e seja transmitido aos alunos. Nesse ponto, não há como deixar de fora da escola o que os indígenas consideram como espiritualidade ou o termo que eles escolham dar a esses tipos de fenômenos.

Em suma, o principal ensino que o Grupo de Cultura *Kaingang* promove é o *Veinkupri Hã*. Estes são imprescindíveis para, não apenas o desenvolvimento infantil, mas para todos os membros do Grupo de Cultura *Kaingang*. E também nos convidam a repensar as políticas públicas, bem como o ensino nas escolas indígenas e o ensino nas escolas de modo geral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As políticas públicas, sobretudo as que se destinam à educação escolar indígena, têm sido essenciais na busca pelo reconhecimento da diversidade e valorização dos povos indígenas. A educação diferenciada é um dos pilares centrais e norteadores das atuais práticas educacionais indígenas,

principalmente por garantir não apenas o ensino básico, mas também o ensino da cultura dos povos indígenas.

Entretanto, há de se convir que a escola usurpa o ensino da cultura que, em última instância, seria função dos *kofás* (anciãos) da comunidade em questão. Todavia, o histórico da violenta colonização dos povos indígenas e as várias políticas públicas destinadas a eles que visavam assimilá-los, em vez de reconhecer sua diversidade cultural, particularmente as educacionais, que também serviram a metas assimilacionistas, recai e provoca impacto também nos anciãos das comunidades indígenas. Estes ainda são os detentores dos saberes culturais, porém, o alcance da transmissão destes, na maioria das vezes, é o contar narrativas a respeito de seus ascendentes, visto que as cerimônias, rituais ou reuniões que abarcam todos os moradores de um Território Indígena são escassas e, por isso, não conseguem ser o meio fomentador da transmissão dos saberes pelos mais velhos.

Assim, desafios se colocam: quem pode transmitir a cultura indígena? Como ela pode ser transmitida? O Grupo de Cultura *Kaingang* responde a esses desafios através dos *Veinkupri Hã*. Assume que o ensino da cultura indígena não pode priorizar a esfera cognitiva ou representacional. Ela precisa contemplar a totalidade do corpo. Nesse âmbito, reconhece a existência de um agir e atividades que não dependem do controle ou vontade do indivíduo, mas que se transmitem devido aos *Veinkupri Hã*.

Tal ensino, portanto, estimula um meio para que a criança fortaleça seu corpo e assim possa agir com os *Veinkupri Hã*. Os adultos e crianças se fortalecem e agem conjuntamente aos *Veinkupri Hã*. Cada um aprende os cantos, danças, o fabricar artefatos, mas de modo coletivo, sendo este também composto pelo *Veinkupri Hã*, que sustenta as práticas de ensino e a formação do Grupo.

As crianças são preparadas, pelos cantos, principalmente a veicular a voz dos *Veinkupri Hã*. Em última instância, os *Veinkupri Hã* são os professores, os detentores dos saberes *Kaingang*.

O Grupo de Cultura *Kaingang* permanece delegando aos *kofás* a função da transmissão da cultura. Na falta destes, o seu papel passa a ser cumprido pelos *Veinkupri Hã*. Nesse ponto, destaca-se a possível existência de uma

quebra tradicional, já que entre vivos e mortos, fronteiras e distâncias deveriam ser preservadas. Contudo, para combater a voz do branco ou a captura da alma indígena por estes, foi necessário exercer um ensino que permaneça fortalecendo o corpo infantil e que faça agir nele a alma indígena. Pois sem a alma indígena não há história, tampouco terra. Ou seja, não há mais *Kaingang*, somente descendentes de *Kaingang* subjugados por um passado de morte física e cultural e pelo destino de não ser quem são.

Transforma-se a tradição, para assim, poder continuá-la. Esta foi a escolha feita pelo Grupo de Cultura *Kaingang*, mediante uma espiritualidade não dissociada das atividades pedagógicas.

Devido a isso, pode-se perceber que o Grupo de Cultura *Kaingang* não cumpre apenas o papel de ensinar aqueles que são seus membros ou integrantes. Ele também convida os pedagogos a se atentarem para modelos pedagógicos atinentes à totalidade do corpo. Concomitantemente, ele também provoca essas reflexões nos professores indígenas que atuam na educação diferenciada.

Ademais, no nível da sociedade brasileira, das políticas públicas e da educação de modo geral, o Grupo de Cultura *Kaingang* nos ensina que não é possível haver multiculturalismo ou uma escola intercultural, ou seja, uma escola que tenha o objetivo de fomentar nos alunos o apreço pela construção de uma sociedade que legitima as diferenças culturais, em vez de exterminá-las, se não for percebido que, naquilo que se chama cultura há também um âmbito espiritual que não se desvincula do educacional. Não há como transmitir a língua, a pintura corporal, os cantos, dissociando-os dos valores, inclusive espirituais, intrínsecos a eles.

Para tanto, estes *Kaingang* recorrem aos seus mortos, e conseguem uma espécie de aliança com eles em prol da preservação da sua identidade. Desta forma, indiretamente, este estudo também traz à luz um jeito *Kaingang* de não deixar os mortos morrerem e de não deixar passar a sua morte “em branco”.

No velho mundo uma série de genocídios são rememorados e permanecem como um alerta e uma inscrição definitiva na memória da

humanidade. Porque não fazer o mesmo no novo continente e porque não com base em apoio e tecnologia educacional nativa?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAIRRÃO, J. F. M. H. **O impossível sujeito**: implicações da irreducibilidade do inconsciente. Rosari, 2003.

BAIRRÃO, J. F. M. H. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. **Estudos de Psicologia**, v.10, n.3, p. 441-446, 2005.

BAIRRÃO, J. F. M. H. Tulipa: subsídios para uma etnopsicanálise da possessão. **Olhar (UFSCar)**, v. 10-11, p. 53-68, 2008.

BAIRRÃO, J. F. H. M. **A Eloquência do Morto: inclusão e senciência na umbanda**. Tese (Livre-docência) – Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2012.

BAIRRÃO, J. F. M. H. Etnografar com Psicanálise. Psicologia de um ponto de vista empírico. **Culture-Kairós: Reveu d'antropologie des pratiques corporelles et des arts vivants**, v. 5, 2015.

BALDUS, H. **Ensaio de etnologia brasileira**, São Paulo, Editora Nacional, Biblioteca Pedagógica Brasileira, 1937.

BARBOSA, P. F. Educação e política indigenista. **Aberto**, Brasília, v. 3, n. 21, p. 1-11, 1984.

BARROS, M. C. D. M. Educação bilíngue, linguística e missionários. **Aberto**, Brasília, v. 14, n.63, p.18-37, 1994.

HORTA BARBOSA, L. B. **A pacificação dos Caingangos paulistas**. Rio de Janeiro, 1912.

COHN, C. Educação escolar indígena: para uma discussão de cultura, criança e cidadania ativa. **Perspectiva**, v. 23, n. 2, p.485-515, 2005.

LADEIRA, M. E. Desafios de uma política para a educação escolar indígena. **Revista de Estudos e Pesquisas**, v. 1, n. 2, p.141-155, 2004.

LOURENÇO, M. S. Existem Grupos Sociais no Oeste Paulista?. In: **Povos Indígenas em São Paulo**: novos olhares. São Carlos: EdUFSCar, 2016.

LUTZ, C. Ethnopsychology compared to what? Explaining behavior and consciousness among the Ifaluk. Em: WHITE, G. M. (Ed.); KIRKPATRICK, J.

(Ed.). **Person, self and experience**: exploring Pacific Ethnopsychologies. California: The University of California Press, p. 35-79, 1985.

NIMUENDAJU, CURT. **Etnografia e indigenismo**: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. In: GONÇALVES, M. A (Org.). Campinas: Ed. da Unicamp, 1993.

RODRIGUES, A. D. I. **Línguas brasileiras**: para o conhecimento das línguas indígenas, v. 11, Edições Loyola, 1994.

RODRIGUES, R. A. **Os caçadores-ceramistas do sertão paulista**: um estudo etnoarqueológico da ocupação Kaingang no vale do rio Feio/Aguapeí. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 2007.

VEIGA, J. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang**. Tese de Doutorado – Unicamp, 2000.

VEIGA, J. **Aspectos Fundamentais da Cultura Kaingang**. Curt Nimuendajú, Campinas –SP, 2006.

Recebido em: 02/06/2017

Aprovado em: 10/07/2017

