



PROFHISTÓRIA

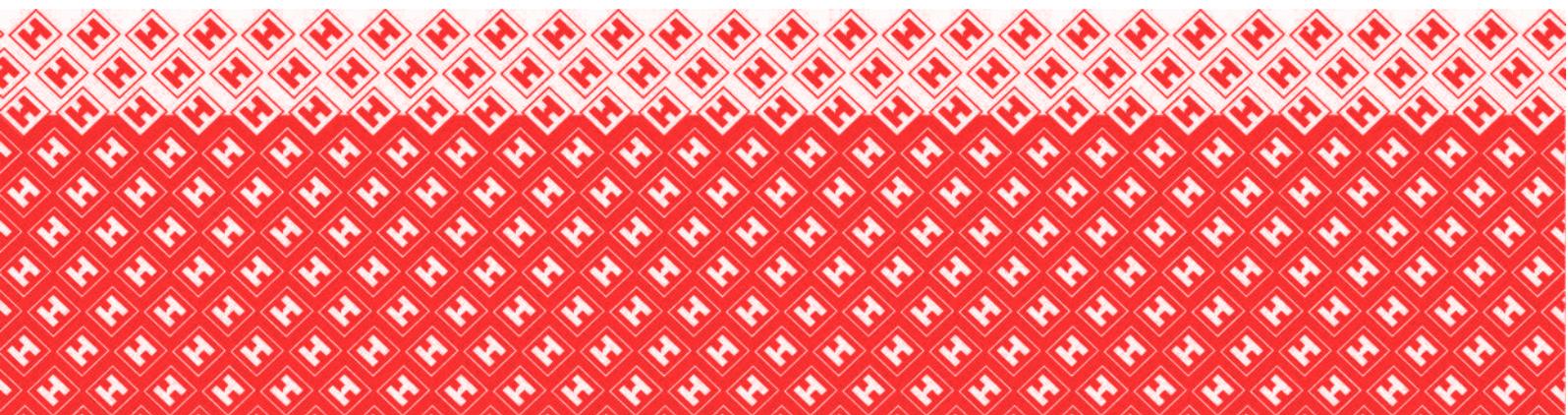
MESTRADO PROFISSIONAL
EM ENSINO DE HISTÓRIA

FÁBIO DOS SANTOS DORNELES

**OS PRIMEIROS HABITANTES DA
SERRA GAÚCHA:
OS POVOS KAINGANGS**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA

Junho / 2025



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
MESTRADO PROFISSIONAL EM ENSINO DE HISTÓRIA EM REDE
NACIONAL - PROFHISTÓRIA

Fábio dos Santos Dorneles

OS PRIMEIROS HABITANTES DA SERRA GAÚCHA:
Os Povos Kaingang

Santa Maria, RS

2025

Fábio dos Santos Dorneles

OS PRIMEIROS HABITANTES DA SERRA GAÚCHA:

Os Povos Kaingang

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Profissional em Ensino de História - Universidade Federal de Santa Maria requisito para a obtenção do título de Mestre em Ensino de História.

Orientador: Prof. Dr Guilherme Galhegos Felipe

Santa Maria, RS
2025

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Dos Santos Dorneles, Fábio
Os Primeiros Habitantes da Serra Gaúcha: Os Povos
Kaingang / Fábio Dos Santos Dorneles.- 2025.
159 p.; 30 cm

Orientador: Guilherme Galhegos Felipe
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em História em Rede Nacional, RS, 2025

1. O Ensino de História no Brasil e a questão indígena
2. Os primeiros habitantes da Serra Gaúcha 3. Do Contato
com os europeus aos dias atuais 4. O processo de
aldeamento e o contato com os imigrantes alemães e
italianos 5. Os desafios do século XX e a resistência
kaingang I. Galhegos Felipe, Guilherme II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, FÁBIO DOS SANTOS DORNELES, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Dissertação) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Fábio dos Santos Dorneles

OS PRIMEIROS HABITANTES DA SERRA GAÚCHA:
Os Povos Kaingang

Dissertação apresentada ao Curso de
Mestrado Profissional em Ensino de
História - Universidade Federal de Santa
Maria requisito para a obtenção do título
de Mestre em Ensino de História.

Aprovado em 01 de julho e 2025

Prof. Drº Guilherme Galhegos Felipe - UFSM
(Presidente - Orientador)

Prof. Drº José Iran Ribeiro - UFSM
(Avaliador interno)

Prof. Drº João Heitor (Avaliador externo)

Santa Maria, RS

2025

AGRADECIMENTOS

A conclusão deste trabalho representa não apenas o encerramento de uma etapa acadêmica, mas também a realização de um projeto de vida construído com esforço, persistência e o apoio inestimável de muitas pessoas. Ao longo desta caminhada, foram inúmeros os momentos de incerteza, de superação e de descoberta — tanto acadêmica quanto pessoal — que só puderam ser vivenciados plenamente graças à presença e ao suporte de pessoas e instituições fundamentais. A todas elas, expresso aqui minha mais sincera e profunda gratidão.

Em primeiro lugar, agradeço com especial carinho à minha família, verdadeiro alicerce desta jornada. Ao meu pai, Eldo Dorneles, e à minha mãe, Iveli dos Santos, agradeço pelo amor incondicional, pelos conselhos sábios e pelo exemplo de integridade e dedicação, que sempre me inspiraram a seguir em frente com responsabilidade e coragem. Ao meu irmão, Eldo Dorneles, e à minha irmã, Ariane dos Santos Dorneles, agradeço pela presença constante e pelo incentivo fraterno, que sempre estiveram comigo nos momentos decisivos. À minha namorada, Brenda Ribeiro, agradeço por ter sido uma companheira incansável ao longo desta caminhada, oferecendo apoio emocional, compreensão e palavras de encorajamento quando mais precisei. Agradeço também à minha prima Júlia Somensi, que gentilmente se dispôs a ler este trabalho com atenção e cuidado, contribuindo com sugestões, correções e observações valiosas. Sua colaboração foi essencial para o aprimoramento da redação e da clareza textual, refletindo um compromisso generoso com a qualidade deste estudo. O apoio afetivo, financeiro, pedagógico e moral de cada um de vocês foi absolutamente fundamental para que este trabalho se tornasse realidade.

Ao meu orientador, professor Dr. Guilherme Galhegos Felipe, dedico uma menção de profundo reconhecimento. Sua orientação firme e ao mesmo tempo generosa foi crucial para o amadurecimento intelectual e metodológico desta pesquisa. Agradeço pelas leituras atentas, pelas observações pertinentes, pela escuta sempre aberta ao diálogo e pela paciência durante todo o processo de escrita e revisão. Mais do que um orientador, foi um verdadeiro mestre, cuja postura ética e comprometida com o ensino e a pesquisa servirá para mim como referência duradoura.

Aos professores e colegas do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História – ProfHistória, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), expresso minha sincera gratidão. Em especial, agradeço à professora Dra. Leonice Alves Pereira Mourad, cujas aulas foram profundamente inspiradoras e enriquecedoras. Sua abordagem crítica e sensível contribuiu significativamente para ampliar minha compreensão sobre o ensino de História e me proporcionou reflexões valiosas que levarei para toda a vida docente. Aos colegas de turma, agradeço pelas trocas enriquecedoras, pelas discussões produtivas e pela partilha de experiências que tornaram este percurso mais leve, coletivo e inspirador. Estendo meu agradecimento à banca examinadora, composta pelo Dr. João Heitor Silva Macedo, que gentilmente me indicou uma lista de leituras fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa, e ao Dr. José Iran Ribeiro, cujas contribuições foram decisivas ao oferecer direcionamentos importantes tanto para a pesquisa quanto para a elaboração do produto.

De modo especial, rendo meus agradecimentos aos autores e autoras cujas obras sustentaram teoricamente este trabalho. Seus textos não apenas fundamentaram minhas análises, como também abriram caminhos para novas reflexões, ampliando minha compreensão sobre os temas abordados. Reconheço o valor inestimável de suas produções e a importância do compromisso intelectual de cada um(a) na construção de um saber mais plural, crítico e sensível às realidades históricas e sociais.

À Universidade Federal de Santa Maria UFSM, deixo registrada minha gratidão por ter proporcionado a infraestrutura acadêmica e institucional necessária para a realização desta pesquisa. Agradeço pelo compromisso com a educação pública, gratuita e de qualidade, que possibilita a formação de professores pesquisadores capazes de intervir de forma transformadora na realidade educacional brasileira.

Por fim, estendo meu agradecimento a todas e todos que, de alguma maneira, fizeram parte deste processo. A cada leitura compartilhada, a cada conversa informal, a cada palavra de incentivo, a cada gesto de solidariedade, deixo aqui o meu mais sincero reconhecimento. Este trabalho é também fruto de todas essas presenças que, mesmo quando silenciosas, foram decisivas para a sua concretização.

RESUMO

OS PRIMEIROS HABITANTES DA SERRA GAÚCHA: Os Povos Kaingang

AUTOR: Fábio dos Santos Dorneles
ORIENTADOR: Prof. Drº Guilherme Galhegos Felipe

A presente dissertação tem como objetivo resgatar a história dos povos indígenas da Serra Gaúcha, com ênfase nos Kaingang, visando a produção de uma cartilha de atividades didáticas para o ensino fundamental. A pesquisa parte da constatação de que as narrativas escolares sobre a colonização da região frequentemente silenciam a presença indígena, priorizando a imigração europeia como eixo estruturante da identidade local. Por meio de uma revisão bibliográfica narrativa, o trabalho aborda o apagamento histórico, a resistência dos Kaingang, suas formas de organização social, espiritualidade e relação com o território. A cartilha busca oferecer uma abordagem crítica e interdisciplinar, em consonância com as diretrizes da BNCC e a Lei nº 11.645/2008, que estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura indígena nas escolas. Com base em fontes confiáveis, a proposta pedagógica valoriza o protagonismo indígena e promove reflexões que contribuem para o enfrentamento de estereótipos e preconceitos ainda presentes no cotidiano escolar. A pesquisa reafirma o papel da educação na valorização da diversidade cultural e na construção de uma memória social mais plural, contribuindo para práticas docentes comprometidas com a justiça histórica, a inclusão e a formação cidadã.

Palavras-chave: Povos indígenas; Kaingang; Ensino de História; Educação escolar indígena; Serra Gaúcha.

ABSTRACT

THE FIRST INHABITANTS OF THE SERRA GAÚCHA: The Kaingang People

AUTHOR: Fábio dos Santos Dorneles
ADVISOR: Prof. Drº Guilherme Galhegos Felipe

This dissertation investigates the history of the Indigenous peoples of the Serra Gaúcha region, with a focus on the Kaingang, aiming to produce an educational activity booklet for elementary education. The research starts from the observation that school narratives about the colonization of the region often silence the presence of Indigenous peoples, prioritizing European immigration as the main element in shaping local identity. Through a narrative literature review, the study addresses historical erasure, Kaingang resistance, their social organization, spirituality, and relationship with the land. The booklet offers a critical and interdisciplinary approach, in line with the guidelines of the BNCC and Law No. 11.645/2008, which mandates the teaching of Indigenous history and culture in schools. Based on reliable sources, the pedagogical proposal highlights Indigenous protagonism and encourages reflection to combat stereotypes and prejudice still present in the school environment. The study reaffirms the role of education in valuing cultural diversity and building a more plural social memory, contributing to teaching practices committed to historical justice, inclusion, and civic education.

Keywords: Indigenous peoples; Kaingang; History teaching; Indigenous school education; Serra Gaúcha

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Mapa da localização com evidências de contato entre as tradições Tupi-guarani, Taquara e Vieira no Rio Grande do Sul.

Fonte: ROGGE, Jairo Henrique. Fenômenos de Fronteira: Um Estudo das Situações de Contato entre os Portadores das Tradições Cerâmicas Pré-Históricas no Rio Grande do Sul. 2004. 2 v. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2004, p. 115.....34

Figura 2- Mapa das direções hipotéticas de expansão das tradições Tupiguarani, Taquara e Vieira no Rio Grande do Sul.

Fonte: ROGGE, Jairo Henrique. Fenômenos de Fronteira: Um Estudo das Situações de Contato entre os Portadores das Tradições Cerâmicas Pré-Históricas no Rio Grande do Sul. 2004. 2 v. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2004, p. 117.....35

Figura 3- Mapa da posição das fases da tradição Taquara: 1. Guatambu; 2. Taquara; 3. Caí; 4. Erveiras; 5. Guabiju; 6. Xaxim; 7 Taquaruçu; 8. Giruá

Fonte: SCHMITZ, Pedro Ignacio. *Pré-História do Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas/Unisinos, 2006, p. 91.....36

Figura 4- Mapa da localização das tribos Kaingang, dos pontos de atrito com a população nacional e dos pontos nos quais foram aldeados.

Fonte: SCHMITZ, Pedro Ignacio. *Pré-História do Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas/Unisinos, 2006, p. 146.....84

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
2. O ENSINO DE HISTÓRIA NO BRASIL E A QUESTÃO INDÍGENA	16
2.1 A COMPANHIA DE JESUS E O ENSINO DE HISTÓRIA NO PERÍODO COLONIAL	16
2.2 O ENSINO DE HISTÓRIA NO PERÍODO IMPERIAL E A FORMAÇÃO DO IHGB	20
2.3 O ENSINO DE HISTÓRIA DURANTE O PERÍODO REPUBLICANO	22
2.4 A CONSTITUIÇÃO DE 1988, LDB DE 1996 E O RECONHECIMENTO DAS CONTRIBUIÇÕES INDÍGENAS	27
3. Os PRIMEIROS HABITANTES DA SERRA GAÚCHA	32
3.1 A ECONOMIA E A ORGANIZAÇÃO TERRITORIAL DOS POVOS KAINGANG	38
3.2 A ORGANIZAÇÃO DAS ALDEIAS, A ESTRUTURA SOCIAL E AS CONSTRUÇÕES SUBTERRÂNEAS	45
3.3 COSMOVISÃO, RITUAIS E RELIGIOSIDADE KAINGANG	52
4. DO CONTATO COM OS EUROPEUS AOS DIAS ATUAIS	64
4.1 O PROCESSO DE ALDEAMENTO E O CONTATO COM OS IMIGRANTES ALEMÃES E ITALIANOS	72
4.2 OS DESAFIOS DO SÉCULO XX E A RESISTÊNCIA KAINGANG	96
4.3 INVISIBILIDADE HISTÓRICA O USO PEJORATIVO DO TERMO BUGRE	111
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
6. REFERÊNCIAS	122
7. DIMENSÃO PROPOSITIVA	124
8. PRODUTO - CARTILHA	126

1. INTRODUÇÃO

Será conduzida uma pesquisa sobre a história dos indígenas que habitavam a Serra Gaúcha, onde a imigração europeia é amplamente lembrada, enquanto pouco se fala sobre os povos originários que habitavam a região. O objetivo desta pesquisa é a produção de uma cartilha de atividades direcionada à sala de aula sobre esses povos que tiveram sua história frequentemente negligenciada nas narrativas históricas regionais.

É imprescindível que os materiais didáticos direcionem seu conteúdo aos indígenas quando a história da Serra Gaúcha for abordada ao longo de seus capítulos. A importância desse olhar mais atento se deve ao fato da presença dos povos indígenas muito antes da colonização. A forma como foram obrigados a se deslocar para dar espaço aos europeus foi uma grande mazela aos nativos, e a maneira como foram expropriados de suas habitações causou um grande impacto na forma de vida das comunidades originárias.

Os povos indígenas que habitavam as regiões serranas do estado do Rio Grande do Sul, historicamente, sofreram uma proposital invisibilidade que está diretamente ligada à forma violenta de expropriação de suas terras durante toda a colonização portuguesa e posteriormente. Esse processo fez desaparecer uma série de tradições culturais, modos de vida e organizações sociais originais. O ensino da História em sala de aula deve também ser direcionado aos povos originários, para assim desenvolver o senso crítico dos educandos e conduzi-los a uma reflexão acerca de como esses povos foram tratados pelos órgãos governamentais, e o quanto eles foram prejudicados por tais atitudes, porque tudo isso reflete em sua situação atual.

A problemática que guiou a escolha desta pesquisa foi pensar em como podemos mudar a visão excludente na historiografia do estado do Rio Grande do Sul. Também foi guiada pela reflexão de como os povos ameríndios, em um contexto muito precário, conseguiram resistir à exclusão de sua cultura praticada pelos aparatos governamentais, às injustiças causadas pela expropriação de terras e pela utilização da mão-de-obra indígena, o que contribuiu para a situação periférica na qual muitos vivem hoje.

É preciso ter em mente que os indígenas viveram uma relação de força com os Estados modernos ibéricos que buscavam impor-lhes seu modelo de governo, desde o século XVI. A educação escolar destinada às comunidades indígenas foi orientada pela catequese, pela civilização e pela assimilação forçada dos indígenas à sociedade nacional. Como afirma Luís Grupioni (2001), esse tipo de educação tinha como objetivo apagar as diferenças entre colonos e os indígenas. Tratava-se de um processo “civilizatório” em que se buscavam elementos de diferenciação que se baseavam, sobretudo, na inferiorização dos povos indígenas e na exaltação de suas instituições.

Com isso, as diferenças políticas e sociais foram ignoradas, ocorrendo a exclusão social dos indígenas pelas sociedades hierarquizadas pelos colonos europeus. Até hoje, este tipo de inferiorização atua em nosso senso comum, inviabilizando qualquer vínculo identitário de nossa parte com os indígenas e seus descendentes.

A exclusão dos indígenas das narrativas oficiais, especialmente no contexto da imigração europeia na Serra Gaúcha, como destacam Soraia Dornelles (2021), contribuiu para consolidar uma memória histórica seletiva e excludente, marcada pela valorização da “civilização europeia” em detrimento das sociedades originárias. Como afirma a autora Soraia (2021, p. 88), “a invisibilização dos povos indígenas na história regional é uma construção ideológica que visa reforçar o protagonismo europeu e silenciar os conflitos decorrentes da colonização”. Nesse sentido, pensar o ensino de história de forma crítica e inclusiva é fundamental para desnaturalizar essas narrativas e reconstruir uma memória social mais plural.

De acordo com Pedro Ignacio Schmitz (2006), os povos Kaingang ocupavam a região da Serra Gaúcha antes mesmo da chegada dos colonizadores, organizando-se em complexas redes territoriais, com práticas econômicas sustentáveis e sistemas sociais bem definidos. Essa presença milenar é constantemente ignorada quando a história local começa a ser contada apenas a partir da chegada dos imigrantes alemães e italianos no século XIX. Para o autor, “as construções subterrâneas, a engenharia indígena e os traços da cosmovisão Kaingang demonstram o alto grau de sofisticação dessas sociedades, contrariando a ideia de ‘atraso’ associada aos indígenas” (SCHMITZ, 2006, p. 45).

Da mesma forma, Danilo Braga (2015) observa que o apagamento da história indígena nos currículos escolares contribui para a perpetuação de estereótipos e

preconceitos que ainda hoje afetam o reconhecimento dos direitos desses povos. Ensinar a história indígena não é apenas uma reparação histórica, mas uma necessidade para a formação de cidadãos conscientes e críticos. Essa perspectiva também é compartilhada por Juracilda Veiga (2000), que defende uma revisão da forma como o passado indígena é tratado nos livros didáticos, propondo que os estudantes tenham acesso a uma visão mais abrangente e humanizada dessas populações.

Portanto, esta pesquisa se justifica não apenas pela urgência de preencher lacunas historiográficas, mas também pelo compromisso com uma educação democrática e plural, em conformidade com a Constituição Federal de 1988, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/1996) e, sobretudo, com a Lei nº 11.645/2008, que torna obrigatória a inserção da temática da história e cultura indígena e afro-brasileira em todos os níveis da educação básica. Essa legislação representa um marco legal importante na luta pelo reconhecimento da diversidade étnico-cultural brasileira e constitui um passo essencial para assegurar que os currículos escolares reflitam de forma mais justa a pluralidade da sociedade.

A cartilha de atividades elaborada nesta pesquisa tem como principal objetivo valorizar os povos indígenas da Serra Gaúcha, com foco especial nos Kaingang. A partir de um texto cuidadosamente desenvolvido, que apresenta a história, cultura, mitos, organização social e a luta desses povos, a cartilha busca promover o reconhecimento da presença indígena na região muito antes da chegada dos colonizadores europeus. Ela enfatiza não apenas os aspectos históricos, mas também a resistência e a importância dos Kaingang nos dias atuais, incentivando o respeito à diversidade cultural e à valorização dos saberes indígenas.

Para a elaboração da cartilha, foram utilizadas fontes confiáveis e atualizadas, garantindo que o conteúdo seja preciso e acessível para os estudantes. O texto base foi adaptado para facilitar a compreensão dos alunos do 6º e 7º ano do ensino fundamental, com uma linguagem clara, exemplos práticos e atividades variadas que estimulam o pensamento crítico e a reflexão. As atividades incluem perguntas de verdadeiro ou falso, interpretação de texto, além de dinâmicas que envolvem caça-palavras e associação de conceitos, tornando o aprendizado mais dinâmico e atraente para os jovens estudantes.

A cartilha foi pensada para ser um recurso didático flexível, que pode ser utilizado tanto no 6º quanto no 7º ano, conforme a decisão e o planejamento do

professor. Ela pode ser aplicada em aulas de história, ciências sociais ou estudos culturais, contribuindo para uma abordagem interdisciplinar e para a promoção da consciência étnica e ambiental. Além disso, a cartilha incentiva o diálogo sobre a importância da preservação das culturas indígenas e do meio ambiente, fortalecendo o respeito às diferenças e a compreensão do papel fundamental dos povos originários na construção da identidade regional e nacional.

Para essa análise deste trabalho foi utilizado o método de revisão bibliográfica narrativa onde foram analisadas pesquisas, trabalhos acadêmicos, artigos e livros de autores que abordam o tema voltado para o campo da etno-história e da história indígena. O primeiro capítulo trata do Ensino de História e a questão indígena no Brasil e suas trajetórias. Para fazer essa análise, o capítulo foi dividido em quatro partes onde foram observadas as formas com as quais a historiografia tratou os indígenas no período colonial, imperial e republicano e as mudanças significativas que a constituição de 1988 e a LDB de 1996 trouxeram para o reconhecimento dos povos originários como parte importante da história do país ao considerar os indígenas como protagonistas históricos.

Para tratar do ensino jesuíta, foi utilizado o texto *Jesuítas na educação brasileira: dos objetivos e métodos até a sua expulsão* de José Luís Monteiro da Conceição (2017), onde são analisadas as principais contribuições dos jesuítas para a educação no Brasil Colônia, enfocando dois aspectos curriculares: os objetivos e a metodologia de ensino. Além disso, discute as razões que levaram à expulsão dos jesuítas e o interesse do primeiro-ministro português, Marquês de Pombal, em promover essa expulsão. Ainda sobre as ações jesuítas e dos colonos foi utilizado o artigo *Desterritorialização e reterritorialização: A compreensão do território e da mobilidade Mbyá-guarani através das fontes históricas* de Ivori José Garlet e Valéria Soares de Assis (2009). O artigo examina fontes históricas sobre os primeiros contatos interétnicos com os Mbyá-Guarani, reconstituindo as características fundamentais de seu território original e os impactos resultantes desses contatos. Ao mesmo tempo, analisa a mobilidade espacial e os processos de desterritorialização e reterritorialização, oferecendo uma compreensão mais profunda da concepção atual de território desses povos e a obra *História dos Índios no Brasil*, organizada por Manuela Carneiro da Cunha (1992), que é uma coletânea fundamental que explora a rica e diversificada história dos povos indígenas no Brasil. A obra abrange desde os

primeiros contatos interétnicos até os impactos da colonização e a luta contínua dos indígenas por reconhecimento e direitos.

Sobre escravidão indígena e contatos estabelecidos pelos indígenas e colonos foi utilizada a dissertação de mestrado *Escravidão de indígenas nas sierras del Tape (século XVII)* de Clara Martinez Falcão Pereira (2022). O trabalho se concentra em um estudo de caso para revelar as dinâmicas e mecanismos que influenciaram a participação dos indígenas no tráfico, que era conduzido pelos europeus. A dissertação mencionada salienta também as particularidades da exploração do trabalho indígena ao longo do período colonial, explorando como esses sujeitos se inseriram em um sistema de escravidão imposto por poderes externos.

Na questão do ensino de história do Brasil e suas trajetórias foi utilizada a obra de Circe Maria Fernandes Bittencourt (2008), *Ensino de história: fundamentos e métodos*, que aborda os aspectos do ensino e da aprendizagem de História sob a perspectiva dos problemas teóricos que fundamentam o conhecimento escolar. Bittencourt explora como as questões epistemológicas e pedagógicas influenciam a forma como a História é ensinada e aprendida nas escolas, destacando a importância de uma abordagem crítica e reflexiva no ensino dessa disciplina.

No quesito leis e a educação escolar indígenas o *Programa Parâmetros em Ação de Educação Escolar Indígena* organizado por Luís Donisete Benzi Grupioni (2001) aborda questões essenciais sobre a inclusão e valorização das culturas indígenas no contexto educacional brasileiro. O programa enfatiza a importância de uma educação que respeite as especificidades culturais e linguísticas dos povos indígenas, promovendo a construção de currículos que reflitam suas tradições, histórias e conhecimentos.

No segundo capítulo, a abordagem se concentra na história dos povos Kaingang, destacando sua trajetória, resistência e relação com o território. Para essa análise, foram utilizadas obras que exploram a luta dos Kaingang pela terra, sua organização social, cosmologia e a arqueologia dos povos indígenas do sul do Brasil.

Para compreender a longa ocupação dos povos Jê no sul do Brasil, foi utilizada a obra *Paisagens Jê: uma arqueologia sobre povos indígenas do sul do Brasil*, organizada por Rafael Corteletti (2024). Esse estudo arqueológico examina a presença dos povos Kaingang e outros grupos Jê no território sul-brasileiro,

analisando suas paisagens, assentamentos e cultura material. O livro contribui para a compreensão da territorialidade indígena antes e depois do contato com os colonizadores.

Além disso, a pré-história dos Kaingang e suas interações com outros grupos indígenas no Rio Grande do Sul foram analisadas a partir da obra *Pré-História do Rio Grande do Sul*, de Pedro Ignácio Schmitz (2006). O autor discute as evidências arqueológicas sobre os povos que habitaram a região, incluindo os Kaingang, e as transformações que ocorreram com o passar do tempo. Essa perspectiva ajuda a entender as mudanças nos modos de vida dos indígenas e como eles se adaptaram a diferentes contextos ambientais e históricos.

No que diz respeito à cosmologia e às práticas rituais dos Kaingang, foi utilizado o livro *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*, de Juracilda Veiga (2000), que explora a organização social, os mitos e as crenças desse povo. A obra detalha as relações entre os Kaingang e o mundo espiritual, suas práticas cerimoniais e a importância dos rituais para a manutenção de sua identidade cultural. Essa perspectiva reforça a compreensão da espiritualidade Kaingang como um elemento central em sua resistência e na construção de sua visão de mundo.

Para aprofundar a compreensão sobre a espiritualidade indígena, recorreu-se ao estudo de Bruno Ferreira, incluído na coletânea *Saberes e espiritualidades indígenas* (2014), organizada por Cledes Markus, Lori Altmann e Renate Gierus. Esse trabalho investiga as práticas espirituais dos povos indígenas, incluindo os Kaingang, e como essas crenças desempenham um papel essencial na manutenção da identidade cultural e na resistência contra a colonização.

O livro *A História dos Kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: Do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002)*, de Danilo Braga (2015), aborda os conflitos territoriais enfrentados pelos Kaingang ao longo do século XX, enfatizando os processos de expropriação, resistência e reocupação de suas terras. A obra investiga como esses povos enfrentaram políticas estatais de remoção e repressão, reconstruindo suas estratégias de luta e os desafios para a demarcação de territórios tradicionais.

Assim, ao reunir diferentes abordagens — histórica, arqueológica e antropológica — este capítulo busca apresentar uma visão ampla sobre a trajetória dos Kaingang, destacando sua resistência territorial, suas raízes ancestrais e sua cosmologia.

No terceiro capítulo, a análise se concentra no contato entre os Kaingang e a colonização lusa, alemã e italiana, abordando os desafios enfrentados pelos indígenas devido aos aldeamentos e à expropriação de terras, bem como sua luta pelo reconhecimento de seus direitos territoriais. Para essa abordagem, foram utilizadas obras que investigam os impactos da colonização sobre os povos indígenas no Rio Grande do Sul, as políticas de aldeamento e os processos de resistência Kaingang diante da ocupação de seus territórios.

A trajetória dos Kaingang e suas interações com os colonizadores foram analisadas com base na obra “Kaingang: uma história das interações entre nativos e ocidentais durante a conquista e a colonização no sul do Planalto Meridional”, de Aline Ramos Francisco (2013). O estudo evidencia as transformações ocorridas no modo de vida Kaingang devido à chegada dos colonos europeus, abordando tanto os conflitos como as estratégias de adaptação e resistência adotadas por esse povo.

A obra Os Kaingang e a colonização alemã e italiana no Rio Grande do Sul (séculos XIX e XX), de Soraia Sales Dornelles (2021), foi utilizada para examinar a relação dos Kaingang com os colonizadores europeus, destacando o impacto da ocupação territorial sobre suas formas de vida e organização social. O livro aborda o processo de expropriação de terras indígenas em decorrência da expansão das colônias alemãs e italianas, além das políticas governamentais que incentivaram a ocupação das terras tradicionalmente habitadas pelos Kaingang.

Além disso, as questões relacionadas à invisibilidade dos povos indígenas na história oficial e os impactos das políticas de aldeamento foram discutidas com base na tese de doutorado de José Otávio Catafesto de Souza, intitulada “Os fantasmas nas brenhas”: etnografia, invisibilidade e etnicidades das alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul) (1998). O autor investiga como os povos indígenas do sul do Brasil, incluindo os Kaingang, foram marginalizados e invisibilizados no contexto da colonização e da construção do Estado nacional, analisando os processos de resistência que desafiaram essa exclusão.

Dessa forma, ao reunir diferentes perspectivas históricas, antropológicas e sociais, este capítulo busca compreender as múltiplas dimensões do contato entre os Kaingang e os colonizadores luso-brasileiros, alemães e italianos, destacando os desafios enfrentados pelos indígenas e sua luta contínua pelo reconhecimento e recuperação de seus territórios tradicionais.

Diante de todos esses aspectos, a presente pesquisa pretende contribuir para a superação da invisibilidade histórica a que os povos indígenas da Serra Gaúcha foram submetidos. Ao oferecer uma cartilha educativa fundamentada em pesquisas acadêmicas e construída com sensibilidade pedagógica, busca-se promover uma mudança na forma como a história é ensinada nas escolas, abrindo espaço para a valorização dos povos originários enquanto sujeitos históricos. Mais do que resgatar memórias, a proposta é construir uma ferramenta que fortaleça a identidade indígena e que dialogue com os princípios de uma educação plural, crítica e inclusiva.

Assim, esta dissertação reafirma a importância de repensar o ensino da história regional, incorporando a diversidade de experiências e culturas que moldaram o território sul-rio-grandense. Ao reconhecer os Kaingang como protagonistas de sua própria história, amplia-se a compreensão sobre o passado e se lançam bases para uma formação cidadã mais justa e consciente. Esta é, portanto, uma iniciativa que visa não apenas à reparação de silêncios históricos, mas também ao fortalecimento do respeito às diferenças, à valorização dos saberes indígenas e à construção de uma memória coletiva mais completa e democrática.

2. O Ensino de História no Brasil e a questão indígena

A compreensão do passado e a análise das transformações e relações sociais que moldam a sociedade atual dependem fundamentalmente da disciplina de história. Portanto, é imprescindível uma compreensão aprofundada desse segmento para abordar o seu ensino de forma eficaz. Jacques Le Goff (1990), em sua obra "História e Memória", define a História como a narrativa dos seres humanos em sociedade. Ela pode surgir da narrativa de eventos passados observáveis ao longo do tempo ou da tentativa de explicação científica desses eventos por meio de registros documentais. O autor ressalta que a História é a representação das memórias de um povo, porém essas memórias são selecionadas e até mesmo manipuladas pelas classes, grupos e categorias dominantes, que decidem o que deve ser lembrado ou esquecido (LE GOFF, 1990 apud DORNELES, 2024, p.20).

No período colonial, Imperial e republicano, as histórias e perspectivas dos povos indígenas foram frequentemente negligenciadas, distorcidas ou omitidas nas narrativas históricas que serviram como base de ensino, muitas vezes privilegiando as visões eurocêntricas e coloniais. Essa invisibilidade pode ser atribuída a diversos fatores, incluindo o eurocentrismo predominante na historiografia ocidental.

2.1 A Companhia de Jesus e o Ensino de História no Período Colonial

A história do ensino de história no Brasil remonta à ação dos jesuítas no século XVI. Os jesuítas desempenharam um papel significativo na instrução dos povos indígenas e os primeiros colonos, tratando de organizar o sistema educativo, pois eles viam a educação como ferramenta de domínio religioso e difusão da cultura europeia nas terras indígenas (CONCEIÇÃO, 2017).

Durante o período da colonização do Brasil, os povos indígenas enfrentaram uma série de desafios que contribuíram para sua invisibilidade histórica. Os colonizadores europeus, ao chegarem ao continente, muitas vezes buscavam explorar os recursos naturais e estabelecer sistemas de dominação política e econômica, o que resultou em conflitos violentos e na subjugação dos povos indígenas.

Diferente do que se pode supor ao levar em conta tal narrativa, a escravização de indígenas, iniciada no século XVI, atravessou os séculos e coexistiu com a africana durante todo o período colonial. Como uma das instituições econômicas de maior importância para o colonialismo europeu, a escravidão foi responsável pelo desenvolvimento dos principais centros coloniais e de seus impérios, promovendo a desestruturação de sociedades, valendo-se de práticas violentas que se perpetuam até hoje. Reconhecer a coexistência dessas duas formas de escravidão extremamente difundidas amplia a compreensão do que foi o colonialismo europeu, de seu impacto nas sociedades indígenas e africanas e das mazelas herdadas desse processo. (PEREIRA, 2022, p. 25)

Os povos indígenas foram frequentemente vítimas de violência, escravidão, exploração e doenças trazidas pelos colonizadores, “os próprios missionários eram, em muitos casos, os agentes transmissores de doenças” (GARLET e DE ASSIS, 2009, p.32) o que resultou em uma significativa redução de suas populações. Os europeus utilizaram os conhecimentos indígenas como estratégia para consolidar seu domínio sobre o território brasileiro e suas populações nativas. “O êxito na captura de cativos não seria possível sem os indígenas que auxiliavam os portugueses” (PEREIRA, 2022, p. 41). Eles visavam explorar o interior do território, onde eram capturados indígenas que se recusavam a ser civilizados, catequizados, ou que foram capturados em guerras para serem vendidos como escravos através do conceito de “guerra justa”. Tal prática de escravidão indígena foi amplamente utilizada durante o período colonial.

As expedições de captura, as Guerras Justas, os Resgates, os descimentos, as epidemias e a escravização dos nativos foram responsáveis não só pelas consequências diretas nas vidas dos sujeitos afetados, como também acarretaram a eclosão de violência entre os grupos nativos, pois mesmo os indígenas “livres” eram atingidos pela reverberação dos processos aos quais muitos nativos estavam submetidos. (PEREIRA, 2022, p. 49)

Nesse sentido, por um lado, os europeus buscavam mão de obra para suas colônias e miravam na escravidão e no aldeamento uma forma de explorar economicamente o Novo Mundo. Alguns grupos indígenas colaboravam com o tráfico, seja por coerção, aliança ou interesse próprio, aproveitando-se das rivalidades tribais e das novas dinâmicas de poder estabelecidas pelos colonizadores. Isso mostra que a colonização foi um processo complexo, onde diferentes atores agiam conforme seus próprios interesses e estratégias. Como afirma Pereira:

A participação dos nativos no tráfico de escravizado, além de representar as diferentes relações de poder que estavam em jogo entre os nativos e os europeus no período colonial, revela os interesses em jogo para cada um dos grupos envolvidos. (PEREIRA, 2022, p. 105)

Os jesuítas desempenharam um papel fundamental na proteção dos indígenas. “Os jesuítas defendiam princípios religiosos e morais e, além disso, mantinham os índios aldeados e sob controle, garantindo a paz na colônia” (CUNHA, 1992, p. 116). Eles se estabeleceram em várias partes do Brasil, criando missões onde os indígenas considerados não inimigos podiam viver sob a proteção da Igreja e aprender o cristianismo e serem civilizados. Nessas missões, os jesuítas ensinavam técnicas agrícolas, ofícios e a língua portuguesa aos indígenas, promovendo uma convivência mais pacífica entre nativos e colonos.

Nesse contexto, a presença dos jesuítas na colonização do Brasil desempenhou um papel ambíguo no que diz respeito à invisibilidade indígena. Por um lado, os jesuítas buscavam converter os povos indígenas ao cristianismo, estabelecendo missões e escolas para ensinar a fé católica. No entanto, sua abordagem muitas vezes envolvia a supressão das culturas e tradições indígenas em favor da adoção de costumes europeus.

Os padres jesuítas tiveram um grande impacto na sociedade, especialmente entre a burguesia. Durante o período colonial, eles implementaram um modelo educacional que reforçou as estruturas de poder hierárquicas e manteve privilégios para uma minoria. Promoveram a ideia de que a exploração de uma classe por outra e a escravidão eram necessárias para o progresso. A educação, nesse contexto, servia para perpetuar as desigualdades sociais (CONCEIÇÃO, 2017).

O ensino jesuíta durante a colonização do Brasil, portanto, contribuiu para a marginalização da cultura indígena ao enfatizar uma visão eurocêntrica da história e da civilização, que marginaliza as culturas e perspectivas dos povos indígenas. As narrativas históricas produzidas pelos jesuítas muitas vezes retratavam os indígenas como povos primitivos ou bárbaros que precisavam ser convertidos e assimilados à cultura europeia principalmente na região sul do país como aponta José Otávio Catafesto de Souza em sua obra “Os fantasmas das Brenhas”:

As informações históricas mostram que essa população foi gradativamente destribilizada, dispersa geograficamente e suas famílias dissipadas, seus indivíduos aculturados e subordinados às condições de miséria, exploração e repressão ao longo da construção civilizada no sul do Brasil. (SOUZA, 1998, p. 87)

Assim, durante a colonização, o ensino jesuíta, a catequese e a civilização dos povos indígenas eram vistos como algo positivo. A partir dessa perspectiva, os colonizadores justificavam várias práticas que incluíam a organização dos indígenas em aldeias, a exploração de seu trabalho, e até o uso da força e escravização.

A catequese e a civilização são os princípios centrais de todo esse projeto, reafirmados ao longo de toda a colonização: justificam o próprio aldeamento, a localização das aldeias, as regras de repartição da mão-de-obra aldeada, tanto a administração jesuítica quanto a secular, escravização e o uso da força em alguns casos. Todo o projeto baseia-se na crença de que o que se oferece aos indígenas realmente representa um bem para eles. (CUNHA, 1992, p. 122)

Os colonizadores acreditavam que estavam agindo no melhor interesse dos indígenas, sem reconhecer as graves consequências de suas ações, incluindo a perda de liberdade, terras e cultura dos povos indígenas. Os povos indígenas foram frequentemente relegados a um papel marginal e subordinado na história do Brasil, contribuindo para a perpetuação de estereótipos e preconceitos em relação a essas comunidades.

Com a expulsão dos jesuítas em 1759, por ordem do Marquês de Pombal, muitas das instituições educacionais por eles mantidas foram fechadas ou transferidas para o controle do Estado. Isso teve implicações diretas para o ensino de história, pois as instituições jesuítas eram responsáveis por grande parte do ensino formal na época. Eles foram responsáveis por transmitir conhecimentos religiosos, culturais e acadêmicos, incluindo o ensino da história.

Os jesuítas possuíam uma considerável influência política e administrativa nas áreas em que atuavam. Eles administravam missões, escolas e tinham controle sobre vastas extensões de terra. Havia uma longa história de desavenças e rivalidades entre os jesuítas e outros grupos, incluindo colonos, comerciantes e autoridades locais.

A determinação do Marquês de expulsar os jesuítas de Portugal e de suas colônias ocorreu principalmente por razões políticas e econômicas. Ele via os jesuítas como uma força política e econômica rival que podia desafiar a autoridade real e interferir nos interesses do Estado. Como aponta Conceição:

Mesmo com todas as estruturas, organização e regras pedagógicas e administrativas, a educação jesuítica não satisfazia o Marquês de Pombal, primeiro-ministro de Portugal de 1750 a 1777, porque as escolas da Companhia de

Jesus atendiam aos interesses da fé, enquanto Pombal se preocupava em atender os interesses do Estado. (CONCEIÇÃO, 2017)

As autoridades coloniais e, posteriormente, as autoridades imperiais assumiram um papel mais proeminente na organização e controle do sistema educacional. No entanto, o ensino de História continuou a ser fortemente influenciado pela perspectiva eurocêntrica predominante na historiografia da época. Ou seja, a educação durante a fase colonial no Brasil era voltada para a pequena elite agrária, servindo como um elemento de distinção e dominação. Essa abordagem educacional garantiu que uma pequena classe mantivesse a hegemonia política, enquanto a grande massa permanecia excluída e ignorante.

Nesse contexto, a história ensinada nas escolas brasileiras frequentemente destaca os feitos dos colonizadores europeus, enquanto minimiza ou ignora as contribuições e perspectivas dos povos indígenas, africanos e afrodescendentes. A História era muitas vezes ensinada como uma narrativa de progresso e civilização, que exaltava a colonização e a cultura europeia, enquanto marginalizava e estigmatizava outras culturas e povos.

2.2 O Ensino de História no Período Imperial e a formação do IHGB

O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) foi fundado em 1838, no Rio de Janeiro, durante o período imperial do Brasil. Ele teve um papel fundamental na estruturação e na difusão de uma narrativa histórica oficial sobre o país. A influência da historiografia europeia na Escola de Dom Pedro II e outras instituições educacionais brasileiras do século XIX contribuiu para uma visão distorcida e incompleta da história nacional. Ao ignorar as contribuições indígenas, essas escolas perpetuaram uma narrativa que desvaloriza a diversidade cultural do Brasil e subestima o papel crucial dos povos indígenas na formação da identidade brasileira.

As interpretações de seus membros, como Francisco Adolfo de Varnhagen e Carl F. Philippe Von Martius, por exemplo, apontavam para o desaparecimento total dos nativos e, além disso, compartilhavam da visão dualista que enquadrava os indígenas em duas categorias opostas: o índio amigável, habitante do passado e já extinto versus o índio selvagem, contemporâneo dos autores e um obstáculo para o avanço da civilização. (PEREIRA, 2022, p. 11)

As interpretações de Varnhagen, Martius e outros membros do IHGB foram fundamentais para moldar a percepção dos indígenas no Brasil colonial e

pós-colonial. Ao dividir os indígenas em categorias opostas de amigáveis e selvagens, eles contribuíram para a marginalização e opressão contínuas desses povos, justificando a violência e a dominação em nome do progresso e da civilização. A visão de que os indígenas eram um obstáculo à civilização reforçou as políticas de assimilação e extermínio.

Sob a influência dessas interpretações, a história e a antropologia, durante muito tempo, buscaram por uma “pureza originária” nas sociedades indígenas, caso contrário, elas teriam sido aculturadas, e já não seriam mais nativas. Dessa forma, consolidou-se a narrativa de que os indígenas teriam apenas duas reações frente à colonização: a perda de suas identidades frente à soberania das culturas europeias ou a negação total de qualquer elemento da cultura colonizadora. A partir disso, foram criados muitos dos preconceitos sobre os povos indígenas que ainda hoje vigoram, como a ideia de que suas culturas são imutáveis e de que os nativos são os representantes vivos de um passado distante. A pouca importância dada à escravidão e ao trabalho indígena pode ser compreendida como um subproduto dessa perspectiva historiográfica que julgava os nativos sempre em vias de extinção (MACHADO, 2020 apud PEREIRA, 2022, p. 12).

Essas interpretações influenciaram profundamente a construção da identidade nacional brasileira e a narrativa histórica oficial, marginalizando a contribuição cultural e social dos povos indígenas. Essa visão dualista e hierárquica dos indígenas permeou o pensamento acadêmico e político no Brasil por muitos anos, contribuindo para a invisibilização e a exclusão dos povos originários na história oficial do país.

Durante o Império, a construção de uma identidade nacional coesa era crucial para a consolidação do Estado brasileiro. O mito das três raças servia a esse propósito ao criar uma narrativa que unia diferentes grupos étnicos sob a bandeira de uma nação mestiça, pacífica e igualitária. A miscigenação foi frequentemente apresentada como uma característica positiva e distintiva da sociedade brasileira. O ensino de história enfatizava a ideia de que a mistura das três raças havia criado um povo único e culturalmente rico. Essa perspectiva ajudava a construir uma imagem de unidade nacional e de uma identidade mestiça que seria supostamente inclusiva.

Embora tenha promovido uma imagem de harmonia racial, essa construção ideológica também serviu para ocultar as profundas desigualdades e conflitos raciais que marcaram a história do Brasil.

A política indigenista do século XIX, com seu discurso humanitário, mascarava uma agenda de colonização e integração forçada. Embora apresentadas como medidas de proteção e civilização, essas políticas frequentemente resultam na

marginalização, exploração e despossessão dos povos indígenas. A retórica humanitária servia para legitimar a apropriação das terras e a destruição das culturas indígenas, beneficiando os interesses econômicos e territoriais do Estado e dos colonos.

Essas interpretações influenciaram profundamente a construção da identidade nacional brasileira e a narrativa histórica oficial, marginalizando a contribuição cultural e social dos povos indígenas.

2.3 O Ensino de História durante o Período Republicano

O Brasil republicano passou por uma fase de reorganização política. As elites republicanas, principalmente formadas por fazendeiros e empresários, tinham um grande interesse em moldar a identidade nacional de acordo com seus próprios valores e ideais. Para isso, utilizaram a educação como uma ferramenta para promover uma visão específica da história que favorecia os seus interesses. O ensino de história, em particular, servia aos interesses dessas elites, perpetuando uma visão eurocêntrica e elitista do passado.

A Proclamação da República, em 1889, deixou visível a importância da disciplina de História, principalmente a História do Brasil, para a formação de um determinado tipo de cidadão que o governo desejava.

A história da civilização e a história do Brasil destinavam-se a operar como formadoras da cidadania e da moral e cívica. Um dos objetivos básicos da história escolar era formação do “cidadão político”, que em nosso caso, era o possuidor do direito ao voto. A história do Brasil servia para possibilitar às futuras gerações dos setores de elite informações acerca de como conduzir a nação ao seu progresso, ao seu destino de “grande nação”. (BITTENCOURT, 2008, p. 80-81)

O currículo escolar de história no início da República dava ênfase à história europeia, destacando as conquistas e a cultura dos países do Velho Continente. No Brasil, o ensino era centrado nos feitos dos colonizadores portugueses e das elites locais, marginalizando a contribuição dos povos indígenas, africanos e seus descendentes. Como afirma Circe Maria Fernandes Bittencourt:

Prevalecia a ideia de que a identidade nacional deveria sempre estar calcada Europa - “o berço da nação”- e de que a história nacional havia surgido daquele espaço. Esse ideário explica a razão de os estudos da história do Brasil começarem fora do espaço nacional. O Brasil nasce em Portugal e é fruto da expansão marítima. O povo

brasileiro, constituído de mestiços, negros e índios, continuava alijado da memória histórica e da galeria dos heróis fundadores e organizadores do Estado-nação. (BITTENCOURT, 2008, p. 81)

A forma como a história era ensinada ajudou a consolidar uma identidade nacional que valorizava a herança europeia e desprezava as contribuições culturais e históricas de outros grupos. Isso perpetuou uma visão distorcida da história do Brasil, que continuou a influenciar as gerações futuras.

Ao marginalizar a história dos povos indígenas, africanos e outros grupos, o sistema educacional contribuiu para a exclusão social e cultural desses grupos. A ausência de suas histórias no currículo reforçou estereótipos e preconceitos. A invisibilidade dos indígenas no currículo escolar contribuiu para uma compreensão distorcida e negativa sobre esses povos. Através dessa finalidade a história pode perpetuar os valores culturais da nação, porém esses valores são aqueles que a alta sociedade que detém o poder tem interesse que sejam passados.

As culturas e contribuições dos povos indígenas eram frequentemente retratadas de forma negativa ou simplista, isso quando sequer eram mencionadas. Os indígenas eram vistos como atrasados ou selvagens, em contraste com o conceito unilateral de civilização trazido pelos europeus. A identidade nacional construída durante a Primeira República foi incompleta e excludente, não refletindo a verdadeira diversidade étnica e cultural do Brasil. Isso resultou em uma visão parcial e enviesada da história nacional.

Com a Revolução de 1930, Getúlio Vargas assumiu a presidência do Brasil, dando início a um período de centralização do poder e intervenções significativas no desenvolvimento socioeconômico do país.

O Estado Novo (1937-1945), a fase mais autoritária do governo Vargas, enfatizou o nacionalismo, o trabalhismo e a industrialização. Neste contexto, o sistema educacional foi utilizado para difundir a ideologia do regime e consolidar a identidade nacional. Segundo Costa et al o DIP “por meio de propaganda política e sofisticada produção editorial, encarregou-se de criar um sistema de doutrinação da opinião pública acerca dos princípios da autoridade, hierarquia, ordem e patriotismo. (COSTA et al, 2017,apud DORNELES, 2024, p. 21)

Nesse contexto, ocorreu uma valorização da história do Brasil, buscando ‘construir uma narrativa nacionalista e enaltecer a figura de Getúlio Vargas como um

líder político e responsável pelas transformações do país. Como fica evidente a seguir:

Assim, a cartilha procura exprimir ao longo do texto o culto ao mito: Getúlio Vargas. Ele era tratado como o “salvador da pátria”, personagem que chega para resolver todos os problemas brasileiros. Palavras de empenho e energia, inteligência e perspicácia, eram atribuídas a sua figura, bem como diversas qualificações como belo, brilhante, constante, iluminado, ilustre, glorioso, heroico, imortal, invencível, justo, laborioso, piedoso, triunfante, sábio, vigilante. (COSTA et al, p. 257 apud DORNELES, 2024, p. 22)

O currículo de história foi fortemente orientado para promover o orgulho nacional e a lealdade ao governo de Vargas. A História do Brasil era ensinada de maneira a exaltar os feitos e a importância do país, muitas vezes destacando o papel de Vargas como líder transformador.

As histórias de grupos marginalizados, como os povos indígenas e afro-brasileiros, continuaram a ser minimizadas ou simplificadas. A narrativa oficial destacava a contribuição dos europeus e a miscigenação como um fator positivo, ignorando as complexidades e injustiças dessas relações.

Os programas e materiais didáticos de História produzidos durante a “Era Vargas” (1930-1945) eram visivelmente herdeiros do modelo de escrita de História do Brasil projetado para educação das futuras elites governantes no século XIX, criados por Carl Friedrich Philipp von Martius e executado por Francisco Adolfo Varnhagen.

Como os programas de ensino de História do século XIX, os elaborados durante a “Era Vargas” focaram na construção de uma memória coletiva brasileira e de uma identidade nacional, destinando-se, à educação dos filhos das elites dominantes para torná-los aptos a governar as massas, que, por sua vez, deveriam ser educadas segundo os ideais de seus governantes, com o intuito de preservar as ordens social, política e econômica vigentes.

Os anos 30 foram marcados pela consolidação de uma memória histórica nacional e patriótica nas escolas primárias. A partir da criação do Ministério da Educação, o sistema escolar foi organizando-se de maneira mais centralizada e os conteúdos escolares passaram a obedecer normas mais rígidas e gerais. (BITTENCOURT, 2008, p. 67)

Via-se no ensino de História um poderoso instrumento de formação do cidadão ideal para um Estado centralizador ascendente que tinha como um dos seus

objetivos maiores a neutralização do poder das oligarquias regionais e o fortalecimento do Estado Nacional mediante a formação de um sentimento nacional brasileiro fundamentado, por sua vez, na raça, na língua, na religião, na integridade territorial e administrativa do Brasil. Ou seja, na unidade étnica, na unidade administrativa e territorial e na unidade cultural que alicerçaram a “unidade nacional brasileira”.

Apesar das intenções modernizadoras e nacionalistas da Reforma de Francisco Campos e a Reforma da Capanema, elas contribuíram para a marginalização dos povos indígenas em diversos aspectos, pois dava ênfase à história e geografia do Brasil, focando principalmente nas contribuições dos colonizadores europeus e ignorando a rica diversidade cultural e histórica dos povos nativos. Quando mencionados, os povos originários eram frequentemente retratados de maneira estereotipada ou marginal, sem reconhecimento de sua complexidade cultural e histórica. As reformas não abordaram a necessidade de inclusão dos povos indígenas no sistema educacional, perpetuando a obscuridade desses grupos na narrativa nacional

O foco no nacionalismo e na homogeneidade cultural desconsiderava a pluralidade étnica do Brasil, promovendo uma visão única de identidade nacional que excluía os indígenas. As reformas educacionais da Era Vargas ajudaram a consolidar uma identidade nacional baseada na experiência dos brasileiros de ascendência europeia, excluindo sistematicamente os povos indígenas dessa narrativa.

A centralização do currículo e a padronização do ensino foram criticadas por reduzir a autonomia das escolas e dos professores, limitando a capacidade de inovar e adaptar o ensino às necessidades específicas dos alunos e das comunidades. Apesar dos avanços, as reformas não abordaram suficientemente as questões de inclusão social e igualdade de acesso à educação para todos os grupos sociais, especialmente os indígenas. As culturas e as histórias africana, afro-brasileira e indígena, ainda que reconhecidas, eram retratadas de forma subalterna, como meras influências na culinária, na arte e nas práticas religiosas da sociedade brasileira.

Após a queda de Vargas em 1945, houve um esforço para democratizar e diversificar o sistema educacional brasileiro. Educadores e intelectuais continuaram a defender uma educação mais inclusiva e representativa da diversidade cultural do

país. As décadas seguintes viram avanços significativos, incluindo a promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) em 1961, que buscou reformar e modernizar o sistema educacional brasileiro.

A LDB de 1961 não tratou diretamente da educação indígena. Seu foco estava mais voltado para a democratização do acesso à educação e a modernização do sistema educacional como um todo. No entanto, a lei abriu caminhos para discussões futuras sobre a necessidade de uma educação que respeitasse as diferenças culturais e regionais do Brasil.

Em 1964, quando foi instaurada a ditadura militar no Brasil, os militares influenciaram profundamente o ensino de história. A educação durante esse período foi marcada pela centralização e pelo controle ideológico, o que resultou na marginalização de narrativas que não se alinhavam aos interesses do regime.

A história e geografia transformaram-se em estudos sociais, para sintetizar o estudo sobre a sociedade e diminuir o número de docentes e a disciplina que surgiu dessa junção ainda teve que competir com conteúdos dogmáticos provenientes das aulas de Moral e cívica e Organização social e política do Brasil. (BITTENCOURT, 2008, p. 83 - 84)

Os Estudos Sociais foram moldados para servir aos interesses do regime, promovendo uma visão unidimensional e despolitizada da realidade. A censura, a doutrinação ideológica e a invisibilidade de minorias foram práticas comuns que impactaram profundamente a formação educacional no país. Tal forma de ensino das humanidades percorreria todo o período da ditadura militar, momento em que os professores e profissionais da História foram objetos de perseguições e censuras.

Considerando o momento histórico de vivência em um mundo difícil e conturbado, os Estudos sociais já não se poderiam limitar a desenvolver um espírito patriótico e nacionalista de feição ufanista, mas deveriam criar meios de frear as inquietudes de uma geração em um mundo submetido a um ritmo acelerado de transformações de seus valores tradicionais, tais como a família, as condições de trabalho e a ética. (BITTENCOURT, 2008, p. 76)

A educação durante a ditadura militar no Brasil foi uma ferramenta poderosa de controle ideológico. Ao moldar os saberes sobre humanidades, o regime buscava assegurar a perpetuação de sua doutrina, minimizando a possibilidade de contestação e resistência ao governo. A noção de cultura brasileira ensinada nas escolas visava criar uma imagem harmoniosa da sociedade, disfarçando as desigualdades e conflitos reais como afirma Cerri:

Para o período da ditadura militar brasileira, os saberes sobre as "humanidades" ensinadas nas escolas constituem importante elemento para o reconhecimento da doutrina e da ideologia do período. De maneira privilegiada, podemos perceber as noções de cultura brasileira que se pretendia instaurar, numa tentativa de harmonizar a realidade social e o discurso sobre ela, a ser configurado e difundido pela educação escolar básica. (CERRI, 2007, p. 35)

A ditadura militar no Brasil, que durou de 1964 a 1985, teve um impacto profundo e muitas vezes devastador sobre os povos indígenas. Durante esse período, a política oficial do governo foi de integração e desenvolvimento, o que resultou em graves violações dos direitos dos indígenas, incluindo a perda de terras, destruição de culturas e violências físicas e psicológicas.

A ditadura militar foi conhecida pela abordagem da questão indígena com afirmações falsas, como as de que não existiam mais indígenas no país, que as regiões Norte e Nordeste precisavam ser ocupadas para estimular o progresso econômico, que os indígenas precisavam ser integrados à civilização e que, por isso, deveriam ser submetidos à tutela do governo. As estratégias adotadas pelos líderes do país incluíram o desmembramento de terras indígenas e incentivos fiscais para aqueles que as ocupassem – políticas explicadas cuidadosamente pelo jornalista Rubens Valente em seu livro *Os fuzis e as Flechas*, publicado em 2017. (SAUTHIER, 2023)

O ensino de história foi instrumentalizado para promover uma visão nacionalista e desenvolvimentista, frequentemente marginalizando ou invisibilizando os povos indígenas. No entanto, a resistência de educadores e organizações indígenas, juntamente com as reformas educacionais pós-ditadura, abriram caminho para uma abordagem mais inclusiva e crítica da história, que busca reconhecer e valorizar a diversidade cultural do Brasil.

A censura, a doutrinação ideológica e a invisibilidade de minorias foram práticas comuns que impactaram profundamente a formação educacional no país. A redemocratização trouxe a oportunidade de revisar esses aspectos e promover uma educação mais crítica e inclusiva, embora os desafios persistam até hoje.

2.4 A Constituição de 1988, LDB de 1996 e o reconhecimento das contribuições indígenas

Com a redemocratização do país e a promulgação da Constituição de 1988, houve esforços para revisar o currículo e reintroduzir uma abordagem mais crítica e inclusiva dos Estudos Sociais. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

(LDB) de 1996 e outras reformas subsequentes buscaram corrigir as distorções e lacunas deixadas pelo período ditatorial.

Deve-se reconhecer que desde a década de 1980 a historiografia a respeito dos povos indígenas vem avançando. A denominada “Nova História Indígena” surgiu nesse período com o intuito de romper com uma historiografia que tradicionalmente descartou os interesses dos povos indígenas, ora omitindo esses sujeitos dos processos históricos, ora relegando a eles um papel passivo na história, onde eram considerados vítimas ou meros observadores das situações que presenciavam. (PEREIRA, 2022, p. 10-11)

Ou seja, a organização dos movimentos indígenas fez com que os pesquisadores percebessem que esses povos, diferente do que havia sido disseminado, não deixariam de existir. A origem da ideia de que as sociedades nativas estariam em vias de extinção remete à historiografia do século XIX e à tentativa de construção de identidades nacionais.

O abandono da previsão de desaparecimento físico dos índios e da postura integracionista que buscava assimilar os índios à comunidade nacional, porque os entendia como categoria étnica e social transitória e fadada à extinção, está integrado nas mudanças e inovações garantidas pelo atual texto constitucional e fundamenta-se no reconhecimento da extraordinária capacidade de sobrevivência e mesmo de recuperação demográfica, como se verifica hoje, após séculos de práticas genocidas. (GRUPIONI, 2001, p. 29)

Quando a nova Constituição foi aprovada, duas mudanças significativas para os povos indígenas foram alcançadas: a atual Constituição, promulgada em 5 de outubro de 1988, que dedicou, à questão indígena, um capítulo específico, intitulado (Dos Índios), inserido no Título III “Da ordem Social”. O artigo 231 assim afirma: “São reconhecidas aos índios suas organizações sociais, costumes, língua, crenças e tradições e o direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos seus bens.” (BRASIL, 1988, p.150)

A primeira mudança era considerar a identidade indígena, rompendo com o ideal de que eles necessitavam evoluir e desaparecer para se adequarem à sociedade, e a segunda se tratava do direito de demarcação de terras, reconhecendo os indígenas como primeiros habitantes do Brasil.

A Constituição Brasileira garantiu, além do direito de permanecerem indígenas, a manutenção de sua identidade cultural, possibilitando que a escola

indígena se tornasse um instrumento de valorização das línguas, dos saberes e das tradições indígenas.

Com a Constituição de 1988, assegurou-se aos índios no Brasil o direito de permanecerem índios, isto é, de permanecerem eles mesmos, com suas línguas, culturas e tradições. Ao reconhecer que os índios poderiam utilizar suas línguas maternas e seus processos de aprendizagem na educação escolar, instituiu-se a possibilidade de a escola indígena contribuir para o processo de afirmação étnica e cultural desses povos, deixando de ser um dos principais veículos de assimilação e integração. (GRUPIONI, 2001, p. 9)

Para estabelecer os novos rumos e os fundamentos da Educação Brasileira, foi aprovada, pelo Congresso Nacional, em 17 de dezembro de 1996, e promulgada no dia 20 de dezembro do mesmo ano, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional Lei nº 9394/96. Também conhecida como LDBEN ou Lei 9 Darcy Ribeiro, substituiu a Lei nº 5.692 de 1971 que, em momento algum, referia-se à educação escolar indígena, revogou, também, o dispositivo da Lei nº 4.024, de 1961, que tratava da educação.

Porém, apesar de não estabelecer quais disciplinas acompanhariam a base comum, a LDB de 1996 acenou para a realização de estudos sobre história do Brasil. Para isso, recomendou que levasse “em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígenas, africana e europeia” (BRASIL, 1996, art.26 parágrafo 4º).

Com relação à educação escolar para os povos indígenas, a LDB faz menção a ela em dois momentos. No Artigo 32, reproduz o direito estabelecido no Capítulo 210, da Constituição Federal e assim se refere: “O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurando às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”(BRASIL, 1988, art. 176, parágrafo 2º).

A implementação da Lei nº 11.645 de março de 2008 marcou um ponto de virada no ensino da História Indígena no Brasil. A nova lei exige a inclusão da história e cultura indígena nos currículos das escolas, promovendo uma visão mais abrangente e respeitosa desses povos. Lei nº 11.645 de março de 2008 :

¹² O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena

brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

2ª Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras. (BRASIL, 2008, art. 26 A)

A Constituição de 1988 e a LDB de 1996 foram fundamentais para a inclusão e valorização da questão indígena no Brasil, especialmente no campo da educação. Apesar dos avanços significativos, os desafios persistem na implementação dessas políticas, exigindo contínuos esforços para garantir uma educação de qualidade, que respeite e valorize as culturas e saberes dos povos indígenas.

No Brasil, desde o século XVI, a oferta de programas de educação escolar às comunidades indígenas esteve pautada pela catequização, civilização e integração forçada dos índios à sociedade nacional. Dos missionários jesuítas aos positivistas do Serviço de Proteção aos Índios, do ensino catequético ao ensino bilíngüe, a tônica foi uma só: negar a diferença, assimilar os índios, fazer com que eles se transformassem em algo diferente do que eram. Nesse processo, a instituição da escola entre grupos indígenas serviu de instrumento de imposição de valores alheios e negação de identidades e culturas diferenciadas. (GRUPIONI, 2001, p. 29)

A evolução do ensino de História no Brasil, da Colônia até a República, refletiu as transformações políticas e sociais do país. A questão indígena, inicialmente invisibilizada e marginalizada, começou a ganhar reconhecimento e inclusão com as reformas educacionais da redemocratização. No entanto, a plena integração e valorização das culturas indígenas no ensino de história continuam a ser desafios importantes para a educação brasileira.

O ensino de história no Brasil passou por significativas transformações ao longo dos séculos, mas ainda enfrenta o desafio de ser mais inclusivo e representativo da diversidade cultural e étnica do país. Um ensino de história verdadeiramente inclusivo deve reconhecer e valorizar as contribuições de todos os grupos que compõem a sociedade brasileira, incluindo povos indígenas, afro-brasileiros, imigrantes e outros grupos marginalizados. Ao adotar uma abordagem inclusiva e dinâmica, o ensino de história pode refletir melhor a complexidade e a diversidade das experiências humanas ao longo do tempo.

No próximo capítulo, vamos explorar a história dos primeiros habitantes da Serra Gaúcha, com um olhar atento à sua organização social, economia, cosmovisão e religiosidade. Este é um passo fundamental para compreender a rica

diversidade cultural que existia muito antes da chegada dos colonizadores europeus. Ao apresentar esses aspectos, buscamos não apenas relatar a história desses povos, mas também reforçar a importância de um ensino de história inclusivo. Um ensino que reconheça e valorize todas as vozes e histórias, garantindo que as narrativas indígenas, como a dos Kaingang, tenham o espaço e o respeito que merecem. Como destaca Pereira (2022, p. 106), “Os sentidos comuns por muito perpetuados a respeito da história indígena fazem com que esforços sejam necessários para desconstruí-los.” Adotar currículos diversificados, capacitar professores, usar materiais didáticos inclusivos, implementar metodologias participativas e promover o reconhecimento da diversidade são estratégias essenciais para garantir que a história do Brasil seja ensinada de forma mais completa e representativa, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

3. Os primeiros habitantes da Serra Gaúcha

Muito antes da consolidação das cidades, das plantações de videiras e da chegada dos imigrantes europeus que reconfiguraram a paisagem da Serra Gaúcha a partir do século XIX, essa região já era intensamente habitada por povos indígenas com uma rica trajetória histórica e cultural. Longe de serem sociedades estáticas ou isoladas, esses grupos desenvolveram formas complexas de organização social, domínio ambiental e produção simbólica. Entre os povos originários que deixaram marcas profundas no território serrano destaca-se o povo Kaingang, pertencente ao tronco linguístico Jê, cuja ocupação remonta a milhares de anos.

Esses grupos estabeleceram uma relação dinâmica e equilibrada com o meio ambiente, utilizando com engenhosidade os recursos naturais disponíveis e moldando a paisagem por meio de práticas agrícolas, construções específicas – como as casas subterrâneas –, e um vasto conhecimento ecológico.

A pré-história do Rio Grande do Sul nos revela que ela é contada e dividida em várias tradições: a tradição Taquara, a tradição Vieira e, por último, a tradição Tupi-Guarani. A identificação dessas tradições é feita, principalmente, por meio da cerâmica, que apresenta características distintas em cada uma delas. Como explicam Schmitz (2006) e Braga (2015):

O termo tradição Taquara identifica aqueles sítios arqueológicos que têm cerâmica de uma certa característica: ela é pequena, composta de potes e tigelas, com decoração impressa variada, onde são facilmente distinguíveis negativos de cestaria, depressões regulares produzidas por pontas de vários formatos, ou das unhas, incisões lineares etc. A identificação da tradição é feita principalmente pela cerâmica, totalmente diferente da Tupiguarani e bastante diferente da Vieira. (SCHMITZ, 2006, p.65)

A tradição Taquara passa a sofrer contato com uma população horticultora de origem amazônica, a qual os arqueólogos nomeiam de Tupi-Guarani. As primeiras aldeias Tupi-Guarani incluem todos os fragmentos de característica cerâmica Taquara, indicando que esta é uma tradição anterior e que influenciou, de alguma forma, os novos ocupantes do território. (BRAGA, 2015, p.29)

Abaixo, são apresentados dois mapas que revelam aspectos complementares das tradições arqueológicas no estado do Rio Grande do Sul. O primeiro mapa (figura 1) ilustra a distribuição espacial das principais tradições indígenas que ocuparam o território sul-brasileiro, como a Taquara, Vieira e Tupiguarani. Essa representação cartográfica permite identificar não apenas as áreas de ocorrência

dessas tradições, mas também as zonas de contato e sobreposição cultural, o que evidencia uma ocupação densa, dinâmica e complexa. A visualização dessas interações é fundamental para compreender que os povos indígenas não estavam isolados, mas sim em constante movimento, interação e adaptação ao meio ambiente e aos demais grupos humanos. Esse panorama territorial reforça a ideia de que o espaço hoje conhecido como Rio Grande do Sul foi, durante milênios, cenário de múltiplas trajetórias indígenas interligadas.

O segundo mapa (Figura 2), por sua vez, apresenta as direções hipotéticas de expansão das tradições Tupiguarani, Taquara e Vieira. Essa representação é fundamental para compreender os prováveis fluxos migratórios dos grupos pré-coloniais no sul do Brasil e a maneira como esses povos ocuparam distintos ecossistemas ao longo do tempo, desde as áreas litorâneas até os planaltos interiores, estabelecendo redes de contato, trocas e transformações culturais.

No caso específico da tradição Taquara, os estudos arqueológicos apontam para subdivisões internas, como as fases Guatambu, Taquara, Caí, Erveiras, Guabiju, Xaxim, Taquaruçu e Giruá, que indicam variações cronológicas e culturais dentro do mesmo grupo. Além disso, a convivência e o intercâmbio com os grupos Tupi-Guarani revelam uma rica rede de trocas de saberes, técnicas e formas de organização social. Como destaca Braga, “a convivência entre os grupos Jê e Tupi-Guarani resultou em uma série de trocas materiais e simbólicas, o que nos permite falar em uma verdadeira rede de interação interétnica ao longo de vários séculos” (BRAGA, 2015, p. 89). Dessa forma, os registros arqueológicos e etno-históricos apontam para culturas indígenas dinâmicas, que resistiram, se transformaram e dialogaram entre si por meio de intensos processos históricos.

As evidências arqueológicas reforçam a necessidade de valorizar a diversidade e a complexidade dos povos indígenas pré-coloniais, superando visões homogêneas e estáticas. Vestígios de habitação, cerâmica, engenharia e práticas funerárias revelam modos de vida sofisticados, ancorados no conhecimento ecológico e na relação com o território. O reconhecimento das diferentes tradições arqueológicas como expressões de sociedades com historicidade própria contribui para afirmar o protagonismo indígena na formação do sul do Brasil, desafiando narrativas hegemônicas que ainda tendem a invisibilizar essas presenças milenares.

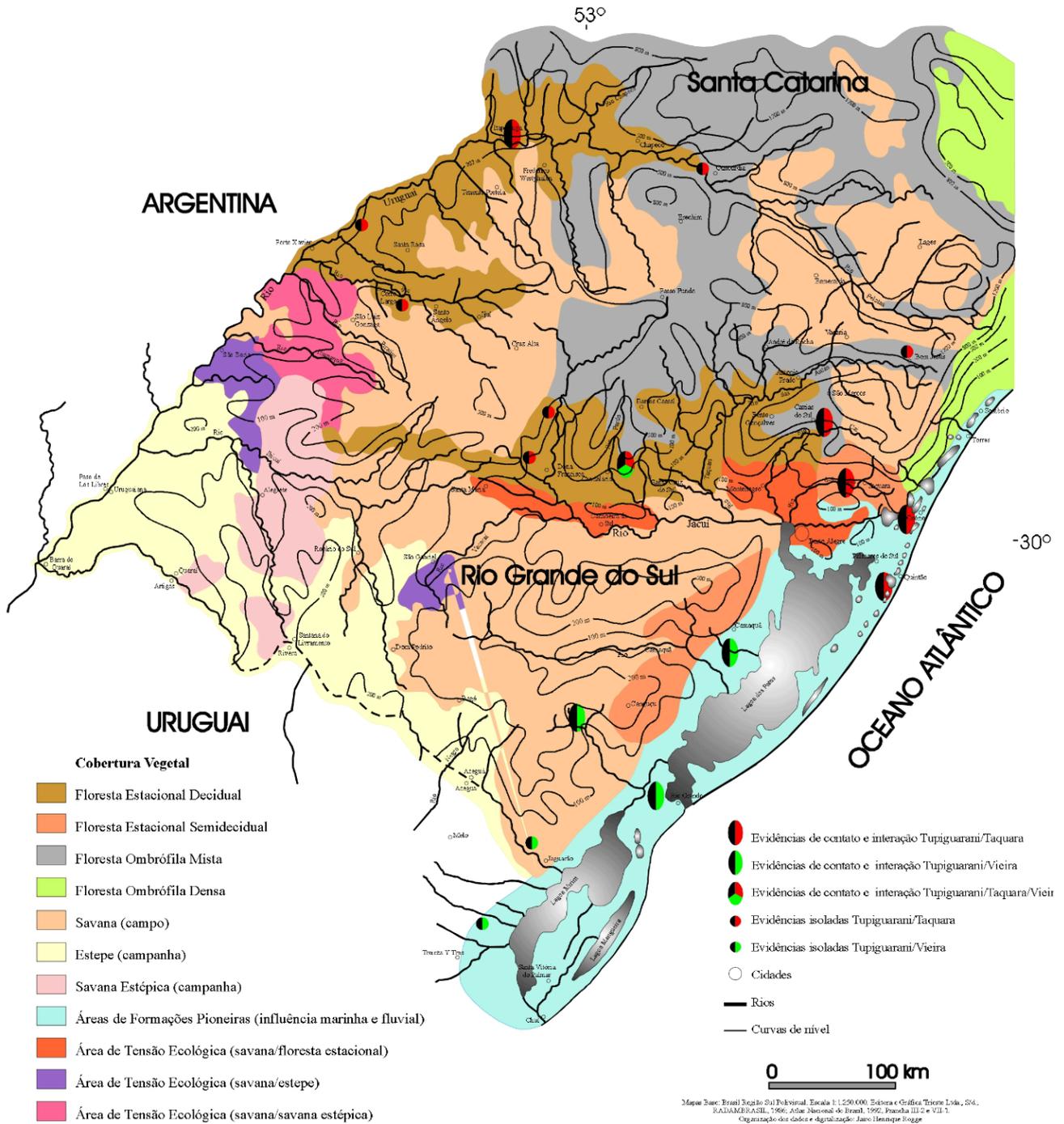


Figura 1- Mapa da localização com evidências de contato entre as tradições Tupi-guarani, Taquara e Vieira no Rio Grande do Sul.

Fonte: Rogge, Jairo Henrique (2004)

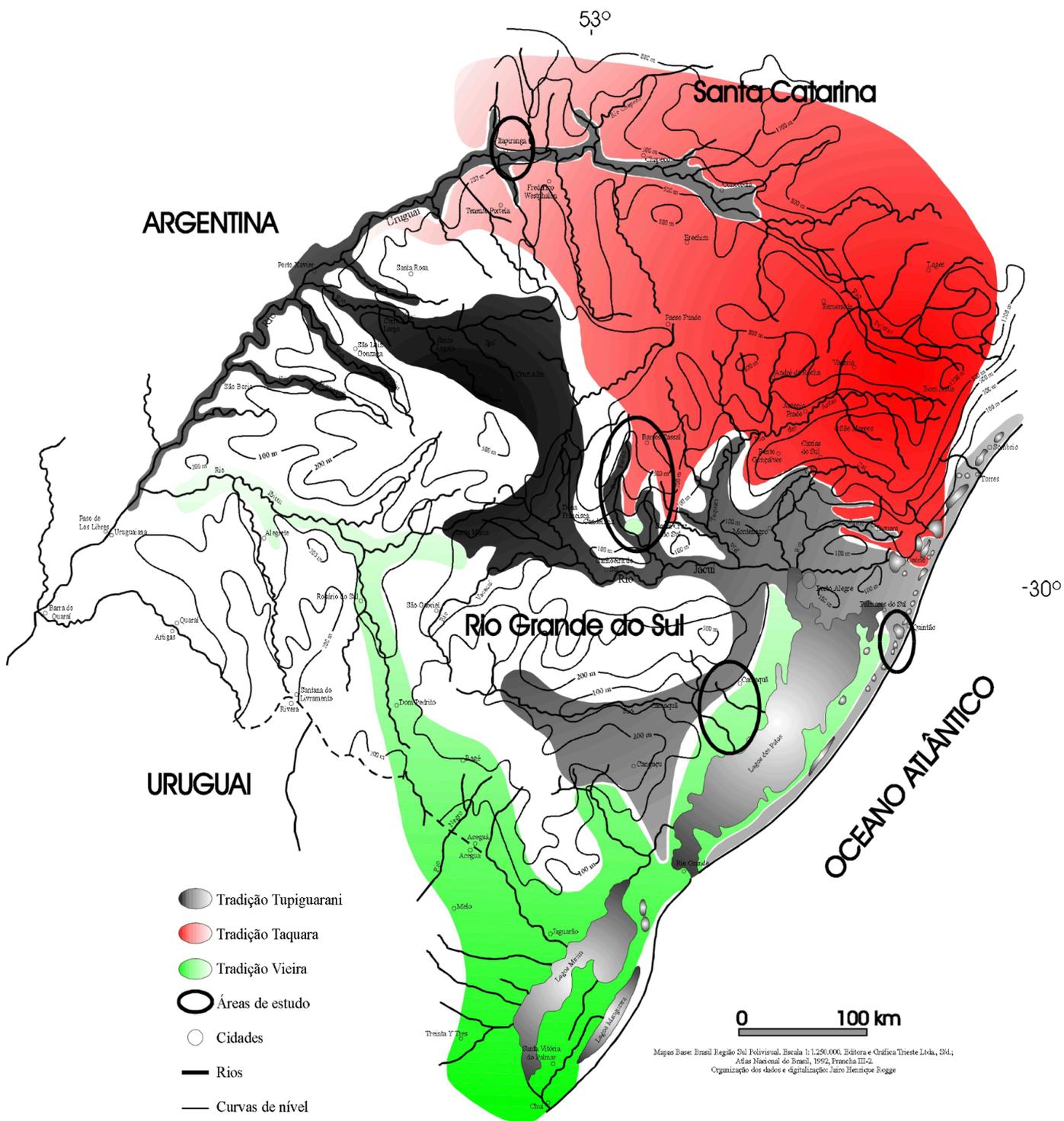


Figura 2- Mapa das direções hipotéticas de expansão das tradições Tupiguarani, Taquara e Vieira no Rio Grande do Sul.

Fonte: Rogge, Jairo Henrique (2004)

Abaixo, há um terceiro mapa (figura 3) que ilustra essas subdivisões dentro da tradição Taquara, destacando suas localizações e períodos, contribuindo para a compreensão da diversidade cultural e temporal desses povos no território gaúcho.

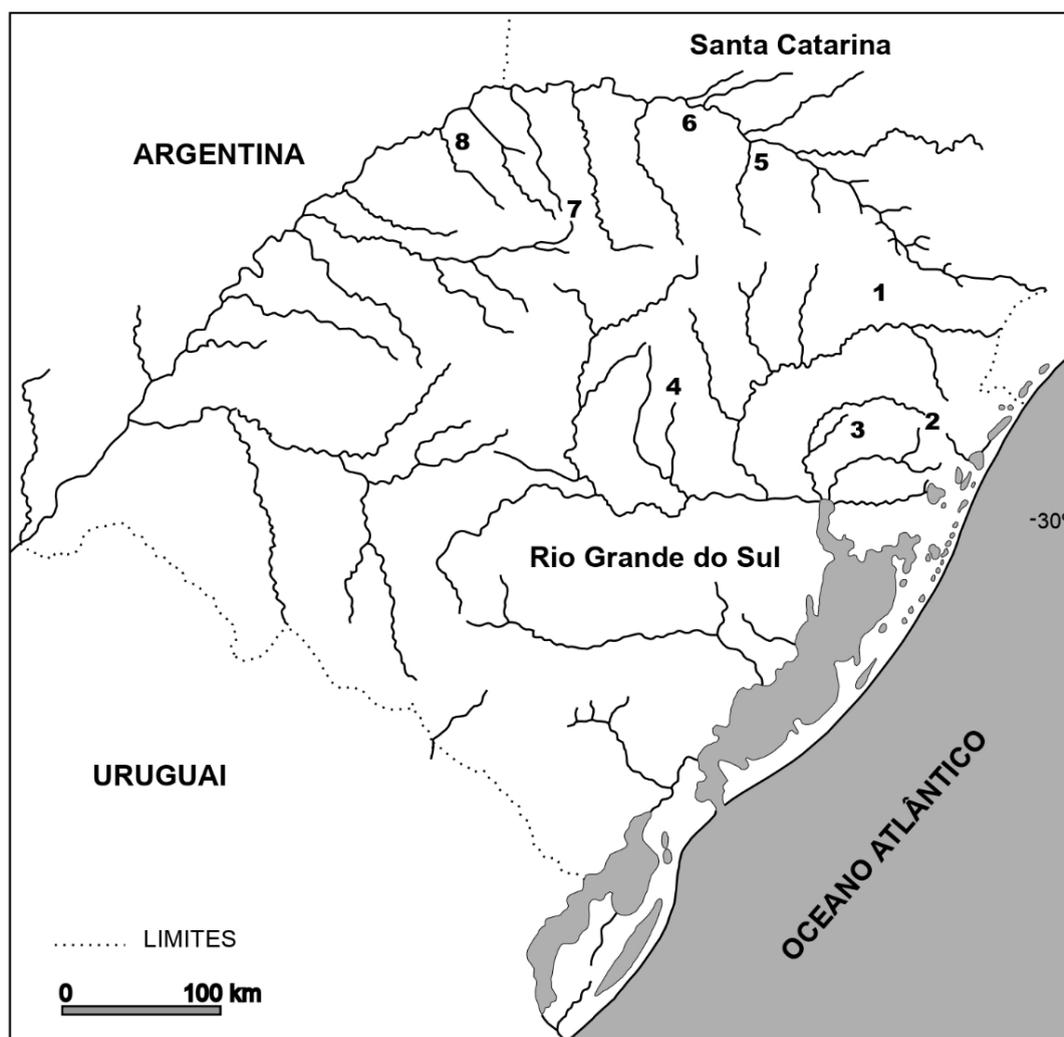


Figura 3- Mapa da posição das fases da tradição Taquara: 1. Guatambu; 2. Taquara; 3. Caí; 4. Erveiras; 5. Guabiju; 6. Xaxim; 7 Taquaruçu; 8. Giruá
Fonte: Schmitz, Pedro Ignacio(2006)

Dentre as diversas manifestações culturais e períodos históricos desses povos, destaca-se a Fase Taquara, que floresceu entre os séculos V e XV de nossa era. Caracterizada pela ocupação de diferentes ambientes, como os campos do planalto, as matas de araucárias, as encostas dos vales e as lagoas costeiras, a

Fase Taquara revela um modo de vida adaptado e diversificado. Os povos dessa fase construíam casas subterrâneas no planalto e grandes aldeias com choças de palha em locais como o Morro da Formiga, próximo à atual cidade de Taquara.

É a segunda em antiguidade, indo do V ao menos até o XV século de nossa era. Está situada no Nordeste do Estado. Explora três ambientes distintos. Há centenas de sítios com casas subterrâneas e acampamentos superficiais nas matas com pinheiros e nos campos do planalto; nas encostas, nos terraços altos e morros dos vales dos rios, foram localizados com menor frequência, mas formam aí os maiores sítios, correspondentes a antigas aldeias superficiais de choças de palha, como no Morro da Formiga, na periferia de Taquara; às vezes acampavam nos abrigos rochosos, que também usavam para depositar os seus mortos; finalmente são muito freqüentes junto às lagoas costeiras, às vezes diretamente sobre a praia do Oceano, entre Tramandaí e Torres. (SCHIMITZ, 2006, p.73)

Como na fase Guatambu esta multiplicidade de ambientes seria muito importante em termos econômicos. Os pinhões e a caça dos campos e pinheirais do planalto frio podiam ser somados com as possibilidades de cultivo, caça e pesca nas terras férteis e quentes da encosta baixa e do vale dos rios, a coleta de abundantes moluscos de terra, de água doce e salgada, junto com a pesca, na planície litorânea com suas grandes lagoas e praias arenosas. (SCHIMITZ, 2006,p.73)

Ademais, abrigos rochosos eram usados tanto para habitação temporária quanto como locais de enterramento, “às vezes acampavam nos abrigos rochosos, que também usavam para depositar os seus mortos” (CORTELETTI, 2024, p.73), evidenciando práticas rituais e espirituais sofisticadas. Na faixa litorânea, entre Tramandaí e Torres, esses grupos estabeleciam acampamentos que aproveitavam os recursos marinhos. Essa capacidade de ocupar e utilizar diferentes ambientes demonstra o engenho e a resiliência dos povos da Fase Taquara, cujas marcas permanecem como testemunhos de sua rica história na Serra Gaúcha e em outras regiões do Brasil:

O território reconhecido destes povos é uma vasta e ecologicamente diversa região que ocupa terras desde a costa atlântica até o Rio Paraná em áreas dos estados brasileiros de Mato Grosso do Sul (MS), São Paulo (SP), Paraná (PR), Santa Catarina (SC) e Rio Grande do Sul (RS), além da província argentina de Misiones (MI). De maneira geral, essa região é composta por quatro ecótonos: na costa atlântica, a planície litorânea com lagoas e restingas; um pouco para o interior, a encosta da serra com vales florestados pela Mata Atlântica; no topo das serras, o planalto com campo e araucárias; e, mais a oeste, onde as altitudes decrescem novamente, os vales da floresta subtropical. (CORTELETTI, 2024, p.37)

A ocupação humana da região da Serra Gaúcha remonta a milhares de anos, durante o período conhecido como Pré-Colonial. Nesse tempo, grupos nômades percorriam diversos territórios em busca de recursos naturais para sua

sobrevivência, utilizando ferramentas rudimentares confeccionadas a partir de pedra, madeira e ossos.

Entretanto, as sociedades Jê marcaram uma nova fase na história da região, estabelecendo assentamentos estáveis “há mais de mil anos, as sociedades Jê viviam em assentamentos estáveis, com uma dieta diversificada, incluindo cultivo de alimentos juntamente com coleta, caça e pesca [...], além do manejo da Floresta com Araucária” (CORTELETTI, 2024, p.25-26). Esses vestígios ainda podem ser encontrados em sítios arqueológicos na região, revelando informações sobre seus modos de vida. Como aponta Rafael Corteletti:

Os povos Jê construíram as suas vidas em uma paisagem estruturada sociológica e cosmologicamente, onde a disposição dos assentamentos no “nível da superfície” arqueológica revela o território preferencial para atividades habituais e sua ligação com outros níveis, ou instâncias, de uma paisagem culturalizada e seus significados simbólicos, incluindo locais funerários e rituais, como túmulos e casas subterrâneas de grandes dimensões (CORTELETTI, 2024, p.25-26)

A presença dos povos Jê nos territórios serranos da atual Serra Gaúcha e outras regiões perdurou por mais de mil anos, período em que essas sociedades não apenas sobreviveram, mas prosperaram e se expandiram. Durante esse tempo, criaram engenhosas construções em terra e moldaram uma paisagem cultural única, marcada por referências simbólicas que ainda podem ser identificadas atualmente.

Essa trajetória foi uma combinação de expansão e resistência, evidenciando tanto a capacidade de adaptação quanto a luta contínua por manter sua identidade e modo de vida diante das adversidades. Hoje, a arqueologia surge como uma ferramenta fundamental para resgatar essa rica história e contribuir para a luta dos povos originários por sua dignidade e seus direitos, reafirmando a importância de seu legado cultural na construção da história regional (CORTELETTI, 2024).

3.1 A economia e a organização territorial dos povos kaingang

Ao longo da trajetória da arqueologia dedicada aos grupos Jê, inúmeros estudiosos têm se debruçado, em distintos momentos, sobre a maneira pela qual essas comunidades distribuem e estabelecem seus assentamentos, examinando detalhadamente a organização de seus territórios. Em sua obra *Paisagens Jê: uma arqueologia sobre povos indígenas do sul do Brasil*, Rafael Corteletti oferece uma

síntese abrangente dessas investigações, destacando convergências e divergências nas narrativas e interpretações propostas.

Por meio dessa análise criteriosa, torna-se possível alcançar uma compreensão mais profunda acerca da dinâmica de mobilidade dos povos Kaingang nos diversos biomas em que habitavam, bem como do sistema econômico diversificado que sustentavam essas populações. O debate arqueológico sobre a organização territorial e os modos de subsistência dos grupos Jê do sul do Brasil, especialmente no planalto, Serra e áreas adjacentes, apresenta múltiplas perspectivas baseadas em dados históricos, etnográficos e ambientais.

Os grupos que ocupavam o planalto aparentavam ter um modo de vida relativamente estável, mas se deslocavam sazonalmente para diferentes ambientes, como as lagoas do litoral, as encostas da Mata Atlântica e o planalto coberto por araucárias, a fim de garantir sua subsistência ao longo do ano. Apesar dessa mobilidade, há indícios de que eles também investiam em estruturas fixas, o que revela certa complexidade em sua organização. A movimentação dos grupos seguia padrões definidos, com retorno periódico aos mesmos locais, onde reutilizavam os assentamentos, praticavam o manejo do ambiente e armazenavam alimentos.

A subsistência desses povos estava fortemente relacionada à coleta de pinhão e à horticultura, especialmente em áreas próximas às várzeas, que forneciam condições ideais para o cultivo. Há, contudo, interpretações divergentes quanto ao grau de mobilidade desses grupos. Algumas evidências sugerem que eles ocupavam territórios bem delimitados e mantinham estruturas subterrâneas associadas a núcleos domésticos específicos, o que indica um padrão mais sedentário do que se imaginava anteriormente.

Quanto à organização do espaço, é possível perceber a existência de um sistema territorial complexo, composto por diferentes tipos de sítios arqueológicos, como áreas de habitação, acampamentos temporários e cemitérios. Esses sítios estavam inseridos em paisagens manejadas, que incluíam áreas de cultivo e locais destinados à produção de ferramentas. Em certos casos, a ocupação de alguns desses sítios se prolongou por longos períodos, o que sugere assentamentos permanentes com alta densidade populacional. A própria Floresta de Araucária pode ter sido modificada intencionalmente por essas populações, tornando-se um ambiente favorável à permanência e à produção de alimentos.

Com o atual conhecimento sobre mobilidade, territorialidade e organização social, é possível perceber que os distintos contextos materiais encontrados no sul do Brasil representam que a sociedade Jê do Sul é bastante heterogênea e muito mais complexa do que tradicionalmente se supunha. Talvez a variedade de grupos Jê descrita na etnohistória e na etnografia seja equivalente a variedade arqueológica que tem sido percebida através das pesquisas ao evidenciar contextos materiais bastante diferenciados em regiões geográficas relativamente próximas. (CORTELETTI, 2024, p.62)

Essas análises revelam a complexidade e diversidade das estratégias de subsistência e organização territorial dos grupos Jê, integrando mobilidade, adaptação ao ambiente e estruturas permanentes em suas práticas culturais. A organização territorial e os modos de subsistência dos grupos Jê do sul do Brasil refletem uma interação complexa com os diferentes ambientes da região. Estudos arqueológicos apontam para estratégias que conciliam mobilidade sazonal e ocupações mais permanentes, ajustadas às demandas econômicas e ambientais do período. Com base nas evidências arqueológicas e nas análises dos vestígios encontrados, pode-se revisar a percepção sobre a organização social e econômica das populações indígenas:

Os vestígios microbotânicos de milho (*Zea Mays*), abóbora (*Cucurbita sp.*), mandioca (*Manihot sp.*), feijão (*Phaseolus sp.*) e cará (*Dioscorea sp.*), além de criar um cenário onde essas populações são dotadas de uma ampla base alimentar, auxiliam a alterar as proposições de que sua agricultura era incipiente e de que a base alimentar era centrada na arboricultura do pinhão. Como já comentado, podemos falar que a economia dos Jê, por volta do século XIII, não era frágil ou dependente de constantes e distantes movimentos migratórios para manter-se estável. Baseado nas informações que foram sendo expostas ao longo do texto, é possível sustentar que há assentamentos estáveis, com uma população se alimentando de uma dieta mais variada proveniente de cultivos e do extrativismo, da caça e da pesca numa floresta provavelmente manejada (Corteletti et al., 2015, 2016); e vivendo numa paisagem estruturada, tanto sociologicamente como cosmologicamente – como vimos aqui, com nucleações de sítios indicando padrões comunitários no nível da terra e com lugares específicos para determinadas atividades de conexão com os níveis do subterrâneo e do mundo do alto. (CORTELETTI, 2024, p.63)

Os estudos apontados sugerem que as populações indígenas da região já possuíam uma base alimentar diversificada, com cultivos agrícolas de milho, abóbora, mandioca, feijão e cará, além do extrativismo, caça e pesca: “Embora sublinhando a coleta de pinhão como a atividade de subsistência mais importante para estes grupos, esses modelos ignoram a contribuição das culturas domesticadas para a sua economia” (CORTELETTI, 2024, p.107). Essas evidências alteram a visão de que a agricultura dessas populações era incipiente e que sua alimentação era focada apenas na arboricultura do pinhão. Destaca-se também a ideia de uma economia mais estável, com assentamentos fixos, e a existência de uma paisagem

estruturada tanto em termos sociais quanto cosmológicos, com padrões comunitários e locais específicos para atividades espirituais ou ritualísticas relacionadas aos diferentes níveis do mundo:

Estes resultados, além das pesquisas recentes, mostram que os cultivos eram mais importantes na dieta desses grupos do que considerado anteriormente, e esta evidência, junto com outros correlatos arqueológicos (por exemplo, a arquitetura funerária monumental, ou as aldeias de casas semi subterrâneas), sugere que estas populações podem ter sido mais sedentárias do que anteriormente referido pelos modelos tradicionais. (CORTELETTI, 2024, p.90-91)

Esse argumento busca contrariar a noção de que as sociedades Jê eram frágeis ou dependentes de migrações constantes, defendendo que, por volta do século XIII, elas já estavam estabelecendo uma base sólida e diversificada para sustentar sua população e garantir a estabilidade de suas comunidades. Nesse sentido, estudos recentes reforçam essa perspectiva ao indicarem a possibilidade de modos de vida mais estáveis entre esses grupos. Conforme aponta Corteletti (2024, p. 107): “Nossos resultados permitem sugerir que os grupos proto-Jê do planalto do sul do Brasil podem ter sido sedentários ou semi-sedentários.”

Essa constatação evidencia que, ao contrário de dependerem exclusivamente de deslocamentos para suprir suas necessidades, esses grupos apresentavam estratégias que possibilitavam a fixação territorial, como o manejo de recursos locais, a diversificação alimentar e a organização social.

Essas características reforçam a ideia de que as sociedades não apenas se adaptaram ao ambiente, mas também desenvolveram práticas que sustentaram sua continuidade e crescimento populacional ao longo dos séculos.

Pesquisas arqueológicas recentes indicam a presença de paisagens altamente estruturadas, construídas pelas comunidades locais. Essas paisagens foram organizadas em torno de complexos cerimoniais compostos por recintos de terra (aterros anelares) em diferentes formas geométricas, que circundam montículos funerários. Esses complexos estavam associados a aldeias amplas e bem planejadas, formadas por casas semi subterrâneas, sítios a céu aberto e locais de arte rupestre.

As estruturas funerárias e cerimoniais foram posicionadas em locais cuidadosamente selecionados, evidenciando oposições pareadas e possíveis alinhamentos ao longo de bacias de visibilidade regionais. O mapeamento detalhado desses assentamentos mostra que as casas semi subterrâneas eram planejadas

com precisão, incorporando terraceamento, rotas internas de deslocamento e alinhamentos específicos com outros aterros anelares e montículos. Esses dados reforçam a complexidade organizacional e cosmológica das populações que habitavam essas regiões durante o Holoceno Tardio (CORTELETTI, 2024).

Os estudos arqueológicos mais recentes, apresentados nas pesquisas e análises reunidas por Rafael Corteletti, revelam que os povos Kaingang desfrutavam de um modo de vida significativamente mais sedentário do que se supunha anteriormente, além de já praticarem a horticultura de diversas espécies vegetais. Contudo, é imprescindível destacar a importância singular de uma planta profundamente vinculada à história e à cultura desses povos: a Araucária.

As florestas de Araucária desempenharam um papel fundamental na vida dos Kaingang, funcionando como uma fonte crucial de recursos e como parte integrante de sua cultura e cosmologia. “A distribuição da cultura Jê do Sul pelo planalto está diretamente ligada à distribuição da floresta de Araucária, criando um legado de dinâmicas culturais e ecológicas” (CORTELETTI, 2024, p.68-69). A Araucária (*Araucaria angustifolia*) fornecia o pinhão, uma semente altamente nutritiva que servia como base alimentar e era utilizada em diversas práticas culinárias e rituais.

A araucária é um importante componente da dieta indígena, produzindo grandes pinhas contendo até 200 sementes grandes que são ricas em amido, fibra dietética, Mg e Cu (Bello-Pérez et al. 2006). Culturalmente, a espécie é notável além de seu valor de subsistência e é central para a religião indígena Jê do Sul e para as instituições sociais (Robinson et al., 2017a; Haverroth, 1997; Iriarte et al., 2013; Veiga, 1994). (CORTELETTI, 2024, p.68-69)

O pinhão, sendo um alimento altamente nutritivo, marcava os ciclos sazonais e influenciava diretamente o modo de vida das comunidades. Isso significa que a coleta do pinhão estava intimamente ligada a períodos específicos do ano, como a estação de maturação das sementes, e guiava a organização das atividades dentro da comunidade. As práticas de coleta, armazenamento e redistribuição do pinhão não se limitavam a uma questão de sobrevivência imediata, mas estavam também relacionadas à gestão de recursos e à manutenção das relações sociais.

Essas práticas, por sua vez, estão inseridas em um contexto mais amplo que desafia modelos tradicionais sobre o comportamento da vegetação regional.

Os resultados desafiam uma hipótese dominante de expansão da floresta de Araucária impulsionada pelo clima no Holoceno tardio, questionando o uso de conjuntos de dados de pólen como um proxy para reconstruir a história do clima e da vegetação, e sugerindo que, independentemente da variabilidade climática, a

vegetação era estável em áreas de baixa atividade humana, mas a expansão das florestas ocorreu sobre os campos em áreas de alta atividade arqueológica. Assim, a dinâmica da vegetação regional e a distribuição das espécies devem ser entendidas em relação aos insumos antropogênicos. (CORTELETTI, 2024, p.67-68)

Dessa forma, ao integrar práticas humanas com a dinâmica ecológica, compreende-se melhor como os povos da Tradição Taquara, por exemplo, não apenas coletavam e armazenavam o pinhão, mas também interagiam com o ambiente de maneira a influenciar e moldar a vegetação ao seu redor, algo que transcende a simples adaptação ao clima.

Essa nova abordagem destaca que a dinâmica da vegetação regional e a distribuição das espécies devem ser analisadas considerando a influência das práticas humanas. Os dados revelam que ações antrópicas, como o manejo e a intervenção nas paisagens, desempenharam um papel crucial na transformação ecológica, sugerindo que as populações indígenas, como os Kaingang, contribuíram significativamente para moldar a vegetação e a estrutura das florestas ao longo do tempo.

Durante esse período de expansão da floresta, os assentamentos regionais e as populações de falantes do Jê do Sul aumentaram em tamanho e distribuição, acompanhados pelo desenvolvimento de formas arquitetônicas públicas (DeSouza et al., 2016a, 2016b; Robinson et al., 2017b; Iriarte et al., 2008, 2013). (CORTELETTI, 2024, p.71)

Além do alimento, as florestas de Araucária ofereciam materiais essenciais, como madeira e resinas, usados na construção, na confecção de ferramentas e em cerimônias. Essas áreas eram estrategicamente importantes para habitação e caça, além de serem manejadas de forma sustentável pelos Kaingang, que promoviam a expansão das Araucárias ao plantar deliberadamente as sementes e usar o fogo controlado para favorecer o crescimento da vegetação.

Distinguir os impactos humanos e climáticos de longo prazo na dinâmica da vegetação é de importância crítica, considerando a significância global deste hotspot de biodiversidade e o status de ameaça de extinção da Araucária angustifolia e da floresta de Araucária. Uma abordagem paleoecológica e arqueológica integrada lança luz sobre os processos e dinâmicas que criaram a distribuição da vegetação moderna, revelando que a estrutura dos ecossistemas atuais é uma função de séculos de gestão humana da terra no passado. Os dados apresentados aqui fornecem evidências de um milênio de uso sustentável de recursos que não apenas incorporou a floresta com araucária ao núcleo da economia indígena, mas também expandiu a floresta além dos limites naturais da distribuição do habitat. As estratégias de conservação que excluem o uso humano da terra podem, portanto, ser equivocadas e contraproducentes ao equilibrar o patrimônio cultural, o desenvolvimento econômico e os objetivos de conservação (Mayle et al., 2007). (CORTELETTI, 2024, p.81)

Mais do que um recurso material, as Araucárias tinham um significado profundo na cosmologia dos Kaingang, sendo espaços de conexão espiritual e palco de rituais importantes. Assim, essas florestas não apenas sustentavam as populações indígenas fisicamente, mas também refletiam sua interação simbólica e cultural com o ambiente natural.

O manejo das florestas de araucárias foi de suma importância para a sobrevivência das comunidades indígenas que habitaram a região nordeste do estado do Rio Grande do Sul, assim como a caça e a pesca, atividades que desempenhavam um papel central na obtenção de proteínas para a comunidade. Ademais, os Kaingang desenvolviam estratégias sofisticadas e bem elaboradas para assegurar o sucesso dessas práticas, demonstrando profundo conhecimento sobre o meio ambiente em que viviam. A subsistência dos povos indígenas Kaingang estava intrinsecamente ligada ao conhecimento das dinâmicas do ambiente em que viviam, permitindo-lhes explorar de forma eficiente os recursos naturais disponíveis. Conforme Pedro Ignácio Schmitz:

Para a consecução de proteínas também existia uma estratégia elaborada. As terras altas proporcionavam caça abundante e gorda ao tempo da maturação dos pinhões, que aliciam tanto animais terrestres como aves. Durante o resto do ano a caça andaria mais magra e dispersa, mas nem por isso desprezível. A beira dos rios, onde estavam as choças de palha tinham à sua disposição peixes, moluscos de água doce e animais terrestres. Os acampamentos e aldeias na beira das lagoas exploravam intensamente moluscos de água doce ou salobra, peixes e caças terrestres. Peixe seco poderia ser estocado para épocas mal providas de proteína. (SCHMITZ, 2006, p.81-82)

Essa descrição revela a complexidade e o planejamento que permeavam as práticas alimentares dos Kaingang. Eles souberam aproveitar os ciclos sazonais e a diversidade dos ecossistemas locais, estabelecendo uma relação sustentável com o ambiente. A caça, a pesca e a coleta não apenas garantiam o sustento imediato, mas também permitiam a formação de reservas alimentares para os momentos em que o alimento era mais limitado. Essa capacidade de adaptação e organização reforça o papel da inteligência ambiental e cultural como elementos fundamentais na sobrevivência e perpetuação de suas comunidades.

No grande grupo da Tradição Taquara, observa-se uma diversidade de formas de assentamento, adaptadas de maneira engenhosa às condições ambientais e sociais. Entre essas, destacam-se as aldeias com casas subterrâneas, que

desempenham um papel central na ocupação de terrenos altos e frios. Essas regiões, caracterizadas por geadas intensas durante o inverno e vegetação composta por campos e matas mistas com pinheiros, oferecem desafios climáticos significativos.

3.2 A organização das aldeias, a estrutura social e as construções subterrâneas

A organização social das aldeias kaingangs reflete uma profunda conexão entre a coletividade, a territorialidade e a cosmovisão desse povo originário do sul do Brasil. Estruturadas a partir de princípios ancestrais, essas comunidades seguem um modelo organizacional baseado na divisão clânica e no respeito às relações de parentesco, estabelecendo uma complexa rede de interdependências que rege a vida cotidiana e a transmissão do conhecimento.

Ao contrário do que se observa em algumas outras sociedades indígenas, "não há registros de aldeias circulares entre os Jê Meridionais. As casas estão dispostas, segundo os interesses dos seus donos, ao longo de trilhas, a uma curta distância das roças familiares e de boas nascentes de água" (VEIGA, 2000, p.90). Esse padrão disperso de assentamento reflete a autonomia familiar dentro da estrutura comunitária kaingang, ao mesmo tempo em que mantém os laços entre os grupos por meio de redes de reciprocidade e obrigações mútuas.

Dentro desse contexto, a organização residencial era marcada por grandes habitações comunais, que abrigavam extensas famílias. Como observa Veiga,

Uma aldeia do tipo anteriormente descrito consistia de várias grandes casas, que abrigavam dezenas de pessoas cada uma. Eram casas comunais ocupadas por um casal mais velho, suas filhas, genros e netos. Os Kaingang são uxorilocais como os demais Jê. A obrigação de servir ao sogro é mencionada em todas as áreas indígenas Kaingang por mim visitadas. Essa obrigação para com o sogro, o serviço da noiva, é uma obrigação moral e perene, pelo menos enquanto durar o casamento (VEIGA, 2000, p. 94).

Esse arranjo social evidencia a centralidade das relações de parentesco e a importância da cooperação intergeracional na dinâmica da aldeia.

Nesse universo, as construções subterrâneas ocupam um papel singular, sendo vestígios de uma engenharia tradicional que demonstra tanto a adaptação dos Kaingangs ao ambiente quanto sua sofisticação cultural. Essas estruturas, interpretadas por arqueólogos e historiadores como abrigos, espaços de

armazenamento ou locais de significado ritualístico, evidenciam estratégias de sobrevivência e resistência que atravessam séculos.

Combinando técnicas construtivas específicas e um profundo entendimento da paisagem, os Kaingangs demonstraram, por meio dessas edificações, sua habilidade em transformar o espaço de maneira sustentável e funcional. Assim, a inter-relação entre a organização social das aldeias e as construções subterrâneas revela não apenas a engenhosidade desse povo, mas também a riqueza de sua herança cultural, que persiste como um testemunho da resiliência e da identidade indígena diante das transformações históricas e ambientais.

“As aldeias com casas subterrâneas são encontradas regularmente nos terrenos altos e frios com uma vegetação também adaptada a baixa temperatura hibernal, que são os campos e as matas mistas com pinheiros” (SCHMITZ, 2006,p.77). Lugares esses que oferecem desafios climáticos significativos:

Embora muitas dessas aldeias apareçam isoladas ou em pequenos grupos, "alguns aglomerados de casas subterrâneas parecem constituir assentamentos grandes e bem planejados, com as estruturas ligadas por uma série de trilhas definidas, indicando direções de movimento cuidadosamente controladas nesses locais" (Iriarte et al., 2013) (CORTELETTI, 2024,p.125).

Conforme descrito, a arquitetura das casas subterrâneas reflete a capacidade dos grupos em lidar com temperaturas extremas, sendo uma estratégia eficaz para mitigar os efeitos das geadas rigorosas e, em algumas ocasiões, até mesmo da neve: “Aí as geadas intensas são comuns nas madrugadas de inverno e a neve não chega a surpreender (SCHMITZ, 2006,p.77).

As aldeias com casas subterrâneas, eram estrategicamente posicionadas em áreas protegidas, aproveitando as condições naturais para garantir conforto e funcionalidade. "Em geral, ela está dentro do mato aberto de pinheiros porque aí não é fortemente atingida pelo vento, as chuvas e talvez o sol. A proximidade de uma nascente, banhado ou pequeno córrego é importante para abastecimento fácil e regular de água" (SCHMITZ, 2006,p.78). Esse cuidado na escolha do local demonstra o conhecimento ambiental e a habilidade desses povos em integrar suas moradias ao entorno de forma prática e sustentável.

Dentro dessas casas, identificadas como moradias, eram encontrados fogões rudimentares, compostos por pequenas pedras, semelhantes aos utilizados em acampamentos de piquenique. Esses fogões serviam não apenas para o preparo de

alimentos, como os pinhões, mas também para aquecimento e iluminação. Em seu interior, misturados ao carvão e restos calcinados, arqueólogos encontraram cacos de panelas de barro e, ocasionalmente, fragmentos de instrumentos, evidenciando o cotidiano e as práticas culturais desses grupos (SCHMITZ, 2006).

A combinação de localização estratégica e organização interna reforça a capacidade de adaptação e a engenhosidade dos povos da Tradição Taquara, cujas escolhas estruturais atendiam às necessidades básicas, ao mesmo tempo em que respeitavam e utilizavam os recursos oferecidos pelo ambiente:

Certamente a casa subterrânea é uma adaptação ao frio do planalto e por isso ela é encontrada nas terras altas desde o Rio Grande do Sul até Minas Gerais. Na América ela se estende por áreas muito variadas, abrangendo especialmente altas latitudes ou altitudes. Com um sólido telhado e o fogo aceso no seu interior ela manteria o calor nas noites frias do outono e do inverno. (SCHMITZ, 2006, p.79)

As formas de assentamento dos povos Jê do Sul refletem uma notável adaptação às condições geográficas e climáticas do território em que viviam. Entre as várias estratégias utilizadas por essas comunidades, as casas subterrâneas se destacam como uma solução arquitetônica particularmente eficaz para regiões de alta altitude, onde o clima rigoroso exigia respostas adequadas para garantir a proteção e o conforto: "As casas subterrâneas são apenas um tipo de assentamento dos Jê do Sul. Elas são comuns acima de 800 m de altitude [...], mas em regiões de altitudes mais baixas assentamentos sem arquitetura de terra são a norma" (CORTELETTI, 2024, p.126).

Essa adaptação diversificada demonstra a flexibilidade dos Jê do Sul em utilizar o espaço de maneira estratégica, criando assentamentos que não apenas respondiam às exigências ambientais, mas também refletiam as características sociais e culturais de cada grupo. Se nas áreas mais altas, a arquitetura de terra era imprescindível para a proteção contra os elementos, nas regiões de menor altitude, a norma eram outros tipos de construção, mais leves e adequados às características climáticas e vegetacionais locais. A ocupação do território sempre foi fundamental para a organização social dos Kaingang, permitindo que sua cultura e tradições fossem preservadas ao longo do tempo. Diante das adversidades impostas pela colonização, o grupo encontrou refúgio nas matas de araucárias, onde pôde manter sua estrutura social e seus costumes ancestrais. Esse movimento de resistência

permitiu que suas tradições fossem transmitidas de geração em geração, garantindo a continuidade de sua identidade cultural.

Conforme destaca Danilo Braga em sua dissertação *A História dos Kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: Do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002)*:

Em ambos os momentos, a ocupação do planalto permite aos Kaingang organizar-se socialmente de acordo com o seu mito de origem. O grupo recuou para o interior das matas de araucárias para fugirem dos mosquetes, espadas e doenças que os dizimava. Conhecendo, repassando e convivendo conforme o mito de seus antepassados. Os Kaingang conseguiam resistir, mantendo, forte os laços que uniam as suas duas grandes famílias Kamé e Kairukrê. Estes dois clãs formavam e ainda hoje em celebrações rituais é lembrado como principal elemento cultural formador do grupo Kaingang. (BRAGA, 2015, p. 35)

A sociedade Kaingang é estruturada a partir de relações de parentesco e da transmissão intergeracional de conhecimentos tradicionais, que são fundamentais para a manutenção de sua identidade cultural. A ocupação territorial e a circulação dos saberes ancestrais continuam a ser elementos centrais na afirmação dos laços sociais e culturais do povo Kaingang, constituindo a base de sua resistência histórica. Conforme etnografias realizadas em aldeias no norte do Rio Grande do Sul, os Kaingang organizavam-se por meio de casamentos exogâmicos, que criavam alianças políticas entre grupos familiares distintos (VEIGA, 2000, p. 145). Essas alianças eram mais do que estratégias de convivência: constituíam verdadeiras redes de reciprocidade, por meio das quais os indivíduos integravam-se em novos grupos e construía suas relações de solidariedade.

A sociedade Kaingang possui, ainda, regras específicas de residência, como a uxorilocalidade — ou seja, o homem vai viver na casa ou aldeia da esposa — o que reforça a ascendência do sogro sobre o genro e sustenta a base das grandes famílias que compõem as aldeias (FRANCISCO, 2013, p. 324). As relações de poder e autoridade dentro da comunidade são, portanto, indissociáveis da organização familiar, sendo forjadas pelas alianças matrimoniais e pelos vínculos de reciprocidade entre os grupos. Como aponta Aline Ramos Francisco,

as relações de poder na sociedade kaingáng são, assim, baseadas na organização social familiar, e a solidariedade entre os membros da aldeia provém destas alianças matrimoniais, onde o homem constrói sua relação em outro grupo ou aldeia, sendo, após o casamento, aqueles outros eram agora seus aliados, iambré, sogro, cunhados. (FRANCISCO, 2013, p. 324-325)

Ao deixar a aldeia paterna, o homem passava a pertencer a outro conjunto de relações, construindo vínculos de lealdade política. Para os homens, essas relações de reciprocidade se davam majoritariamente por meio das alianças matrimoniais e políticas; para as mulheres, elas ocorriam a partir da consanguinidade, já que permaneciam na casa paterna, formando entre si uma rede solidária e feminina profundamente enraizada.

Nesse contexto, a mulher Kaingang desempenha um papel central na estrutura social de sua comunidade. Mais do que figura doméstica, ela é educadora, guardiã da cultura e mediadora política. Sua posição na sociedade está intimamente ligada às dinâmicas do parentesco e às responsabilidades que assume desde a infância, quando é preparada para a vida adulta a partir dos valores tradicionais de seu povo. A permanência das mulheres na casa paterna reforça a continuidade dos saberes e a coesão entre os membros da aldeia, garantindo a persistência de uma estrutura familiar sólida e culturalmente significativa.

Desde cedo, as mulheres Kaingang são educadas para serem "rêngrê" = companheiras de seu marido. Elas são educadas e crescem para se tornar esposas e mães; toda a sua astúcia e inteligência são empregadas para complementá-lo. Isso significa que ela realiza uma política a favor dele. Costumam desfazer os mal-entendidos que possam prejudicá-lo (VEIGA, 2000, p. 99).

Essa relação de parceria entre marido e esposa não se limita ao espaço doméstico, mas se estende às relações sociais e políticas dentro da aldeia. A mulher, ao agir como conciliadora e conselheira, garante a estabilidade do grupo e contribui ativamente para a manutenção da harmonia comunitária.

Apesar de não ocuparem formalmente posições de liderança política, sua influência sobre as decisões da aldeia é inegável.

Creio que as mulheres Kaingang jamais desempenharam o papel de cacique, embora percebam muito mais rapidamente os problemas da comunidade e as soluções possíveis para os impasses. A esposa de um cacique é a contraparte feminina da autoridade dele. É comum que as outras mulheres falem com ela se precisam de alguma coisa que envolva a autorização do cacique. Mesmo outras pessoas da comunidade a ela se dirigem para que sirva de intermediária e advogue a favor de uma dada causa (VEIGA, 2000, p.99).

Assim, a mulher atua como elo de comunicação entre o líder e o restante da aldeia, garantindo que as necessidades do grupo sejam levadas em consideração na tomada de decisões.

Além da dimensão política, as mulheres são as guardiãs da transmissão cultural e educacional: "As mulheres, enquanto mães, são as responsáveis pela transmissão dos valores, ou seja, pela educação das gerações mais novas. Homens velhos sempre se referem a conselhos dados por suas mães" (VEIGA, 2000, p.102). Essa forte presença na formação dos filhos reforça a ideia de que a mulher Kaingang não apenas sustenta a estrutura familiar, mas também assegura a continuidade dos conhecimentos ancestrais, moldando o caráter e a identidade das futuras gerações.

Embora o modelo tradicional preveja que a mulher esteja sob a autoridade do pai e, posteriormente, do marido, há espaço para escolhas individuais que fogem a essa norma.

As mulheres ficam sob o domínio do pai e quando se casam passam ao domínio do marido. Há mulheres, no entanto, que não se subordinam e decidem assumir sua vida sexual fora do casamento: elas são as mbédtu (mbédn, marido + tú, sem = mulher sem marido). Elas permanecem com os pais e seus relacionamentos não são censurados. Os pais explicam: 'é da natureza dela; ela é assim, aumenta por si', ou seja, engravida sem marido. Criam seus filhos na casa dos pais e trabalham muito para criá-los sozinha. (VEIGA, 2000, p. 102)

Essa flexibilidade demonstra que, apesar da forte estrutura patriarcal, há reconhecimento da autonomia feminina em certos contextos, permitindo que algumas mulheres vivam fora dos padrões estabelecidos sem sofrerem represálias dentro da comunidade.

Portanto, a mulher Kaingang ocupa uma posição de extrema relevância, equilibrando as funções de conselheira, mediadora, educadora e mãe. Sua influência, ainda que não formalizada em cargos de liderança, permeia todas as esferas da vida comunitária, sendo um pilar essencial para a preservação da cultura, da coesão social e do bem-estar coletivo.

A estrutura social dos Kaingang é fortemente fundamentada na divisão em metades exogâmicas, ou seja, grupos que regulam as relações matrimoniais e determinam que os casamentos devem ocorrer entre membros de metades opostas.

Para os Kaingang, a interação entre indivíduos de metades opostas é vista como essencial para a continuidade da vida social e da reprodução do grupo. Em contraste, as relações entre pessoas pertencentes à mesma metade são interpretadas como disruptivas, uma vez que não seguem a lógica do equilíbrio entre opostos. Como descreve Veiga,

a maneira como os Kaingang vêem as relações entre iguais, ou seja, entre pessoas da mesma metade, pode ser comparada a um circuito elétrico: enquanto relações entre diferentes permitiram o fluir da corrente elétrica, gerada pela união do pólo positivo e negativo, as relações com pessoas da mesma metade provocariam curto-circuitos, pois seria como se ímãs de pólos idênticos entrassem em contato, repelindo-se e entrando em conflito (VEIGA, 2000, p. 118).

Esse modelo explicativo reforça a visão de que a organização social Kaingang se baseia na complementaridade e no equilíbrio entre forças opostas.

Assim, embora a cosmologia Kaingang enfatize a oposição entre metades como princípio organizador, a vivência da homossexualidade dentro das aldeias pode estar sujeita a interpretações variadas, refletindo as complexidades das interações sociais e das mudanças culturais que atravessam o povo Kaingang ao longo do tempo.

A organização política dos Kaingang baseia-se em um sistema de dupla liderança, no qual o poder secular e o poder espiritual coexistem em uma relação de respeito e complementaridade. Essa estrutura divide as funções de governança entre o pō'i (cacique), responsável pela administração e mediação dos conflitos, e o kuiã (xamã), detentor do conhecimento espiritual e da capacidade de prever eventos e interceder em questões sobrenaturais.

O equilíbrio entre essas duas figuras é essencial para a manutenção da ordem e da harmonia dentro da comunidade. Como destaca Veiga, "os Kaingang possuem uma representação política, o pō'i ('cacique'), e uma religiosa, o kuiã (xamã). As relações entre o pō'i e o kuiã são de respeito aos domínios próprios de cada um. (VEIGA, 2000, p.124).

O funcionamento dessa dualidade baseia-se na oposição e complementaridade entre os domínios político e espiritual. "No campo da política quem atua é o cacique, mas ele é dependente das previsões do kuiã, que possui a capacidade de ver e, assim, adiantar os acontecimentos" (VEIGA, 2000, p.124). Dessa forma, ainda que a liderança política esteja formalmente sob o controle do cacique, sua atuação muitas vezes se apoia na sabedoria do kuiã, cujas visões e predições podem orientar as decisões da comunidade.

Esse modelo de governança evidencia a complexidade da organização política Kaingang, na qual diferentes formas de autoridade coexistem e se fortalecem mutuamente. A relação entre o cacique e o xamã não é de submissão,

mas de interdependência, garantindo que tanto as necessidades materiais quanto espirituais da comunidade sejam atendidas de maneira equilibrada.

Soraia Sales Dornelles descreve aspectos importantes da organização social dos Kaingang, destacando o papel central do cacique nas decisões coletivas e nas relações interpessoais. Segundo a autora, "somente o cacique principal podia ter mais de uma mulher e, além disso, era ele quem determinava a quem pertenceria cada mulher do grupo" (DORNELLES, 2021, p. 59-60). Essa afirmação evidencia a autoridade concentrada na figura do cacique, que detinha não apenas prestígio político, mas também controle sobre a estrutura familiar e os vínculos sociais estabelecidos dentro da comunidade.

Esse modelo de governança evidencia a complexidade da organização política Kaingang, na qual diferentes formas de autoridade coexistem e se fortalecem mutuamente. A relação entre o cacique e o xamã não é de submissão, mas de interdependência, garantindo que tanto as necessidades materiais quanto espirituais da comunidade sejam atendidas de maneira equilibrada.

3.3 Cosmologia, rituais e religiosidade kaingang

O mito de criação do povo Kaingang é uma rica narrativa que descreve a origem dos seres vivos e do mundo como eles o conhecem. Segundo Danilo Braga "houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada pelos nossos antepassados" (BRAGA, 2015, p.34). A tradição Kaingang relata que os heróis Kamé e Kaĩru foram responsáveis pela criação de diversos animais, como tigres, antas, cobras e abelhas, entre outros. No entanto, curiosamente, não há qualquer menção à criação de pássaros ou peixes, dois elementos importantes da fauna. Esse fato é explicado pela cosmologia Kaingang, que vê os pássaros como seres que existiam antes do dilúvio, enquanto os peixes surgiram depois, a partir da cabeça de um bugio.

Como explica Juracilda Veiga: "No mito de criação do povo Kaingang é mencionado que os heróis Kamé e Kaĩru criaram os tigres, as antas, as cobras, as abelhas, mas não há uma única menção à criação de pássaros ou peixes. Isso seria explicado pela anterioridade dos pássaros e a posterioridade dos peixes, que surgiram da cabeça de um bugio" (VEIGA, 2000, p. 184). Essa explicação revela um

entendimento profundo sobre a ordem dos acontecimentos no mito de criação Kaingang, onde cada ser tem seu lugar dentro de um ciclo cósmico e temporal.

Além disso, a figura da saracura desempenha um papel importante na criação do mundo. A saracura é vista como um ser primordial que, nos primeiros tempos, carregava terra em um cesto e foi responsável pela formação da terra como espaço habitável para os humanos. Em algumas versões do mito, como a registrada por Veiga (2000), as saracuras contaram com a ajuda dos patos para completar essa tarefa. A história da saracura simboliza a conexão profunda dos Kaingang com a natureza e os animais, destacando a importância dos seres não humanos na criação do mundo (VEIGA, 2000).

A mitologia Kaingang não apenas descreve a criação do mundo, mas também revela uma compreensão profunda das relações entre os seres humanos e o mundo natural. Para os Kaingang "os pássaros são 'pessoas' muito antigas, com as quais num passado comum, partilhamos a mesma fala, de tal maneira que ainda podemos entendê-las" (VEIGA, 2000, p. 192). Esse entendimento reforça a ideia de uma conexão primitiva entre humanos e animais, uma relação em que os pássaros, assim como os tamanduás, desempenham um papel crucial, especialmente para os rezadores de kiki, que cantam antigos cantos, passados por essas entidades.

As orações feitas pelos rezadores no Kiki são, em sua maior parte, cantos acompanhados pelos xygxy (chocalho), instrumento amplamente difundido na América do Sul, relacionado ao xamanismo. Como referi anteriormente, os cantos são a uma forma anterior à palavra, ou é a linguagem dos povos antigos e foram ensinados aos Kaingang pelos tamanduás e pelos pássaros que são seres primevos. Os cantos de Kiki executados pelos rezadores Kaingang não são traduzíveis e, segundo os próprios Kaingang, estes cantos são conhecidos apenas pelos especialistas (VEIGA, 2000, p. 229).

Esse vínculo profundo entre os Kaingang e os pássaros é ampliado pela visão de que essas criaturas compartilhavam um mesmo "tempo primordial" com os seres humanos, um tempo de origem que é imortalizado nas tradições e nos rituais: "a saracura e, quiçá, outros pássaros vieram junto com Tope e com os padres, o que faz com que partilhem um mesmo tempo que é o tempo primordial" (VEIGA, 2000, p. 192). A saracura, especialmente, carrega consigo a memória de um passado anterior ao dilúvio, quando ela foi responsável pela criação da terra habitável. Os pássaros, portanto, não são apenas criaturas naturais, mas fazem parte de um

mundo ancestral que está profundamente conectado com as origens da humanidade.

Esse elo com os ancestrais e com os seres não-humanos também é refletido na estrutura social dos Kaingang.

A sociedade Kaingang está organizada em metades que são homônimas de seus pais fundadores, Kamé e Kaïru. Foram eles "que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com os seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de Kaïneru ou ao de Kamé" (Nimuendaju 1993:59). (VEIGA, 2000, p.199)

Este arranjo hierárquico reflete o processo de criação e a divisão do mundo em elementos fundamentais, nos quais os seres humanos, os pássaros e outros animais têm suas origens e funções bem definidas.

Essa visão integrada da cosmologia Kaingang sublinha a interdependência entre humanos e não-humanos, na qual todos são parte de um mesmo ciclo cósmico. Os rituais, como os cantos dos rezadores de kiki e a reverência aos pássaros e outros animais, preservam essa conexão ancestral e espiritual, garantindo que as origens e a harmonia do mundo sejam mantidas ao longo das gerações

Um aspecto essencial do mito de criação é a conexão entre seres humanos e a natureza. A terra, os rios, as árvores e os animais não são apenas elementos do mundo material, mas carregam consigo um espírito e uma essência que os tornam participantes ativos da criação. Como ilustrado no mito, "a árvore é viva, assim como nós somos vivos. Ela não é morta. Mas um dia nós vamos tombar também" (VEIGA, 2000, p. 182), destacando a interdependência entre os humanos e os outros seres vivos, e o respeito que deve ser cultivado por todos os aspectos da criação.

Esse entendimento da reciprocidade é reforçado pela visão de que "tudo que tem vida tem que ser respeitado e tudo o que tem vida um dia vai morrer" (VEIGA, 2000, p. 182). Assim, os Kaingang praticam rituais que envolvem o respeito e o reconhecimento das entidades espirituais que habitam as plantas, os animais e até os próprios seres humanos. A criação do mundo, portanto, não é vista apenas como um evento passivo ou distante, mas como um processo contínuo de renovação e interdependência, onde o ciclo de vida e morte é uma constante que garante a harmonia entre os seres.

Esse procedimento caracteriza uma relação de reciprocidade, de que fala Descola (1992), baseada na equivalência entre humanos e não humanos. Essa equivalência é o que permite a troca entre humanos e animais. Humanos podem se transformar em animais, sob certas circunstâncias; animais podem ser vistos sob a aparência de humanos. (VEIGA, 2000, p.182)

Esse entendimento de troca e transformação é essencial para a compreensão do mito de criação Kaingang, pois ele não apenas descreve a origem do mundo, mas também fundamenta uma ética de convivência e respeito mútuo entre todas as formas de vida.

Em síntese, o mito de criação Kaingang revela um universo de interconexões, onde a vida, a morte e a transformação são partes integrantes do processo cósmico. A criação é, portanto, um ato contínuo, onde a relação entre humanos e não-humanos, baseadas na reciprocidade e no respeito mútuo, é fundamental para a manutenção da ordem e do equilíbrio no mundo.

No mito de criação, conforme descrito por COMIN (2019), os primeiros membros da nação Kaingang saíram do solo, liderados pelos irmãos Kamé e Kayrú, cada um trazendo consigo seu próprio grupo. Kayrú e seu povo eram caracterizados por corpos delgados, pés pequenos e rápidos, enquanto Kamé e seus companheiros eram mais pesados e lentos. A narrativa mitológica descreve uma dualidade essencial que permeia tanto a criação quanto a estrutura social e cultural Kaingang, refletindo as características dos ancestrais em suas respectivas linhagens:

Eles saíram em dois grupos chefiados por dois irmãos, Kayrú e Kamé, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe consigo um grupo de gente. Dizem que Kayrú e toda a sua gente eram de corpo delgado, pés pequenos, ligeiros, tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. Kamé e seus companheiros, pelo contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções (COMIN, 2019)

A organização social dos Kaingang é profundamente influenciada por sua cosmologia, refletindo-se na estrutura dualista de sua sociedade. Os Kaingang se dividem em duas metades exogâmicas, Kamé e Kañeru, que derivam dos ancestrais míticos responsáveis pela criação do mundo e de seus habitantes. Nesse sentido,

Foram eles que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com os seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de Kañeru ou ao de Kamé (Nimuendaju 1993:59). (VEIGA, 2000, p. 199)

A religiosidade Kaingang é uma dimensão essencial de sua identidade cultural, profundamente conectada à terra, aos ancestrais e aos elementos naturais. Esse povo possui uma visão cosmológica que entrelaça o mundo físico e o espiritual, atribuindo à natureza um papel central em suas crenças e tradições. A terra não é apenas o local onde vivem, mas também um espaço sagrado que carrega memórias, histórias e o elo com seus antepassados. Segundo Bruno Ferreira, a tradição dos Kaingang afirma que os

primeiros de sua nação saíram do solo; por isso têm cor de terra. Numa serra no sudeste do estado do Paraná, assim dizem os velhos, e que ainda hoje podem ser vistos os buracos pelos quais subiram. Uma parte deles permaneceu debaixo da terra; essa parte se conserva até hoje, e a ela se vão reunir as almas dos que morrem, aqui em cima, na terra (FERREIRA, 2014, p. 106).

Essa narrativa reflete a conexão intrínseca entre os Kaingang e o solo, que não é apenas fonte de sustento, mas também de origem e destino espiritual. Para os Kaingang, o ciclo da vida está diretamente ligado à terra, que acolhe tanto os vivos quanto os mortos, simbolizando um contínuo entre o material e o imaterial. Esse entendimento sagrado da existência reafirma o papel central da espiritualidade na organização social e cultural desse povo, ressaltando a importância do respeito e cuidado com o ambiente, visto como uma extensão de sua própria identidade e ancestralidade.

Diante disso, é possível afirmar que, para os Kaingang, a morte não representa o fim, mas sim o início de uma nova vida ao lado de seus ancestrais, que permaneceram no local de onde surgiram, debaixo da terra. Nesse sentido, a morte é compreendida como uma passagem para uma existência junto aos companheiros e antepassados. Acredita-se que os parentes já falecidos aguardam a chegada de um novo membro vindo do mundo dos vivos. Para os Kaingang, a morte é vista como um ato voluntário, uma decisão que depende da vontade da pessoa de partir. Durante os rituais funerários, é comum que o falecido receba palavras de ordem, como: “Vá embora! Você fez a escolha de nos abandonar, então nos deixe viver em paz!” (FERREIRA, 2014).

Essa concepção da morte reflete uma visão profundamente espiritual e simbólica entre os Kaingang. O falecimento não é um evento isolado, mas uma transição para uma nova etapa da existência, carregada de significados e rituais que fortalecem os laços entre os vivos e os mortos. Para esse povo, a relação com os

ancestrais não termina com a morte física; pelo contrário, ela se renova em um ciclo contínuo de conexão espiritual.

Dessa forma, a alma do defunto penetra no chão, junto com o cadáver, começando logo a se encaminhar rumo à aldeia dos defuntos, onde os seus conhecidos finados já o esperam com festas e danças. Esse ritual do mundo dos mortos seria igual ao que acontece na Terra (FERREIRA, 2014, p.107).

A crença na aldeia dos mortos como um reflexo do mundo dos vivos revela a importância de manter a harmonia e os costumes, mesmo após a morte. Os rituais funerários são, assim, um momento de celebração e despedida, onde o defunto é integrado ao universo dos ancestrais, perpetuando as tradições e reafirmando a continuidade da vida, mesmo em outra dimensão. Integrado ao universo dos ancestrais, o falecido perpetua as tradições e reafirma a continuidade da vida, mesmo em outra dimensão. Para os Kaingang, a morte não representa um fim definitivo, mas sim a extensão do convívio e da espiritualidade que moldam sua existência.

Nesse sentido, Juracilda Veiga, em sua tese *Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang*, afirma:

A morte é apenas uma mudança da aldeia atual para a aldeia dos mortos. Às vezes, eles usam a expressão 'ele viajou' para designar o ato de morrer, ou ainda, 'ele foi para debaixo da terra'. O fenômeno físico da morte não é o fim do indivíduo, nem sua separação definitiva daqueles com quem fez comunidade. A morte é, para os Kaingang, a dissociação entre o espírito e o corpo de uma pessoa. Em muitos casos, é o processo culminante de uma ausência prolongada do espírito, afastado do corpo (VEIGA, 2000, p.157).

Essa visão evidencia que a morte, para os Kaingang, não é uma ruptura, mas uma transição natural dentro de sua cosmologia. Os rituais funerários assumem, portanto, um papel essencial, não apenas como forma de despedida, mas também como um meio de inserção do falecido no mundo dos ancestrais. Dessa maneira, os laços entre os vivos e aqueles que partiram permanecem ativos, assegurando a continuidade da comunidade e a preservação de sua identidade cultural.

Nas comunidades Kaingang, o kuiâ ocupa uma posição de grande importância como líder espiritual e curador. Detentor de profundo conhecimento sobre plantas medicinais, ele possui a habilidade de resgatar almas perdidas e atuar como mediador entre os diferentes planos do cosmos. Sua percepção vai além do

mundo visível, permitindo-lhe enxergar a essência dos seres e compreender acontecimentos que transcendem a realidade material. Nesse sentido,

os kuiâ são guerreiros espirituais; eles 'falam bravo com os espíritos dos mortos' e seu poder se impõe a esses e a outros espíritos, recuperando as almas dos vivos e devolvendo a vida e a saúde aos membros de sua comunidade. Eles compartilham com os espíritos dos mortos e com os espíritos animais, sendo, portanto, seres ambíguos, tanto poderosos como perigosos para as demais pessoas. Acredita-se que os kuiâ tanto podem curar alguém quanto colocar feitiço em alguém (VEIGA, 2000, p.135).

Suas práticas de cura são diversas como descreve o texto,

os kuiâ realizam suas curas de várias formas, indicando fitoterapias e outras práticas relacionadas com o emprego de pinturas profiláticas, com remédios queimados com cujo carvão se untam as juntas das crianças, aplicação de compressas, unguentos e confecção de sachês de ervas que se leva pendurado ao pescoço. Além disso, benzem e assopram as partes doentes, prática chamada de fituhu, ou hu (raiz do verbo 'assoprar') (VEIGA, 2000, p.135).

Assim, o kuiâ não apenas protege o equilíbrio espiritual da comunidade, mas também assegura a saúde de seus membros por meio de seu vasto conhecimento e de suas habilidades rituais. Seu papel transcende a cura física, abrangendo a restauração da ordem cósmica e a conexão entre os diferentes planos da existência.

Os territórios xamânicos do povo Kaingang são estruturados em três níveis distintos, os quais, em algumas circunstâncias, podem se interligar de forma complexa. Esses níveis não apenas definem a geografia espiritual e física do povo Kaingang, mas também organizam a sua cosmologia e práticas sociais.

O primeiro nível, denominado "subterrâneo", é associado ao "mundo dos mortos" (nügme), um domínio sagrado que contém a morada dos ancestrais e os espíritos que ali residem. Já o nível da "terra" é constituído pelos domínios de "casa", "espaço limpo" e "floresta", que representam os lugares onde os seres humanos habitam e realizam suas atividades cotidianas. Finalmente, o "mundo do alto", ou "céu" (fãg kavã ou kaikã), completa essa divisão, configurando um plano espiritual superior ao qual os Kaingang também se relacionam (Rosa, 2005). (CORTELETTI, 2024, p.28)

A análise dessa divisão espacial, especialmente do nível da terra, onde se localizam os sítios arqueológicos, permite um entendimento mais profundo da organização territorial e cultural Kaingang. No domínio do "espaço limpo", o

domínio do "espaço limpo" é onde as aldeias são construídas. Uma das suas fronteiras é o sítio, ou seja, os locais para cultivo que geralmente integram diferentes espécies vegetais (cultígenos). As distâncias entre as aldeias e os sítios são

variáveis, e muitos deles estão dispostos ao longo de caminhos de deslocamento entre aldeias, produzindo “espaços limpos” maiores e socialmente integrados(Rosa,2005). (CORTELETTI, 2024, p.28)

Esses "espaços limpos" são, assim, o reflexo de uma estrutura social interligada, onde a organização do espaço físico se coaduna com as práticas sociais e culturais dos Kaingang. Por outro lado, o domínio da "floresta virgem" é o lugar

onde se encontram todas as coisas que não foram transformadas pela mão humana. Este é o domínio dos espíritos e animais selvagens (como felinos e aves de rapina). Os Kaingang caçam nas fronteiras do plano sociológico desse domínio: as serras, as matas, os cânions, as florestas, os rios e as cachoeiras. O plano cosmológico da “floresta virgem” também se conecta a outras fronteiras, como a casa dos espíritos, a casa do dono dos animais e a casa de Migtán, que controla os animais ferozes e é invisível para um Kaingang comum, aparecendo apenas para os kujà (xamãs) e sonhadores. Antigos cemitérios são outra fronteira deste domínio mas, hoje, devido à circunscrição que impõe a demarcação de terras para reservas indígenas, foram transferidos para o domínio “espaço limpo” (CORTELETTI, 2024, p.28)

A relação com a floresta, com seus rios, matas e serras, além de ser vital para a caça e subsistência, também é um meio pelo qual os Kaingang mantêm contato com o mundo espiritual e com as tradições que definem sua cultura (CORTELETTI, 2024).

A profundidade do entendimento Kaingang sobre seu território é evidenciada, ainda, pela consideração de antigos cemitérios como uma extensão desse domínio natural. “Antigos cemitérios são outra fronteira deste domínio mas, hoje, devido à circunscrição que impõe a demarcação de terras para reservas indígenas, foram transferidos para o domínio “espaço limpo” (CORTELETTI, 2024, p.28).

Dessa maneira, a organização xamânica dos territórios Kaingang, com sua clara distinção entre os níveis subterrâneo, terrestre e celestial, revela a complexidade de sua cosmovisão, onde o espaço físico é entrelaçado com o espiritual, e onde cada elemento da natureza possui uma função simbólica e prática dentro da vida cotidiana e das crenças desse povo.

Os rituais desempenham um papel fundamental na cosmologia e na organização social do povo Kaingang, sendo manifestações que garantem a manutenção da ordem entre os vivos e os mortos. Diferentemente de outros grupos Jê, os Kaingang não possuem rituais públicos de iniciação de guerreiros ou de passagem entre categorias etárias. Sua prática ritualística está, sobretudo, centrada

na separação dos espaços dos vivos e dos mortos, refletindo a importância da morte e do luto dentro de sua estrutura social e espiritual (VEIGA, 2000).

Juracilda Veiga, em sua tese *Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang*, afirma:

Atualmente os Kaingang possuem poucos rituais públicos. Não são conhecidos rituais de passagem de categorias de idade ou de iniciação dos guerreiros como ocorrem entre os outros Jê. Seus rituais estão basicamente centrados na separação dos espaços dos vivos e dos mortos, sendo o mais exuberante deles o ritual do Kiki, relacionado à separação dos mortos recentes da sua comunidade. Há também o ritual de reclusão dos viúvos e de purificação destes, ao fim do período de luto. Outros rituais agrícolas estão caindo em desuso ou sendo acoplados a outras cerimônias. (VEIGA, 2000, p.220)

Outros rituais, sobretudo os de caráter agrícola, têm se tornado cada vez menos frequentes, seja pelo abandono progressivo dessas práticas ou pela sua incorporação a outras cerimônias. Essa mudança reflete os impactos da modernidade sobre a cultura Kaingang e a necessidade de adaptação de suas tradições a novas realidades. No entanto, os rituais que permanecem evidenciam a continuidade de uma estrutura simbólica que orienta a vida coletiva e reforça os laços entre os membros da comunidade, os ancestrais e o mundo espiritual.

Os rituais Kaingang estão profundamente enraizados em sua cosmologia e representam a relação entre os vivos, os mortos e o universo espiritual. Dentro da visão cosmológica Kaingang, o tempo é concebido em três grandes períodos, que estruturam sua compreensão do mundo e dos ciclos da vida. Nesse contexto, os três principais rituais – a festa do Kikikoi, a festa do Kuiâ e o ritual de purificação da viúva – desempenham papéis distintos, mas complementares, podendo coexistir dentro de uma mesma comunidade sem que um contradiga o outro (VEIGA, 2000).

O ritual do Kikikoi, também chamado de Kiki, é o mais marcante dentro da tradição Kaingang, “seus rituais estão basicamente centrados na separação dos espaços dos vivos e dos mortos, sendo o mais exuberante deles o ritual do Kiki, relacionado à separação dos mortos recentes da sua comunidade (VEIGA, 2000, p.220). Esse ritual exuberante busca garantir que os espíritos dos falecidos sigam seu caminho para o mundo dos mortos (nügme), evitando que permaneçam entre os vivos e perturbem o equilíbrio da aldeia.

A festa do Kuiâ, por sua vez, está relacionada ao xamanismo e à comunicação com os espíritos. Os kujà (xamãs) desempenham um papel fundamental nesse ritual, atuando como intermediários entre os diferentes planos da

existência e garantindo que os vínculos entre os ancestrais e os vivos sejam mantidos. Segundo Veiga:

A Festa do Mastro ou, Festa do Kuiã - refere-se a um primeiro tempo do mundo, quando a terra foi criada como espaço habitável pelos humanos e outros seres, e tem na pessoa do Kuiã, o xamã Kaingang, a figura central, o mediador, que realiza a ligação dos humanos com os seres do tempo primordial, obtendo os seus favores representados pela fertilidade do solo, das mulheres e pela estabilidade da terra. Em troca, é homenageado em um ritual anual onde a comunidade reconhece os benefícios recebidos e agradece a proteção do Kuiã/iangrõ através de uma festa de comensalidade e do rito de levantamento do mastro. (VEIGA, 2000, p.278)

Essa celebração reforça a importância da relação entre o mundo material e espiritual, fundamental para a organização social Kaingang.

O terceiro grande ritual é o da purificação da viúva, que ocorre ao final do período de reclusão daqueles que perderam seus cônjuges. Esse ritual marca o retorno dos enlutados à vida social e sua reintegração plena à comunidade. O luto é um período de afastamento, e a purificação simboliza a renovação e a continuidade da vida, respeitando a conexão entre os vivos e os mortos.

O Ritual de Purificação da(o) Viúva(o), é realizado para separar, do morto recente, os vivos do grupo doméstico. Restituindo ao vivo - no caso, a(o) viúva(o) as substâncias próprias que eram partilhadas com aquele que morreu, realiza um duplo movimento: o primeiro, restituindo ao cônjuge vivo sua energia vital desestruturada pela súbita ruptura dessa mesma energia que era, antes, partilhada com o cônjuge que morreu; num segundo movimento, liberando o morto das amarras que o mantinham preso ao mundo dos vivos. Esse morto, agora livre dos sentimentos que ainda o prendiam aos vivos, segue para o mundo dos mortos. No entanto, como morto recente há sempre o risco de que ele venha a perambular pelo espaço dos vivos. O Ritual do Kiki é necessário para lhe dar o entendimento e permitir que, sendo integrado à comunidade dos mortos possa voltar a nascer novamente. (VEIGA, 2000, p.278)

O ritual de purificação dos viúvos desliga o morto de seu cônjuge e o encaminha para o *weinkuprĩng iamõ*. No entanto, apenas o ritual do Kiki garante sua integração à uma nova sociedade: a dos espíritos dos mortos. A falta desse ritual sempre deixa dúvidas se o morto recente não volta, ou se desvia do caminho e fica perambulando, perdido. (VEIGA, 2000, p.281)

Dessa forma, os rituais Kaingang não apenas refletem sua visão de mundo, mas também desempenham uma função essencial na organização da sociedade. Como afirma Veiga (2000, p. 220), “atualmente os Kaingang possuem poucos rituais públicos”, e, embora alguns rituais agrícolas estejam caindo em desuso, as práticas relacionadas à separação dos mortos e ao luto continuam sendo centrais dentro de

sua tradição. O Kikikoi, o Kuiâ e a purificação da viúva reafirmam a continuidade da cosmologia Kaingang, garantindo que o equilíbrio entre os mundos seja preservado.

Os rituais Kaingang, além de representarem práticas essenciais para a organização social e espiritual do povo, evidenciam a profunda relação entre os vivos e os mortos. Cada cerimônia desempenha um papel fundamental na manutenção do equilíbrio entre os diferentes domínios da existência, garantindo que a passagem entre os mundos ocorra de maneira ordenada e harmoniosa. Esses rituais, ao longo do tempo, sofreram adaptações, mas mantêm a essência de uma cosmologia que estrutura a vida coletiva dos Kaingang.

O estudo dos três rituais mencionados permite perceber que as referências cosmológicas dos Kaingang estão sustentadas em símbolos multi-referenciais que se recobrem. As variações encontradas podem ser explicadas como um mesmo ciclo ritual que se partiu, ou como o desenvolvimento de diferentes tradições que, no entanto, expressam uma mesma simbologia. A vida na terra é dependente do destino dos mortos porque a sociedade dos vivos é eternamente recriada pelos ancestrais mortos: "nossos troncos", "nossos antigos". (VEIGA, 2000, p.280)

A complexidade desses ritos se manifesta na sobreposição de significados e na interconexão entre diferentes tradições. Seja no ritual de separação dos mortos, na purificação dos viúvos ou na celebração de renascimento, observa-se um mesmo fio condutor que reforça a ideia de continuidade e renovação. Essa perspectiva reforça a crença de que os ancestrais desempenham um papel ativo na existência dos vivos, perpetuando a identidade e a coesão social do grupo.

Os rituais Kaingang desempenham um papel essencial na manutenção da identidade cultural e na estruturação das relações sociais dentro da comunidade. Através dessas práticas, saberes ancestrais são transmitidos, fortalecendo os laços entre os indivíduos e reafirmando os princípios que regem a vida coletiva.

Embora existam cerimônias públicas de grande importância, como a Festa do Kuiâ, muitos dos ritos e práticas espirituais ocorrem em um nível mais íntimo, dentro do ambiente doméstico. Esse aspecto contribui para a preservação da cultura Kaingang, mas também impõe desafios para sua compreensão por parte de pesquisadores externos. Como destaca Veiga,

Um dos motivos que dificultaram aos pesquisadores conhecer ritos e outros aspectos da cultura Kaingang, reside no fato da maioria das cerimônias e ritos acontecerem no âmbito doméstico. Na sociedade Kaingang, a socialização acontece praticamente na esfera doméstica, que é tão fundamental na constituição do indivíduo e do seu papel social, quanto os grandes rituais coletivos e públicos. (VEIGA, 2000, p. 89)

O universo ritual Kaingang transcende as grandes cerimônias públicas, impregnando o cotidiano das famílias e se manifestando em práticas que reforçam os valores ancestrais, a transmissão do conhecimento e a continuidade cultural desse povo. A espiritualidade, longe de se restringir a momentos pontuais, estrutura a relação dos Kaingang com o território, com seus ancestrais e com as forças que regem o mundo natural e sobrenatural.

A economia e a organização territorial dos Kaingang evidenciam uma profunda interdependência entre o homem e o ambiente, marcada pelo equilíbrio entre a mobilidade e a fixação. Suas aldeias constituíam complexas redes de parentesco, onde as construções subterrâneas não apenas refletiam a adaptação ao ambiente, mas também desempenhavam funções essenciais na organização social e no cotidiano das comunidades.

A religiosidade Kaingang, permeava todos os aspectos da vida, guiando práticas diárias e rituais de maior envergadura, que reafirmavam os laços sociais e o pertencimento à tradição. Contudo, o contato com os europeus alterou de maneira drástica essa dinâmica, impondo desafios que transformaram a organização territorial, a economia e as práticas culturais Kaingang. No próximo capítulo, analisaremos como esse processo se desenrolou ao longo do tempo e de que forma esse povo continua a resistir e a reivindicar a preservação de sua cultura e de seus direitos até os dias atuais.

4. Do contato com os europeus aos dias atuais

A presença dos povos Jê no Planalto Meridional ocorreu ao longo de diferentes períodos históricos, sendo impulsionada por fatores ambientais e pelo avanço da colonização europeia. Como destaca Braga (2015, p.34-35), "a ocupação do planalto se deu em dois momentos distintos. Primeiro: segundo o mito, na fuga de uma inundação, segundo nos primeiros séculos do descobrimento, onde a fuga para o planalto se dá devido ao avanço da colonização."

No caso dos povos Jê, como os Kaingangs, a ocupação do Planalto Meridional foi impulsionada pela busca de terras adequadas para o cultivo, bem como por espaços propícios para a caça e coleta. Esse processo, que se iniciou há mais de mil anos, consolidou-se ao longo dos séculos, com impactos significativos sobre a organização territorial da região.

Os povos Jê desenvolveram ao longo dos séculos uma economia equilibrada, sustentada por práticas diversificadas de subsistência, como a agricultura, a caça e a coleta. Essa estrutura permitiu a manutenção de uma população numerosa desde o século II de nossa era, garantindo a estabilidade dos grupos que habitavam o Planalto Meridional. No entanto, com a chegada dos europeus e o avanço do processo de colonização, essas populações sofreram um declínio significativo, resultante de conflitos, doenças e transformações em suas formas de organização territorial e social (SCHMITZ, 2006).

Os estudos e análises indicam que a migração do povo Tupi-Guarani pode ter ocorrido, aproximadamente, há cerca de dois mil anos antes do descobrimento. O processo de migração possibilitou e fez surgir grandes transformações na vida e cultura dos povos indígenas. A difusão de elementos culturais foi inevitável, e o contato entre os Kaingangs e os Guaranis ocorreu de forma complexa, envolvendo tanto conflitos quanto relações pacíficas. Esses grupos estabeleceram trocas de produtos, conhecimento e influências culturais, mas também disputaram territórios e recursos naturais na região (BRAGA, 2015).

A ocupação territorial no sul do Brasil ocorreu de forma simultânea por diferentes grupos indígenas, resultando em uma complexa interação entre culturas. Nesse contexto, Corteletti (2024) destaca que "ao mesmo tempo em que as terras altas do sul do Brasil foram ocupadas pelos grupos Jê do Sul, as áreas quentes das

florestas caducifólias subtropicais, ao longo dos principais rios da bacia do Rio da Prata, foram ocupadas pela Tradição Tupiguarani", evidenciando a coexistência e a sobreposição territorial dessas populações ao longo do tempo (CORTELETTI, 2024, p.124).

O contato entre os Kaingangs e os Guaranis foi caracterizado por uma dinâmica complexa, envolvendo tanto trocas culturais e comerciais quanto disputas territoriais. Enquanto os Guaranis mantinham uma tradição de migrações e aldeamentos ligados à agricultura, os Kaingangs se adaptaram às condições locais, utilizando estratégias de sobrevivência que incluíam tanto alianças temporárias quanto confrontos com outros grupos. Antes mesmo da chegada dos europeus, essas disputas já ocorriam: "Os Guaianás do Planalto, contra os quais os Guaranis antes faziam incursões regulares em busca de carne humana (e pinhão) e provavelmente também em defesa de uma fronteira instável" (SCHMITZ, 2006, p.51).

Esse cenário de interação e conflito entre os diferentes povos indígenas não era um fenômeno isolado, mas parte de um processo mais amplo de ocupação e disputa territorial que se desenrolava na região há milênios. Como aponta Corteletti: "Durante os últimos 2.000 anos, o sul do Brasil fez parte de um mosaico regional de culturas arqueológicas, onde uma gama de tradições locais e ondas migratórias se encontraram, competiram e interagiram (CORTELETTI, 2024, p.123).

A interiorização portuguesa no território do Planalto Meridional foi um processo marcado por expedições de reconhecimento e atividades comerciais que se intensificaram entre meados do século XVI e as primeiras décadas do século XVII. Conforme indicado por, Aline Ramos Francisco:

A região do interior do Planalto Meridional passou a sofrer expedições portuguesas de reconhecimento e comércio que adentravam o território subindo o Jacuí para comerciar com populações ribeirinhas, ou guaranis. Entre meados do século XVI e as primeiras décadas do seguinte, os contatos parecem ter ficado restritos ao comércio, seja de mantimentos, produtos nativos ou escravos, que eram trocados por ferramentas, miçangas e outros artigos. (FRANCISCO, 2013, p.75)

A chegada dos portugueses a essa região também trouxe impactos significativos às populações locais. "Apesar dessas prováveis tensões fronteiriças, em terrenos ambicionados pelos dois grupos de horticultores e das mútuas

acomodações, a evolução do povo da tradição Taquara parece ter sido tranquila até a chegada do europeu” (SCHMITZ, 2006, p.86). Essa afirmação sugere que, antes da chegada dos colonizadores, os grupos indígenas já tinham suas próprias dinâmicas de acomodação e interação, mas a presença europeia introduziu novos elementos de conflito e transformação.

Assim, o contato entre portugueses e indígenas na região do Planalto Meridional não pode ser compreendido apenas como uma relação comercial, mas também como um fenômeno de interação cultural, territorial e social. A chegada dos europeus reconfigurou estruturas já estabelecidas, modificando o cotidiano dos povos indígenas e influenciando profundamente a história da região. Assim, é essencial considerar essas interações em um contexto mais amplo, analisando os impactos e as transformações resultantes desse contato.

Durante o século XVII, os interesses paulistas sobre a mão de obra disponível nas reduções jesuíticas e nas aldeias nativas no interior do território promoveram saques, a escravização de indígenas, migrações, mas também um incipiente povoamento em certos locais onde se desenvolveram interações com os povoados nativos. A ocupação portuguesa da região do interior do Planalto Meridional ocorreu somente nas primeiras décadas do século XVIII, devido ao comércio de tropas de gados, e à consequente instalação de invernadas em certos pontos dos caminhos, a partir da expansão das Vacarias del Mar e dos Piñales, construídas a partir dos povoados missioneiros como suas estâncias. (FRANCISCO, 2013, p.75)

Como aponta Francisco, “essa ocupação só se consolidou a partir do século XVIII, impulsionada pelo comércio de gado e pela instalação de invernadas em certos pontos dos caminhos” (FRANCISCO, 2013, p. 75), demonstrando a interdependência entre a presença europeia e as dinâmicas territoriais indígenas. Assim, é essencial considerar essas interações em um contexto mais amplo, analisando os impactos e as transformações resultantes desse contato. Nesse contexto, a dinâmica econômica impulsionada pela pecuária teve um papel fundamental na expansão territorial portuguesa.

A ocupação das terras dos Kaingang viabilizava o comércio do gado das antigas reduções jesuíticas do Rio Grande do Sul para Sorocaba e daí para as Minas Gerais, expandindo, ao mesmo tempo, os campos de criação de gado muar e vacum nos campos naturais dos Kaingang e Xokleng. E consolidava a presença portuguesa

nesta região disputada com os castelhanos, e que constituía interesse estratégico dos portugueses. (VEIGA, 2000, p. 41)

Conseqüentemente, a ocupação desses territórios não apenas transformou a economia regional, mas também redefiniu a geopolítica da região, consolidando o domínio luso frente às disputas com os castelhanos. Além da competição por terras e recursos, os indígenas da região também foram alvo de diferentes grupos com interesses distintos.

O missionário jesuíta tentou chegar a eles, buscando reduzi-los em missões, tanto no litoral atlântico quanto na bacia do Prata; por sua vez, os bandeirantes de Piratininga e os escravagistas do litoral paulista os queriam levar para suas fazendas de agricultura de exportação. Nesta época, as populações do planalto são conhecidas pelo nome genérico de Guaianá e por uma série de nomes locais, identificando provavelmente contingentes tribais. Ao menos alguns ainda viviam em casas subterrâneas, como mostram as datas da fase Guabiju. (SCHMITZ, 2006, p. 86)

Essa tentativa de redução dos indígenas pelos jesuítas, porém, encontrou forte resistência devido à pressão exercida pelos bandeirantes e escravagistas, que viam nesses povos uma fonte de mão de obra para abastecer as lavouras voltadas à exportação.

Os missionários desempenharam um papel ambíguo na colonização, buscando aldear e catequizar os indígenas, ao mesmo tempo em que esses grupos eram frequentemente perseguidos e capturados. Esse processo resultou na fragmentação e dispersão de diversas populações indígenas. Conforme aponta Cunha:

Os missionários, principalmente jesuítas, defendiam a liberdade dos índios, mas eram acusados pelos colonos de quererem apenas garantir o seu controle absoluto sobre a mão-de-obra e impedi-los de utilizá-la para permitir o florescimento da colônia. (CUNHA, 1992, p.116)

Dessa maneira, apesar do discurso religioso, os interesses econômicos da colônia acabaram prevalecendo, tornando a escravização indígena uma prática recorrente no período: “Podemos dizer que a escravidão controlada por luso-brasileiros, conjuntamente com alianças e o controle de certas aldeias kaingang, foi um sistema articulado com o objetivo de explorar a região” (FRANCISCO, 2013, p. 96), mostrando como a escravização e as alianças políticas

foram fundamentais para consolidar o controle colonial sobre os territórios indígenas e garantir a exploração da mão de obra nativa.

Segundo Francisco (2013), "Houve muitas tentativas ao longo dos séculos XVII e XVIII de missionar esses grupos, mas parece que eles consentiam em se aldear apenas em momentos críticos que os punham em perigo. Essa data corresponde ao aumento das investidas paulistas nas proximidades da área, sendo possível pensar que os índios se reuniram com o objetivo de se proteger de seus inimigos." (FRANCISCO, 2013, p.78). Isso evidencia que, mais do que uma aceitação voluntária da catequização, a aproximação dos indígenas com as missões muitas vezes era uma estratégia de sobrevivência diante das ameaças constantes, demonstrando a complexidade das relações entre os povos originários e os colonizadores.

A resistência indígena e as diferentes formas de organização social influenciaram diretamente os impactos da colonização sobre os diversos povos do Planalto Meridional. Enquanto os Tupiguarani sofreram uma intensa desestruturação devido à sua maior visibilidade e integração às atividades agrícolas, outros grupos conseguiram preservar parte de suas estruturas sociais e culturais.

No entanto, alguns povos no caso os Kaingangs foram menos afetados por esse processo como afirma Schmitz:

O impacto sobre eles foi muito menor que sobre o Tupiguarani, porque sua população, dispersa em pequenas aldeias, os tornava menos visíveis; sua menor experiência agrícola os tornava menos aptos para a economia colonial; em consequência disso, nem os representantes das missões, nem os das fazendas, conseguiram desorganizar completamente a cultura e a vida tribal. (SCHMITZ, 2006, p. 86)

Isso demonstra que a forma como cada grupo estava estruturado influenciou diretamente sua resistência e capacidade de adaptação frente à colonização.

É claro que deve ter havido uma crise, obrigando a consideráveis reestruturações, porque o território havia sido mutilado com a perda do litoral; a população havia sido dizimada pelas bandeiras paulistas, as guerras conseqüentes à expansão branca e provavelmente às pestes; partes importantes do território já não eram seguras por causa da presença do conquistador e só podiam ser exploradas com grande risco. Mas eles sobreviveram. (SCHMITZ, 2006, p.86)

Dessa forma, percebe-se que, apesar dos desafios impostos pela colonização, os Kaingang conseguiram preservar aspectos essenciais de sua cultura e modo de vida. A estrutura dispersa de suas aldeias, aliada à menor dependência da agricultura, contribuiu para sua resiliência diante das pressões externas. Embora tenham enfrentado perdas territoriais, conflitos e epidemias, sua capacidade de adaptação garantiu a continuidade de sua existência, demonstrando que a resistência indígena se manifestou de diferentes formas conforme as características de cada povo.

Desde aquele momento, os Kaingang foram colocados frente à opção de apoiar os invasores de suas terras ou lutar para derrotá-los. Alguns Kaingang percebiam que os estrangeiros (*fóg*) eram poderosos e que poderia ser vantajoso tê-los como aliados e, por meio deles, ter acesso às armas de fogo e outros bens escassos, especialmente os metais. Esses bens, muito cobiçados, eram fonte de prestígio entre os seus. Por outra parte, os Kaingang sempre foram um povo guerreiro e a guerra fazia parte do seu *ethos*. A aliança com esses estrangeiros permitia que exercitassem essa condição com vantagens, submetendo seus tradicionais inimigos ou tornando-se ainda mais temidos e respeitados. (VEIGA, 2000, p. 43)

Assim, a estratégia dos Kaingang diante da colonização envolveu tanto a resistência quanto a adaptação, variando conforme o contexto e as oportunidades oferecidas pela presença dos estrangeiros. Dessa maneira, ao mesmo tempo em que enfrentaram desafios e reconfigurações em seu território, também souberam explorar alianças que lhes garantiam vantagens estratégicas na manutenção de sua identidade e posição entre os demais grupos indígenas. Nesse cenário, "as tentativas de redução junto a esses grupos ocorreram em um ambiente bastante tenso. A conjuntura acabou por se traduzir na necessária reavaliação das alianças intertribais preexistentes em face da guerra e das epidemias" (FRANCISCO, 2013, p. 78), evidenciando como os processos de aldeamento e os impactos das enfermidades introduzidas pelos colonizadores forçaram os Kaingang a reorganizar suas relações internas e estratégias de sobrevivência.

Os conflitos e alianças estabelecidos entre os indígenas e os colonizadores foram determinantes para a dinâmica da colonização. Como aponta Pereira(2022):

Em um contexto marcado pela violência colonial, a participação de indígenas em empreendimentos que viabilizaram a escravização de outros nativos foi recorrente, pois além de ser um meio de obter ganhos, era uma forma de garantir a própria

liberdade. As alianças entre indígenas e europeus ao longo do período colonial se construíram devido às dificuldades de ambos os grupos defenderem seus interesses sozinhos. (PEREIRA, 2022, p. 16)

Os Kaingang estabeleceram diferentes tipos de relação com os colonizadores ao longo do tempo Segundo Souza (1998),

Os índios Kaingang só se tornaram entrave à civilização desde apenas a última virada dos séculos, quando as áreas de floresta passaram a ser cobiçadas dentro do ciclo madeireiro que antecedia a implantação de novas colônias sobre territórios antes de posse de populações originárias. Até que isso acontecesse, os Kaingang já tinham assistido e participado como aliados na coleta e beneficiamento da erva-mate junto aos jesuítas espanhóis dos séculos XVII e XVIII; um século mais tarde conviveram com jesuítas brasileiros e depois tornaram-se predadores dos seus rivais históricos Xoklêng, os quais aprisionavam e entregavam aos brancos colonizadores. Sem dúvida, houve também o caso de lideranças Kaingang que se mantiveram arredias ao contato, fugindo ao domínio civilizado e agredindo todos os brancos que penetrassem inadvertidamente em seus territórios. (SOUZA, 1998, p. 210)

Percebe-se que a relação entre os indígenas e os colonizadores não foi homogênea, variando conforme os interesses envolvidos e o contexto de disputa territorial e econômica.

No entanto, essa relação de alianças e conflitos internos teve consequências profundas para os Kaingang. As disputas entre aqueles que aceitavam a paz e os que desconfiavam dela são amplamente registradas tanto na literatura quanto na tradição oral Kaingang. Divididos por interesses particulares e manipulados pelas autoridades coloniais, muitos grupos indígenas foram colocados uns contra os outros. Mesmo aqueles que optaram por ceder territórios em busca de uma paz duradoura acabaram frustrados, pois as promessas feitas nunca foram cumpridas. A falta de um projeto unificado impediu a construção de uma resistência ampla, tornando a fragmentação dos Kaingang um fator decisivo para a conquista de suas terras. Os colonizadores, por sua vez, exploraram essas divisões, concedendo privilégios a determinados grupos e indivíduos para garantir sua dominação (VEIGA, 2000).

Diante do exposto, nota-se que a sobrevivência dos Kaingang diante da colonização não foi apenas resultado de sua resistência física e cultural, mas também da complexa rede de relações que envolveram alianças, traições e disputas

internas. A estratégia colonial de dividir para conquistar foi um elemento central no enfraquecimento de sua unidade, tornando ainda mais desafiadora a defesa de seus territórios e de sua autonomia. Esse primeiro período de ocupação, a partir das bandeiras e do povoamento por paulistas “brasileiros” na região norte do Estado, é ainda bastante nebuloso. Como destaca Francisco (2013, p. 81), "a história dessas sociedades indígenas e europeias durante a conquista do Brasil Meridional foi bastante violenta e dinâmica", evidenciando os intensos conflitos e transformações que marcaram esse processo.

Embora os Campos de Cima da Serra tenham permanecido distantes de uma ocupação mais intensa por parte das coroas ibéricas, o interesse português na região, a princípio, limitava-se a áreas de invernada e rotas de passagem para o gado, Francisco (2013, p. 85) aponta que, “já na década de 1730, houve a concessão de sesmarias na região. Embora essa concessão não representasse uma ocupação imediata, indicava um real interesse e a oficialização jurídica da posse da terra, um movimento que se tornaria contínuo e crescente ao longo do século XVIII e, especialmente, o XIX”.

Embora a ocupação da região tenha ocorrido de forma gradual e, muitas vezes, indireta, sua dinâmica esteve fortemente vinculada à exploração econômica e à posse da terra. O avanço das frentes colonizadoras não apenas redefiniu a geografia da região, mas também impactou profundamente as populações indígenas, que foram inseridas, de diferentes formas, nas atividades produtivas impostas pelos colonizadores. Nesse contexto, Francisco (2013, p. 85) ressalta:

Ao mesmo tempo, expressa uma ocupação baseada no estabelecimento de fazendas de invernada e povoado constituídos a partir dos caminhos das tropas de comércio mar. A ocupação dos territórios nativos do Planalto Meridional esteve sempre atrelada à questão da posse e exploração da terra e suas riquezas. O trabalho indígena poderia não ser importante no nível da exploração econômica, mas com certeza expressava a realidade local e daqueles que trabalhavam em uma economia extrativista ou pecuarista. (FRANCISCO, 2013, p.85)

Dessa forma, percebe-se que, mesmo sem desempenhar um papel central na economia colonial, as populações indígenas foram constantemente afetadas e inseridas nas dinâmicas impostas pela ocupação do território. Com o avanço da colonização e a expansão dos projetos de aldeamento, a interação entre os povos indígenas e os imigrantes europeus, tornou-se cada vez mais intensa. A construção

de estradas dentro dos territórios indígenas foi uma das principais estratégias para viabilizar esse contato, forçando os nativos a interagir com os recém-chegados, fossem eles colonos, missionários ou autoridades governamentais. Nesse contexto, Soraia Sales Dornelles aponta que "A liberação dos territórios ocupados pelos indígenas era incentivada pela construção de estradas que cortavam as matas, constituindo a estratégia do governo provincial para formação de novas colônias" (DORNELLES, 2021, p. 49), demonstrando como a abertura de vias não apenas facilitava o avanço da ocupação, mas também promovia a apropriação das terras indígenas em benefício dos projetos coloniais.

4.1 O processo de aldeamento e o contato com os imigrantes alemães e italianos

A partir do início do século XVIII, a ocupação do interior do Planalto Meridional ocorreu por meio da criação de fazendas de invernada para o gado, impulsionada pelos assentamentos litorâneos e pelo fluxo comercial de animais em direção à vila de Sorocaba. Esse processo inicial gerou interações esporádicas ou mais frequentes entre diversos grupos, modificando profundamente as dinâmicas territoriais e sociais dos povos indígenas, especialmente dos Kaingang e Xokleng. Como consequência, as disputas por terra e recursos na região se tornaram mais intensas. Nesse contexto, Francisco destaca que:

Este povoamento incipiente proporcionou contatos intermitentes ou mais ou menos efetivos entre indivíduos de diferentes sociedades, bem como alterou as relações entre nativos hoje conhecidos como kaingang e xokleng, acirrando a luta por territórios e recursos no Planalto Meridional. A base de relações de aliança ou conflito com comunidades distintas emanava das próprias formas de normatização social de cada uma delas. (FRANCISCO, 2013,p.88)

Com o avanço da colonização e a expansão dos projetos de aldeamento, a interação entre os povos indígenas e os imigrantes europeus, sobretudo alemães e italianos, tornou-se cada vez mais comum. A construção de estradas dentro das terras indígenas foi uma das principais táticas para viabilizar esse contato, obrigando os nativos a se relacionarem com os recém-chegados, fossem estes colonos, missionários ou autoridades governamentais. Dornelles e Francisco destacam que:

A abertura de estradas dentro dos espaços indígenas constituiu uma estratégia que forçou os contatos entre os índios e outros grupos, fossem eles os colonos, alemães ou luso-brasileiros, fossem os representantes do governo ou os religiosos que passariam a inserir as práticas católicas nos aldeamentos. (DORNELLES, 2021, p.49-50)

A abertura da estrada esteve diretamente ligada à expropriação do território daquele grupo kaingáng, que, em decorrência dela, recorreriam mais facilmente ao aldeamento, em um momento (meados do século XIX) em que seus territórios tradicionais foram quase que completamente ocupados. (FRANCISCO, 2013, p.233)

No século XIX, a ocupação das terras indígenas intensificou-se de maneira desigual e muitas vezes violenta, impulsionada pelos interesses econômicos e expansionistas da coroa portuguesa e, posteriormente, do Império do Brasil. A colonização dessas áreas ocorreu por meio de estratégias que envolviam desde a expropriação forçada até a integração compulsória dos indígenas em sistemas de trabalho que favoreciam os colonizadores. A chegada de imigrantes europeus e a criação de colônias agrícolas também contribuíram para o avanço sobre os territórios tradicionais, deixando poucas alternativas para as populações indígenas além da resistência ou da submissão. No entanto, as disputas por terras nesse período não se limitaram apenas ao embate entre indígenas e colonizadores. Como aponta Soraia Dornelles,

as disputas por terras devem ser compreendidas para muito além da expropriação dos indígenas naquele momento específico, mas também em disputas entre os colonos alemães e os grandes proprietários sesmeiros, geralmente de origem lusa, que buscavam tirar vantagem da nova situação ao tentarem expandir suas propriedades sobre as terras da colônia. (DORNELLES, 2021, p. 49-50)

Essa observação amplia a compreensão do contexto de ocupação territorial, revelando uma dinâmica conflituosa mais complexa, que envolvia diferentes interesses concorrentes sobre as mesmas terras.

Entre 1808 e 1810, a política de conquista se intensificou com a declaração das chamadas “guerras justas” contra os Botocudos e Bugres, seus vizinhos, conforme estabelecido pelas Cartas Régias de 1808 e 1809. "Expedições militares submeteram as populações kaingang, originando situações de servidão e o aldeamento, através de acordos em situações de jugo militar" (FRANCISCO, 2013, p. 95). Esse processo não apenas reduziu drasticamente a autonomia dos povos

indígenas, mas também os colocou em condições de exploração e controle estatal, muitas vezes mascaradas sob o discurso da civilização e da catequização.

Os aldeamentos representaram a participação dos indígenas na construção de estradas e a redução de seus territórios, facilitando a futura colonização europeia. Além disso, tinham o objetivo de integrar os indígenas à economia provincial por meio da catequização religiosa. A partir de 1845, padres jesuítas, com apoio provincial, foram até os assentamentos indígenas nas florestas do planalto, levando presentes com a intenção de atraí-los à civilização e eliminar qualquer desconfiança em relação aos colonizadores. A missão religiosa também tinha o propósito de atuar como mediadora nos conflitos entre indígenas e não indígenas (DORNELLES, 2021).

A colonização do século XIX consolidou um modelo de ocupação territorial baseado na despossessão indígena e na imposição de novas formas de organização econômica e social, que marginalizavam e restringiam as populações originárias a espaços cada vez menores. Esse processo não ocorreu de maneira uniforme entre os diferentes povos indígenas, variando conforme o contexto regional e as estratégias de resistência adotadas.

Os índios Kaingang do norte do Estado foram incorporados ao processo civilizatório de maneira bastante gradual, se comparado com a história de outras sociedades indígenas brasileiras. Falar em incorporação gradual não é, no entanto, sinônimo de dizer que sofreram poucas agressões no encontro com as frentes de expansão nacional. Acontece que as populações Kaingang tiveram condições de se irem nucleando nas áreas de maior dificuldade de acesso, áreas florestadas que serviram de reduto contra o avanço civilizatório expandido pela imigração de populações de origem européia colocada inicialmente nas áreas de campo do Planalto Meridional Brasileiro, e, de lá, cercando e conquistando as áreas florestadas onde resistiam os Kaingangs. (SOUZA, 1998, p. 210)

Dessa forma, percebe-se que a ocupação do território pelos colonizadores europeus não apenas forçou o deslocamento das populações indígenas, mas também redefiniu suas formas de organização e resistência. Enquanto alguns grupos estabeleceram alianças temporárias, outros buscaram refúgio em regiões de difícil acesso para garantir sua sobrevivência frente ao avanço da colonização.

O início do século XIX marca um momento de contato muito mais intenso entre os Kaingang e os colonos, em comparação com os séculos anteriores. “O

objetivo das políticas neste período passa a ser de aldeamento dos indígenas para se poder amansar, cristianizar, civilizar e integrá-los”. (BRAGA, 2015, p.36) Esse novo cenário surge em um contexto de transformações políticas significativas, com a transição do Brasil de uma colônia para o Império após a independência em 1822. A chegada massiva de imigrantes e a expansão das fronteiras agrícolas criaram novas dinâmicas de confronto e resistência. Nesse contexto, a política de aldeamentos passou a ser implementada como parte das estratégias coloniais, não apenas para controlar as populações indígenas, mas também para viabilizar a ocupação territorial. Como destaca Dornelles,

a partir de 1846, a política de aldeamentos também se fez perante a situação enfrentada pelas novas colônias alemãs e pelas antigas frentes coloniais lusas na região de Vacaria e Passo Fundo, sendo uma espécie de continuidade e, mais do que isso, de complementaridade, da estratégia de abertura de estradas. (DORNELLES, 2021, p.51)

O processo de aldeamento dos indígenas estava inserido em uma estratégia mais ampla de controle e assimilação promovida pelo Estado. Somente depois que a Revolução Farroupilha terminou (1835-1845) é que o Império do Brasil definiu algumas regras mais claras para a “política indígena”. É neste contexto que surgem as propostas de aldeamentos, o tal “Regulamento das Missões”(BRAGA, 2015, p.37). A organização dessas comunidades não ocorria de forma espontânea, mas seguia diretrizes estabelecidas pelo poder central, alinhando-se a interesses políticos e econômicos.

O projeto era condizente com um plano maior, de nível nacional, fundado com o Regulamento das Missões de 1845, que colocava a administração dos índios sob cargo das províncias. O Regulamento das Missões tinha como meta primordial a civilização dos índios através de sua incorporação na cadeia produtiva e, por consequência, na sociedade. Isso se conseguiria através da formação de aldeamentos unificados e da extinção de antigas aldeias (CUNHA, 1992, p. 191-194).

Dessa forma, a política indigenista da época visava não apenas reorganizar o território, mas também desarticular modos de vida tradicionais, transformando os indígenas em mão de obra integrada ao projeto colonial. Os aldeamentos não eram uma medida isolada, mas sim articulada com a expansão das infraestruturas coloniais, reforçando o avanço sobre os territórios indígenas e intensificando os

conflitos. Para os Kaingang, isso significava não apenas a intensificação das pressões externas, mas também a necessidade de redefinir suas estratégias de sobrevivência, mantendo seus territórios e modos de vida diante de uma colonização mais agressiva e expansiva.

Na década de 1850, com a crescente abertura de estradas cortando o planalto e o apossamento dos campos devido à expansão da colonização, o governo provincial intensificou suas ações para afastar os Kaingang de seus territórios. “O debate em torno dos aldeamentos, em meados do século XIX, tornou-se mais intenso, pois as novas colônias precisavam desenvolver-se e para isso era necessário avançar para os sertões, onde viviam os Coroados” (BRAGA, 2015, p.37). As medidas adotadas incluíam a organização de aldeamentos e a criação da Companhia de Pedestres, que tinha como objetivo realizar expedições nos matos em busca dos toldos indígenas. Como destaca Francisco (2013, p. 131), “o governo provincial utilizou todos os recursos para afastar os Kaingang de seus territórios, sendo as principais medidas a organização de aldeamentos e a formação da Companhia de Pedestres, encarregada de bater os matos à procura de toldos indígenas.”

As Companhias de Pedestres foram criadas como parte das estratégias de controle e ocupação territorial no Rio Grande do Sul durante o século XIX. Seu principal objetivo era capturar indígenas que viviam nas matas e levá-los para aldeamentos, onde eram incorporados ao trabalho agrícola. Além disso, essas companhias atuavam na repressão às populações indígenas consideradas hostis à colonização, muitas vezes empregando métodos violentos para garantir a submissão desses grupos.

Muitos chefes kaingang também fizeram parte do corpo desta companhia, especialmente os da Guarita, que continuaram sendo distinguidos dos de Nonoai mesmo depois da reunião. Não obstante, o governo provincial cooptou também colonos e moradores como milícia das Guardas Nacionais contra as “tribos arredias”, uma vez que estas ações interessavam de forma particular os moradores. Na prática, havia, além das guardas nacionais, também corpos civis armados que literalmente batiam as matas em perseguição às aldeias nativas. (FRANCISCO, 2013, p.131-132)

Os integrantes dessas expedições de ataque costumavam se apropriar dos bens resultantes dessas investidas, tornando essa prática uma motivação adicional

para suas ações. Embora, oficialmente, o propósito dessas incursões fosse afastar os indígenas das regiões ocupadas ou retaliar eventuais investidas dos nativos, observa-se que a captura de prisioneiros também era um fator de grande importância. Longe de serem considerados sem valor, os indígenas capturados pareciam representar um dos principais interesses dessas expedições, funcionando como uma justificativa velada para a continuidade desses ataques (FRANCISCO, 2013).

É importante considerar que o objetivo desses ataques não eram mais há muito tempo obter mão de obra. Era, antes, um mecanismo de expulsão de nativos do território, que precedia e ao mesmo tempo era concomitante ao processo de ocupação e colonização. Estas expedições buscavam reprimir e afugentar os índios, saqueando a aldeia e matando quantos pudessem. O governo fornecia armamento, pólvora e cartuchame com o fim especificamente de “repelir qualquer agressão dos bugres”. (FRANCISCO, 2013,p.133)

A captura e escravização de indígenas Kaingang, especialmente mulheres e crianças, foi uma prática sistemática dentro do processo de conquista e ocupação do território. Esse fenômeno ocorreu em um contexto de intensa violência, onde forças como corpos armados civis, a Guarda Nacional e a Companhia de Pedestres desempenharam um papel central.

Em sua maioria eram frutos de ataques a aldeias ou acampamentos quando geralmente os homens eram mortos ou fugiam, e eram levadas mulheres e crianças. Outros documentos originados na ampla região dos “Campos de Cima da Serra” relatam a organização de corpos de moradores armados que saíam em busca de aldeias indígenas. (FRANCISCO, 2013, p.132-133)

Após serem retiradas de suas comunidades, as vítimas enfrentavam um destino marcado pela servidão e pela tentativa de apagamento cultural. Muitos não resistiam às duras condições impostas pelos colonizadores, enquanto aqueles que sobreviviam eram absorvidos pelas famílias brancas, sendo tratados como escravos, criados ou agregados domésticos. Nessas condições muitos morriam, e outros cresciam entre os ‘brancos’, na condição de escravos, criados ou agregados à família. O registro desses indivíduos nas fontes históricas é escasso, o que reflete a tentativa de invisibilizar essa prática. No entanto, sabe-se que as crianças indígenas eram batizadas com nomes portugueses e entregues a funcionários públicos ou a membros da elite local, em um esforço deliberado de assimilação. “Os menores

eram logo batizados com nomes portugueses para serem entregues a funcionários públicos ou a pessoas da comunidade” (FRANCISCO, 2013 p.134). Esse processo visava não apenas enfraquecer as estruturas sociais e culturais dos Kaingang, mas também garantir a incorporação desses indivíduos à sociedade colonial de forma subalterna, eliminando suas origens e vínculos comunitários.

Com a ocupação definitiva do território pelos criadores de gado nas áreas abertas e os colonos alemães nas florestas subtropicais da encosta, a economia indígena foi desmantelada de maneira irremediável. A população kaingang passou a ser um estorvo para o desenvolvimento dos colonizadores brancos da província e foi constrangida, em meados do século, a se aldear, passando a viver em reservas sob o comando e na dependência do governo. (SCHMITZ, 2006, p.87)

A organização dos aldeamentos indígenas seguiu uma divisão baseada em lideranças específicas, refletindo tanto a estrutura política interna dos povos indígenas quanto os interesses do governo. Esses aldeamentos foram estabelecidos em regiões estratégicas, visando tanto o controle territorial quanto a incorporação dos indígenas às diretrizes coloniais.

Instalaram-se os aldeamentos de Guarita, Nonoai e Campo do Meio, cada qual organizado em torno de lideranças coroadas específicas: cacique Fongue, cacique Nonoai e cacique Braga, respectivamente. Essas lideranças negociaram a sua participação na formação dos aldeamentos através da barganha permanente com os oficiais do governo, com a qual garantiram o suprimento de metais, tecidos e alimentos, mas também dos territórios que esses aldeamentos deveriam ocupar (DORNELLES, 2021, p.51).

A política de aldeamento imposta aos Kaingang no século XIX deve ser compreendida como parte das estratégias de controle territorial e assimilação dos povos indígenas por parte do Estado. Embora frequentemente apresentadas pela retórica oficial como formas de proteção ou civilização, essas medidas implicaram, na prática, a restrição da mobilidade, a perda de autonomia e a desarticulação das estruturas sociais indígenas. No entanto, dentro desse contexto adverso, os caciques buscaram atuar politicamente, adotando a negociação como estratégia para assegurar certas condições mínimas de existência para suas comunidades. Conforme aponta Francisco:

“Os aldeamentos significavam para os nativos tanto o local de negociações com o governo provincial, quanto o lugar efetivamente ocupado por eles de forma fixa ou

sazonal. Ao longo do processo de aldeamento, os indígenas kaingang demonstraram esforços para manter as terras e direitos relativos aos aldeamentos. Conforme o manejo das situações de conflito deflagradas pelo processo de apossamento de terras a partir de 1847, o aldeamento para os grupos nativos poderia representar a possibilidade de obter algum prestígio para seu grupo e poder de troca com a sociedade regional. Uma vez que as terras do aldeamento reservavam direito ao usufruto dos grupos aldeados, esta circunstância seria uma forma de manutenção de uma parte do território.”(FRANCISCO. 2013, p.210)

Essa análise revela que, mesmo em meio a políticas de dominação e espoliação, os Kaingang mobilizaram táticas de resistência, ocupando os aldeamentos como espaços possíveis de mediação e sobrevivência diante do avanço colonial sobre suas terras.

A Lei de Terras de 1850 foi um marco importante no avanço da colonização, especialmente para os aldeamentos fundados em Guarita, Nonoai e Campo do Meio “nos anos de 1848 e 1849 foram consolidados os aldeamentos de Guarita, Nonoai e Campo do Meio”. (BRAGA, 2015, p.38) Ao instituir um novo regime fundiário para substituir o sistema de sesmarias, a lei permitiu o acesso à propriedade privada, desde que fosse adquirida por meio de compra em dinheiro. Esse modelo favoreceu principalmente a formação de grandes latifúndios, protegendo-os e ampliando ainda mais as vastas propriedades. O Estado, dessa maneira, restringiu o acesso à terra para os escravos livres, trabalhadores nacionais (como os caboclos), imigrantes pobres e, é claro, os indígenas, que foram completamente excluídos de qualquer direito à posse de terra. Como destaca Braga (2015) e José Aldemir Marques do Nascimento (2011):

A criação da Lei de Terras em 1850 deu início a um novo regime fundiário para substituir o sistema de sesmarias, desta forma inaugurou-se o acesso à propriedade privada da terra, desde que fosse comprada em dinheiro. O Estado de uma forma geral protegeu o latifúndio, o qual ampliou ainda mais as imensas propriedades, vedando o acesso à terra aos escravos livres, trabalhadores nacionais (caboclos), imigrantes pobres e é claro, não podemos deixar de fora os indígenas que foram totalmente desconsiderados a qualquer tipo de posse da terra. (BRAGA, 2015, P.38)

A partir da Lei de Terras de 1850 os grandes proprietários ocuparam amplas áreas, expulsando os pequenos posseiros. Estes foram adentrando no interior das florestas ampliando a fronteira agrícola e iniciando os conflitos com os índios. Os Kaingang, que povoavam a terra, foram obrigados a sair, ou então ficar confinados em

pequenas áreas de terras. A Lei de Terras, que proibiu a aquisição de terras, a não ser pela compra, impediu a posse por parte da população pobre, já que "... num regime de terras livres o trabalho tinha que ser cativo, num regime de trabalho livre a terra tinha que ser cativa... (NASCIMENTO, 2011, p.197)

Esse cenário de exclusão territorial e marginalização dos povos indígenas não se restringiu apenas à esfera jurídica, mas também se manifestou em diversas estratégias oficiais voltadas para a assimilação forçada e o apagamento das culturas indígenas.

Foram recorrentes as práticas e estratégias oficiais de extermínio, diluição e velamento das alteridades culturais autóctones, ao longo da construção da Civilização brasileira no sul, mas elas não surtiram os mesmos efeitos, variando conforme as particularidades temporais, regionais e socioculturais envolvidas em cada caso. (SOUZA, 1998, p. 192-193).

Assim, enquanto a Lei de Terras de 1850 restringia formalmente o direito dos indígenas à posse da terra, políticas de aldeamento, catequização e integração compulsória operavam simultaneamente para desarticular sua organização social e cultural, intensificando o processo de colonização e ocupação dos territórios tradicionalmente indígenas.

Os imigrantes que chegaram ao Rio Grande do Sul, na primeira metade do século XIX, não ocuparam as grandes extensões de terras dos latifundiários, mas sim as terras dos caboclos e dos indígenas. Esse processo de ocupação estendeu-se até meados do século XX. O processo de expropriação sofrido pelos Kaingang e caboclos intensificou-se tanto pela aplicação da Lei de Terras na província. O avanço dos latifundiários obrigou os trabalhadores nacionais a se deslocarem para outros lugares, mesmo os indígenas que haviam visto a grande diminuição de seus territórios com a fundação dos aldeamentos, agora viam este pequeno espaço de terra, também, sendo diminuído e alguns até mesmo extintos. (BRAGA, 2015, p.39)

Esse avanço sobre os territórios indígenas e caboclos demonstra como a colonização no Rio Grande do Sul não apenas promoveu a ocupação de novas áreas, mas também aprofundou a marginalização dessas populações. A Lei de Terras de 1850, ao privilegiar a compra da terra como única forma de acesso à propriedade, beneficiou imigrantes com recursos e grandes proprietários, enquanto os indígenas e trabalhadores nacionais foram progressivamente deslocados. Como

observa Braga, “através desses deslocamentos fica evidente que o desejo do governo da província era oferecer novos espaços para a colonização” (BRAGA, 2015, p.38).

Em que pese à violência deste processo, contudo, a ocupação de áreas do interior também foi possível através da construção de alianças reciprocamente vantajosas entre certos grupos nativos e novos moradores. Nesse sentido, Francisco (2013) destaca que, embora tenha havido interações violentas, também ocorreram relações amistosas, ainda que muitas dessas alianças tenham surgido sob pressão e em contextos de assimetria. Como aponta a autora, “a interação entre nativos e ocidentais e a introdução de não índios em seus aldeamentos foi sempre incentivada como um meio de civilização dos mesmos” (FRANCISCO, 2013, p.329).

Mesmo aqueles que haviam sido confinados nos aldeamentos viram suas terras reduzidas ainda mais, evidenciando a continuidade do processo de expropriação. Esse fenômeno, somado às estratégias de assimilação e apagamento cultural, consolidou a subordinação dessas populações dentro do projeto de expansão agrária e desenvolvimento econômico da província, perpetuando conflitos territoriais que se estenderam por décadas.

Além das ações promovidas pelo Estado e pelas companhias de colonização, muitos fazendeiros da região também empreendiam expedições às matas em busca de toldos de índios, com o objetivo de capturá-los para posterior aldeamento forçado. A região do Planalto Meridional, marcada por campos, bosques e matas de pinheiros, era não apenas o habitat preferido dos Coroados, como também representava, aos olhos dos colonizadores, um território altamente cobiçado. Conforme destaca Francisco (2006), tratava-se de “um excelente local para invernadas de gado e o estabelecimento de fazendas pelos colonizadores” (FRANCISCO, 2006, p.95-96). “Assim, interesses particulares também influenciaram significativamente na reconfiguração dos espaços indígenas naquele momento, contribuindo para o avanço contínuo sobre os territórios tradicionalmente ocupados pelos Kaingang” (DORNELLES, 2021, p.101).

À medida que os imigrantes europeus expandiram sua presença no sul do Brasil, os Kaingangs reagiram de diversas formas à invasão de seus territórios. Inicialmente, os confrontos mais intensos ocorreram contra os colonos alemães, que começaram a se estabelecer na região ainda na primeira metade do século XIX.

No entanto, com a chegada dos imigrantes italianos a partir de 1875, os Kaingangs já estavam, em sua maioria, aldeados, e os ataques indígenas diminuiram consideravelmente. Ainda assim, a presença indígena continuou a ser vista como um obstáculo à colonização, e a repressão aos povos originários seguiu como parte do processo de expansão colonial. Como aponta Dornelles:

Esta dinâmica de encontros e adaptações tem início diante da usurpação das terras tradicionais dos Kaingangs pelos imigrantes, momento em que estes indígenas iniciaram uma série de reações, nomeadas pelos invasores europeus como 'correrias', 'assaltos' ou 'sequestros'. Assim, comunidades que se desconheciam mutuamente passam a conviver nas proximidades das encostas do planalto sul-brasileiro, conhecida como 'Serra Gaúcha'. (DORNELLES, 2021, p.16)

A resistência indígena à ocupação também se manifestou por meio de ataques a povoados próximos às áreas de mata. "A problemática dos ataques dos índios às colônias alemãs é apresentada como principal fator de dificuldade da empreitada em seus primórdios" (DORNELLES, 2021, p.67). Esses ataques, eram frequentes durante o avanço da colonização e muitas vezes resultavam em mortes e raptos. "Destaca-se a procura por objetos de metais - principalmente o ferro - e tecidos e, por fim, a captura de mulheres e crianças (DORNELLES, 2021, p.48). No entanto, o objetivo dessas investidas nem sempre era a expulsão dos colonos europeus que ocupavam territórios próximos aos sertões, mas sim a obtenção de bens manufaturados.

Durante a ocupação ocorreram muitos ataques aos povoados próximos aos matos. Apesar das mortes e raptos, o objetivo dos ataques aos moradores, muitas vezes não se relacionava com a vontade de expulsar aqueles que estivessem "mais próximos dos sertões", mas sim adquirir manufaturas ocidentais, especialmente instrumentos e armas de ferro, armas de fogo e vestuário. (FRANCISCO, 2013, p. 92).

Podemos supor que a causa dos assaltos ou correrias praticados pelos Kaingang no século XIX não se relacionava somente com disputas territoriais, mas também com a obtenção de objetos de usos muito práticos e de prestígio simbólico. (DORNELLES, 2021, p.83)

Abaixo, encontra-se um mapa que representa as áreas ocupadas pelos principais aldeamentos Kaingang durante o século XIX, período marcado por intensos processos de colonização e disputa territorial. O mapa também destaca as regiões de contato, atrito e conflito entre os grupos indígenas e os imigrantes

alemães, especialmente nas áreas de transição entre as matas do interior e as zonas de colonização em expansão. Além disso, estão indicadas as zonas de influência de importantes lideranças Kaingang, como os territórios tradicionalmente associados a diferentes caciques, permitindo uma compreensão mais ampla da organização sociopolítica indígena na época.

O mapa permite visualizar que muitas das regiões de contato e conflito entre os Kaingang e os colonos europeus coincidiam com áreas tradicionalmente frequentadas pelos grupos indígenas em seus deslocamentos sazonais. A economia Kaingang era baseada em um modo de vida móvel, com estratégias de subsistência adaptadas aos diferentes biomas do Planalto Meridional. Esses deslocamentos permitiam o acesso a variados recursos alimentares ao longo do ano, como pinhões nas matas de araucária, caça nos campos e coleta em áreas de floresta. A colonização europeia e a imposição dos aldeamentos, contudo, restringiram essa mobilidade, rompendo o equilíbrio entre o grupo e seu território tradicional. Presos a espaços fixos e muitas vezes empobrecidos em biodiversidade, os Kaingang viram seu modo de vida profundamente transformado.

Além da busca por alimentos, esses deslocamentos também incluíam expedições conhecidas como "carrerias", nas quais os Kaingang buscavam obter mulheres de outros grupos, utensílios manufaturados, ferramentas de metal ou outros bens valorizados. Essas práticas, recorrentes no século XIX, muitas vezes resultavam em confrontos com populações não indígenas e reforçavam a imagem estigmatizada do "bugre violento" na narrativa colonial. No entanto, essas ações devem ser compreendidas dentro de um contexto de conflito e resistência, no qual os grupos indígenas buscavam manter sua autonomia e suprir necessidades estratégicas frente às pressões crescentes da sociedade envolvente. Assim, o mapa não apenas registra territórios e lideranças, mas ajuda a compreender as dinâmicas territoriais e culturais que estruturavam a vida Kaingang antes e durante a intensificação da colonização.

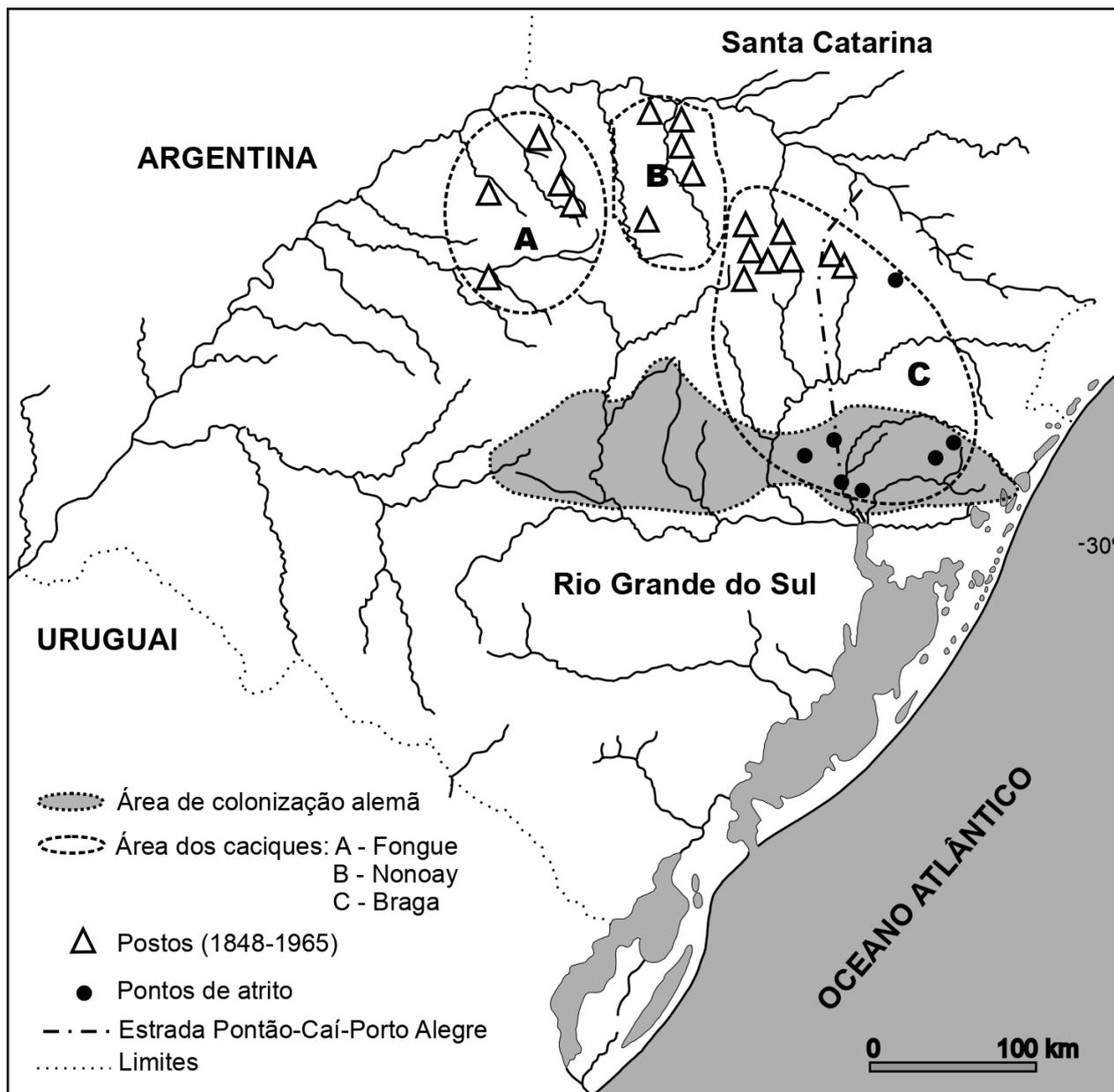


Figura 4- Mapa da localização das tribos Kaingang, dos pontos de atrito com a população nacional e dos pontos nos quais foram aldeados.

Fonte: Schmitz, Pedro Ignacio(2006)

Esses produtos manufaturados, inacessíveis aos indígenas pelos meios convencionais, eram altamente valorizados por sua utilidade no cotidiano e na guerra. Dessa forma, os ataques realizados pelos Kaingangs não se restringiam apenas a uma reação à violência dos colonizadores, mas também se tornaram uma estratégia de sobrevivência e adaptação dentro de um contexto de crescente marginalização e redução territorial. Esse movimento evidencia a complexa relação entre resistência e incorporação de elementos da cultura ocidental, na qual os

indígenas, mesmo sob forte pressão, buscavam garantir sua subsistência e manter sua autonomia dentro das novas dinâmicas impostas pela colonização.

Assim, muito distintamente do que se podia pensar, os indígenas utilizaram o ferro para reproduzir suas técnicas e simbologia, mas também fizeram, através de seu uso, modificações em suas formas de agir. Os materiais ocidentais não tinham por si só o poder de lhes tomar sua cultura e obrigá-los a abandonar seus costumes, dada uma pressuposta superioridade perante os materiais antigos. Do mesmo modo que os imigrantes tinham incorporado os alimentos da terra, os indígenas se apropriaram do que os colonos trouxeram. As dificuldades postas em tais transformações culturais foram parte da história de ambos. Essa breve análise das relações entre indígenas e colonizadores no século XIX permite demonstrar a fragilidade do argumento que afirma que o contato se mostra sempre desfavorável aos índios, fazendo-os sempre perder qualquer coisa. Contrariamente, observamos a aplicação de estratégias de ação extremamente complexas e inteligentes por parte dos personagens que viveram tal situação, de modo que puderam, apesar da real desvantagem no jogo de relações de poder, fazer escolhas e agir conforme suas vontades e necessidades, antigas e novas (DORNELLES, 2021, p.64).

Dessa maneira, a relação entre indígenas e colonizadores não pode ser compreendida apenas sob a ótica da subjugação, mas também da resignificação e da adaptação, evidenciando que os Kaingangs não foram meros espectadores da colonização, mas sim agentes ativos na construção de novas estratégias de sobrevivência. Apesar das alianças entre os grupos Kaingang e os governos provincial e imperial ocorridas a partir do final da década de 1840, as situações de ataques mútuos entre nativos e novos moradores não deixaram de ocorrer durante o século XIX. Em relação a esse processo, Francisco (2013, p. 329) destaca que "em que pese à violência deste processo, a ocupação de áreas do interior também foi possível através da construção de alianças reciprocamente vantajosas entre certos grupos nativos e novos moradores." Essas alianças, embora em muitos casos favorecessem os interesses coloniais, também representavam uma forma de adaptação dos Kaingang, que, ao longo do século XIX, estabeleceram relações de convivência e negociação com os novos habitantes da região.

No entanto, Francisco (2013, p. 329) também observa que, "mesmo nas interações amistosas, foram geradas muitas vezes na premência de uma 'rendição voluntária'." Ou seja, mesmo as relações aparentemente pacíficas entre indígenas e colonos eram frequentemente marcadas por uma assimetria de poder, em que os

Kaingang se viam forçados a ceder diante das pressões externas. A introdução de não índios em seus aldeamentos, como argumenta Francisco (2013, p. 329), foi "sempre incentivada como um meio de civilização dos mesmos," refletindo a visão colonial de que os indígenas precisavam ser transformados para se adequar aos padrões europeus de vida e cultura. Nesse contexto, as interações entre nativos e ocidentais foram caracterizadas por uma complexa dinâmica de resistência, adaptação e, muitas vezes, imposição de novos valores e estruturas.

Na crescente situação de controle e espoliação das terras que constituíam seus territórios, os Kaingang desenvolveram diversas ações para preservar as terras das aldeias ou se estabelecerem em locais mais isolados, adotando estratégias práticas de sobrevivência na sociedade colonial. Nesse contexto, os grupos Kaingang estavam profundamente inseridos na economia local, atuando de diferentes formas, como agricultores agregados nas fazendas, peões na pecuária e coletores de frutos, especialmente a erva-mate. Essas atividades, frequentemente sazonais, correspondiam a habilidades já desenvolvidas pelos Kaingang, como a coleta de frutos diversos. Trabalharam ao lado de fazendeiros e ervateiros, seja como trabalhadores livres, serviçais ou como índios aldeados, conforme registrado nos documentos das Aldeias da Província e em outros registros históricos (FRANCISCO, 2013).

Apesar da inserção dos Kaingang na economia regional e das diversas formas de convivência com os colonos, essa realidade não foi reconhecida nas narrativas oficiais sobre a ocupação da Serra Gaúcha. A colonização da região foi promovida sob o discurso de que se tratava de um território vazio e inabitado, ignorando a presença dos Kaingang e de outros povos originários. Registros históricos, no entanto, indicam que "por volta da década de 1870, os Kaingang ainda permaneciam circulando nas matas que separavam os campos de Cima da Serra e as colônias alemãs ao sul" (DORNELLES, 2021, p. 121). Essa omissão contribuiu para o apagamento da resistência indígena e para a construção da narrativa de que a ocupação europeia ocorreu sem conflitos ou despossessão de terras.

Ao longo desse processo, os indígenas, que já haviam sido deslocados de grande parte de seus territórios tradicionais, passaram a ser vistos como um obstáculo ao progresso, sendo frequentemente removidos ou assimilados à força. Dessa forma, a construção da ideia de uma "terra sem povo" serviu como justificativa para a distribuição das terras aos imigrantes europeus, reforçando a

marginalização dos indígenas e apagando sua história e resistência ao longo do processo de ocupação do sul do Brasil.

A colonização italiana na Serra Gaúcha teve início em 1875, quando a maioria dos Kaingang da região já havia sido aldeada, resultado de anos de conflito e intensa pressão sobre suas terras. Os enfrentamentos mais intensos ocorreram anteriormente, especialmente contra os colonos alemães, que começaram a ocupar o território ainda na primeira metade do século XIX. A chegada dos imigrantes italianos consolidou o avanço sobre os espaços indígenas remanescentes, restringindo ainda mais o acesso dos Kaingang a seus territórios tradicionais. Mesmo com grande parte da população aldeada, os indígenas continuaram a manifestar resistência por meio de deslocamentos estratégicos, tentativas de retomada de territórios e a preservação de suas práticas culturais diante da crescente influência colonial.

A conjugação entre colonização europeia e ação missionária intensificou a pressão sobre os povos indígenas da região. Nesse sentido, conforme destaca Carlos Alberto Wagner:

Com as colonizações alemã e italiana de 1824 e 1875, e com a catequese jesuíta em 1848, os indígenas foram pressionados em seu território e muitas vezes reagiram com violência. A ação missionária introduziu entre eles modificações de valores, como o fim da poligamia, o que acabou gerando a revolta dos caciques, principais beneficiados do direito de ter várias mulheres. A ação colonizadora trouxe prejuízos de outra ordem. Foi a tentativa de tirar o índio do mato, foi a redução do seu território. E dela é conseqüente a criação das aldeias de Nonoai, Campo do Meio e da Colônia Militar de Caseros. A ordem era: liberar terras para a colonização por imigrantes, confinar as populações indígenas. (WAGNER, 1986, p. 17)

Nesse contexto, o avanço da colonização italiana significou não apenas a ocupação de novas áreas, mas também o aprofundamento das estratégias de controle territorial e repressão aos povos originários. Como afirma Francisco (2013):

O incremento da colonização italiana proporcionou a ocupação de áreas de florestas nas regiões do nordeste do Estado do Rio Grande do Sul e outras áreas da encosta do Planalto Meridional. Nesse momento, os aldeamentos da província estavam já bem constituídos. Entretanto, havia muitos grupos indígenas considerados 'semicivilizados' movimentando-se pelo território ou em trato independente com fazendeiros e outros produtores da região. Ainda no final do século, conforme relatos de cientistas e funcionários do governo encontravam-se grupos 'selvagens' não só de

kaingang, mas também outros grupos, como os referidos kaaguás, aprisionados pelo chefe Domingos na região nordeste da província do Rio Grande do Sul. A instalação de imigrantes era cada vez mais regulada por Companhias de colonização, que além de contratar os imigrantes na Europa e demarcar os lotes agrícolas, também organizaram expedições com o objetivo de afugentar ou aprisionar indígenas, em uma clara disposição de 'limpar' o território a ser colonizado e civilizado. (FRANCISCO, 2013, p.257)

A ocupação da Serra Gaúcha, portanto, não pode ser compreendida apenas como um processo pacífico de desenvolvimento e progresso trazido pelos imigrantes europeus. Ao contrário, ela implicou a desestruturação profunda dos modos de vida indígenas, a expulsão violenta de seus territórios e a tentativa sistemática de apagamento de sua presença histórica e cultural.

Os Kaingangs sentiram diretamente os impactos das frentes de colonização promovidas na Província de São Pedro do Rio Grande, primeiro com a chegada dos colonos alemães e, posteriormente, com a dos italianos. Como aponta Dornelles:

Os Kaingang sentiram diretamente os efeitos das iniciativas de colonização promovidas na Província de São Pedro do Rio Grande, primeiro com a chegada dos colonos alemães e posteriormente com a dos italianos. Aos alemães coube ocupar as terras nas bacias do rio dos Sinos e Caí, e aos imigrantes provenientes da península Itália foi destinada uma área mais ao norte, sendo uma delas conhecida à época como Campos dos Bugres, local onde foi fundada, em 1875, a cidade de Caxias do Sul, RS. No século XIX a imagem difundida pelos luso-brasileiros desta população como selvagem foi reforçada com o avanço dessas duas frentes de colonização. (DORNELLES, 2021, p.16-17)

Essa representação negativa dos indígenas serviu como justificativa para sua exclusão e para as constantes tentativas de apagamento de sua cultura e história. Enquanto os colonos ocupavam terras tradicionalmente pertencentes aos Kaingangs, a violência contra essas populações se intensificava, seja por meio de confrontos diretos, remoções forçadas ou pela progressiva marginalização imposta pelos novos ocupantes. Além disso, a narrativa de que a Serra Gaúcha era um território vazio e inexplorado foi amplamente difundida, apagando deliberadamente a presença indígena e legitimando a apropriação de suas terras. Dessa forma, os Kaingangs, que já haviam sido aldeados em grande parte até 1875, continuaram a

enfrentar os impactos da colonização, resistindo de diversas formas à perda de seus espaços e modos de vida.

No século XIX, a ocupação definitiva da região pelos colonizadores europeus ocorreu em um cenário de disputas territoriais não apenas entre indígenas e imigrantes, mas também entre diferentes grupos originários. Como destaca Schmitz

No século XIX, quando da ocupação definitiva pelos colonizadores europeus, os Campos de Cima da Serra eram dominados pelos Botocudos, adversários férreos dos Kaingang do cacique geral Braga, que ocupava os campos e pinheirais de São Francisco de Paula, Caxias do Sul e arredores, território da fase Taquara. (SCHMITZ, 2006, p.72)

Esses conflitos entre os próprios grupos indígenas evidenciam a complexidade da ocupação do território antes da chegada dos imigrantes europeus, desmistificando a ideia de uma região desabitada e disponível para a colonização. A presença dos Kaingangs e Botocudos na Serra Gaúcha revela uma história marcada por disputas, alianças e reorganizações territoriais que antecederam e acompanharam o avanço das frentes colonizadoras. No entanto, com a chegada dos colonos alemães e italianos, essas populações foram progressivamente expulsas, aldeadas ou marginalizadas, enquanto o discurso da terra "vazia" continuou a ser propagado para legitimar a ocupação europeia.

O chamado Campo dos Bugres, antes de ser integrado ao processo de colonização europeia, era um espaço amplamente utilizado pelos indígenas da região. Como descreve Roberto Rodrigues Ferreira do Nascimento:

O Campo dos Bugres era uma clareira na mata, aberta pelos índios que habitavam a região. No local eles permaneciam durante o dia, se recolhendo à noite para ocas e buracos que faziam no mato, próximos à clareira. O descampado era bem servido de água, com córregos que o cruzavam, garantindo o abastecimento para os indígenas. Ali também eles corriam carreiras, com animais oriundos dos Campos de Cima da Serra, os quais eles roubariam em incursões. Serviria também como teatro de operações para lutas travadas contra outros grupos indígenas. (NASCIMENTO, 2009, p.80-81)

Esse território, no entanto, foi apropriado pelos colonizadores europeus, que o trataram como uma terra recém-descoberta e disponível para ocupação. A narrativa da "descoberta" do local reforça o apagamento da presença indígena e contribui para a ideia de que a região estava à espera da ocupação colonial, quando, na

realidade, era um território de uso e significado para os povos originários. Assim, o Campo dos Bugres exemplifica a dinâmica de apropriação dos espaços indígenas dentro do avanço da colonização na Serra Gaúcha.

A colonização europeia na Serra Gaúcha não apenas desestruturou as formas de vida dos Kaingangs, mas também transformou profundamente a paisagem natural da região. A exploração intensiva dos recursos naturais, como a derrubada das matas para a abertura de lavouras e pastagens, alterou drasticamente o equilíbrio ecológico, afetando o clima, o regime de chuvas e a fertilidade do solo. Esse processo, orientado pelos interesses do capitalismo, substituiu a relação harmoniosa que os indígenas mantinham com a terra por uma lógica mercantilista, na qual o território passou a ser visto como um bem comercializável. Como destaca Nascimento:

O espaço foi modificado. Para os primitivos este tinha conteúdo religioso, histórico e social. Estabeleciam relações sociais com a terra. Já a sociedade branca estabeleceu relação de mercadoria com a terra, onde tudo tem preço. 'Cria-se o vazio demográfico a ser ocupado pela colonização pioneira. Vazio criado pela expulsão ou eliminação das populações indígenas que, desse modo, são colocadas à margem da história'. (NASCIMENTO, 2011, p.197)

Dessa forma, a ocupação branca não apenas despojou os Kaingangs de seu território, mas também apagou sua presença da narrativa histórica oficial, reforçando a ideia de que a colonização ocorreu sobre uma terra vazia. Essa exclusão sistemática reduziu os indígenas à condição de invisibilidade, enquanto a nova organização do espaço geográfico passou a atender exclusivamente aos interesses da sociedade colonial e de sua economia emergente.

Tal exclusão sistemática não se deu apenas por meio da desapropriação das terras, mas também pela reconfiguração do espaço geográfico, de modo a atender aos interesses da nova ordem colonial. Os Kaingangs, e outros povos indígenas, foram marginalizados, não apenas pela perda de seus territórios, mas também pela construção de uma narrativa histórica que os omitia, tratando a terra como se fosse desabitada ou sem significado. Essa nova organização do espaço e a ascensão da sociedade colonial foram conduzidas a partir de interesses capitalistas, que visavam à produção e à acumulação de riquezas, enquanto o papel e a presença dos indígenas eram sistematicamente apagados.

Os italianos chegaram mais tarde, em 1875, se fixando em locais mais afastados, na encosta da Serra, ficando mais isolados. Como destaca Nascimento (2011, p.200):

É interessante observar as áreas para onde se deslocam os europeus, já que a historiografia tradicional diz que os imigrantes se estabeleceram nesses locais devido à semelhança dessas terras com a Europa. Um estudo mais aprofundado revela que esse foi mais uma falácia criada a respeito dos colonos. A imigração alemã e italiana foi fruto de interesses que estabeleceram a área geográfica a ser ocupada, o tipo de propriedade, a produção diversificada e o tipo de mão-de-obra. Assim ficou localizada longe do setor pecuarista gaúcho, mesmo porque este exigiu. Essas áreas ficavam isoladas entre os campos de cima da serra, o litoral e a zona da campanha. Pois, como afirmou Barroso, a confirmação da existência de grandes extensões de terras devolutas... favoreceu a localização dos italianos numa região pouco privilegiada... Até então, o planalto, uma região florestal densa, sediava tribos indígenas que resistiram por muitos anos à integração. (NASCIMENTO, 2011, p.200)

Portanto, a localização dos imigrantes europeus em áreas distantes, longe dos centros de poder e da grande pecuária gaúcha, foi estrategicamente planejada para atender aos interesses econômicos da elite colonizadora, ao mesmo tempo em que ignorava a presença indígena, impondo um novo modelo de ocupação que marginalizava as populações tradicionais e reforçava a narrativa de um espaço vazio e disponível para colonização.

A sobrevivência dessas populações dependia essencialmente da caça, da pesca e da coleta, com destaque para o pinhão. Esse alimento era coletado nos meses de maio, junho e julho, período que também favorecia a caça, pois atraía diversos animais silvestres e aves para as áreas de pinheirais. O uso do pinhão na alimentação era constante e prolongado, pois os indígenas dominavam técnicas de desidratação que permitiam a produção de farinha, assegurando seu consumo ao longo do ano. A relevância desse recurso é evidenciada pela criteriosa divisão dos territórios de pinheirais entre os grupos familiares, a fim de evitar conflitos. Assim, sua economia mantinha-se equilibrada, garantindo um suprimento estável de alimentos, desde que pudessem transitar livremente pelos três principais ambientes: as matas de pinheiros, as encostas florestais e as várzeas dos rios. No entanto, a ocupação dessas áreas por imigrantes restringiu a circulação indígena, comprometendo a estrutura desse sistema (DORNELLES, 2021).

Conforme destaca Dornelles:

Essa circulação pelo território era comum aos índios, pois nos meses de inverno se dedicavam à coleta de pinhões nas zonas altas e, no verão, praticavam a caça em áreas de planície. Entretanto, com o início da colonização, os espaços ficaram cada vez mais reduzidos. Não era raro que avistassem, ao longe, traços da colonização. (DORNELLES, 2021, p.79)

Esse processo de ocupação pelos imigrantes restringiu significativamente a mobilidade indígena, desestabilizando sua economia e comprometendo sua subsistência, uma vez que os territórios antes acessíveis passaram a ser ocupados e fragmentados, dificultando o acesso aos recursos essenciais para sua sobrevivência.

A pressão exercida pelo avanço das frentes colonizadoras no sul do Brasil, especialmente com os projetos de colonização europeia, resultou em profundas transformações na organização social, territorial e cultural dos Kaingang. À medida que os espaços outrora ocupados por esses povos foram sendo tomados por colonos e incorporados ao projeto nacional de modernização e progresso, os Kaingang viram-se forçados a redefinir suas estratégias de sobrevivência.

Percebemos como fica evidente, o processo de ocupação e colonização do Rio Grande do Sul foi determinante nas vidas dos Kaingang. Eles sofreram grandes transformações culturais e foram forçados a fugir, recuando para o interior das grandes matas de pinheirais. Sempre é oportuno recordar que os Kaingang, quase, foram extintos. (BRAGA, 2015, p. 74)

A ocupação massiva dos territórios tradicionalmente indígenas não apenas impôs deslocamentos forçados, como também desarticulou a continuidade de práticas sociais, rituais e econômicas fundamentais para a manutenção do modo de vida Kaingang.

A exploração econômica promovida pelas colônias italianas transformou profundamente a paisagem natural e o modo de vida dos povos indígenas. A viticultura logo se destacou como uma atividade econômica promissora, mas foi a extração de madeira que trouxe as mudanças mais impactantes. A abundância de pinheiros incentivou uma exploração intensa, com troncos sendo transportados pelos rios até centros comerciais, como a zona alemã e a capital. Esse avanço teve efeitos diretos sobre os Kaingang, que viram seu território tradicional ser

rapidamente reduzido. A derrubada das florestas não apenas afetou sua organização social, mas também comprometeu a caça, essencial para sua subsistência. Além disso, a construção de estradas e o aumento populacional tornaram ainda mais difícil sua permanência nas matas.

Para os Kaingang, a derrubada de grandes áreas de pinheirais significava a redução, nunca antes experimentada, do espaço como o conheciam, fundamental em sua organização social, conforme observamos no primeiro capítulo. A redução das áreas de florestas, a construção cada vez mais rápida de estradas, um número impressionante de pessoas ocupando os mesmos espaços – e valendo-se dele para a alimentação, refiro-me à caça principalmente – possivelmente fizeram os indígenas reavaliarem a possibilidade da permanência nas matas. Esses indígenas dirigiam-se cada vez mais para o norte, em direção aos Campos de Vacaria, onde, conforme o documento acima apresentado, as áreas de mato ainda vigoravam na paisagem. (DORNELLES, 2012, p. 129)

Esse deslocamento constante, provocado pela destruição ambiental e pela ocupação desenfreada dos territórios, revelou o quanto a expansão da colonização europeia representou uma ameaça existencial para os Kaingang. A perda das florestas, somada à violência simbólica das políticas de assimilação e à presença de um Estado que negligenciava as garantias territoriais, impôs aos indígenas uma difícil escolha entre resistir nas matas ou aceitar, muitas vezes sob coerção, a entrada nos aldeamentos.

Nas décadas de 1870 e 1880, ainda era possível encontrar assentamentos indígenas nas matas ao norte das colônias italianas recém-estabelecidas, especialmente nas proximidades dos campos de Vacaria e em seus limites com os campos de Passo Fundo. Essa região foi historicamente ocupada e disputada por grupos indígenas desde a década de 1830, estando sob a liderança de importantes caciques, como Braga e Doble (DORNELLES, 2021).

A presença contínua desses povos na área evidencia que a colonização europeia não ocorreu em um território vazio, mas sim em espaços tradicionalmente ocupados pelos indígenas. A disputa por terras e recursos gerou tensões crescentes, resultando na progressiva expulsão dos grupos nativos para regiões mais afastadas.

O que se observa para o período é que muitos indígenas continuavam habitando as florestas e, também, procuravam os aldeamentos. Em 1888, o relatório do presidente

da província informava que tinham sido entregues seiscentos mil réis, destinados ao "pagamento de cem foices e em machados que mandou fabricar para serem distribuídos aos índios dos aldeamentos do Erexim, Campo do Meio, Mato Castelhana e Barracão nos municípios de Passo Fundo e Lagoa Vermelha". Esses dados mostram-se reveladores da quantidade de indígenas que permaneciam nos campos "vazios" e nas florestas da serra. Também apontam para como o governo provincial tinha conhecimento disto e como agia na tentativa de convertê-los em trabalhadores rurais, conforme as ferramentas que lhes destinavam. (DORNELLES, 2021, p.131)

A colonização italiana no sul do Brasil teve um contato menos direto com os Kaingang em comparação com a colonização alemã. Como apontam as fontes, muitos imigrantes italianos reconheciam a presença indígena e temiam ataques, mas frequentemente não os viam nem interagiam diretamente com eles.

De dia, trabalhávamos com muito medo de sermos atacados pelos bugres, quando procurávamos derrubar algum pedaço de mato para tirar lenha para o nosso consumo ou para armar algum galpão ou construir uma cerca. À noite, alguns dos colonos eram destacados a montar guarda, a fim de dar alarme num caso de agressão. Porém os bugres nunca nos molestaram, e também nunca os vimos. (DORNELLES, 2021, p.126)

A mera consciência da presença indígena exerceu considerável influência na construção das identidades tanto dos colonos europeus — especialmente os de origem alemã e italiana — quanto dos próprios Kaingang, ainda que o contato direto entre esses grupos tenha sido, muitas vezes, limitado ou inexistente. Esse contato indireto, contudo, foi suficiente para gerar relações simbólicas e percepções mútuas, frequentemente marcadas pelo medo, pela insegurança e pela incompreensão. Nesse contexto, observa-se que enquanto alguns indivíduos indígenas foram integrados à sociedade colonial, outros permaneceram aldeados, o que evidencia distintas estratégias de adaptação e resistência frente ao processo de expansão colonizadora.

A constituição dos aldeamentos indígenas no sul do Brasil, particularmente no caso dos Kaingang — também conhecidos como Coroados —, não deve ser compreendida unicamente como resultado de uma suposta aceitação voluntária dos modelos civilizatórios impostos pelos colonizadores. Como ressalta Dornelles (2021, p. 141-142), a entrada nos aldeamentos foi, em muitos casos, interpretada pelas autoridades coloniais como prova do êxito de seu projeto civilizador. No entanto,

esses espaços também representaram, para os Kaingang, uma alternativa possível para garantir a continuidade de seus interesses e de sua organização social, especialmente diante da acelerada perda de territórios florestais provocada pela colonização europeia no início do século XX.

O padrão colonial do final do século XIX e primórdios do XX impôs aos índios a necessidade de optar por formas alternativas à da violência física como forma de ação. Assim, a interação com a sociedade colonial não pressupunha uma ruptura completa com antigos referenciais. Com esta demonstração pudemos perceber a complexidade da relação estabelecida entre os Coroados e os imigrantes italianos. Para além da falsa hipótese do vazio demográfico encontramos um universo de interações diversificadas inerente aos processos de encontros. (DORNELLES, 2021, p. 142)

Nesse sentido, torna-se evidente que o contato entre os Kaingang e os colonizadores europeus não pode ser reduzido a uma narrativa linear de dominação ou assimilação. As estratégias de aproximação, resistência e negociação revelam a agência indígena frente às transformações provocadas pelo avanço colonial. O aldeamento, ao invés de representar mera submissão, constitui-se como espaço de reinvenção social e resiliência cultural. Reconhecer essa complexidade é fundamental para romper com visões simplificadoras e para valorizar o protagonismo histórico dos Kaingang no enfrentamento das imposições externas e na reconstrução de suas formas de existência.

No entanto, essa aproximação não ocorreu de maneira uniforme. Conforme destaca o autor, “houve também o caso de lideranças Kaingang que se mantiveram arreadas ao contato, fugindo ao domínio civilizado e agredindo todos os brancos que penetrassem inadvertidamente em seus territórios” (SOUZA, 1998, p. 210). Esse comportamento evidencia que, mesmo diante de pressões crescentes, parte dos Kaingang recusou-se a submeter-se aos padrões impostos pelo projeto colonial, optando por resistir e defender seus territórios ancestrais.

Dessa forma, a colonização alemã e italiana no Rio Grande do Sul revelou-se profundamente danosa aos povos indígenas da região, implicando a destruição de seus modos de vida tradicionais e a expropriação de seus territórios. O aldeamento, portanto, longe de significar submissão passiva, pode ser interpretado como uma forma de resistência estratégica e de resiliência cultural diante das transformações impostas pela colonização. A análise desse processo permite compreender os

impactos do colonialismo sobre os Kaingang não apenas em termos de perda, mas também como expressão de sua capacidade de adaptação, agência histórica e luta pela sobrevivência.

4.2 Os desafios do século XX e a resistência kaingang

A colonização e as políticas indigenistas implementadas ao longo do século XIX provocaram profundas alterações nas formas de organização social dos Kaingang, impactando diretamente suas estruturas políticas, territoriais e culturais. No início do século XX, os efeitos desse processo já eram visíveis nas aldeias localizadas no norte do Rio Grande do Sul. Conforme observa Wagner:

No início do século XX, as tribos caingangues apresentavam-se como uma cultura quase em desintegração. A estrutura de poder, em cada grupo indígena, já estava montada sobre denominações militares brancas: o chefe do 'executivo', denominado Coronel, eleito pelo povo, tinha entre seus auxiliares diretos o Major, o Capitão, o Tenente, o Alferes e os Cabos. Utilizando roupagem de gente civilizada, e com nomes próprios derivados da cultura branca, eles estavam, então, todos confinados na região do Alto Uruguai — enfrentando agora não apenas os problemas da colonização, mas também as deficiências de administração e orientação nos toldos governados em parte pela Comissão de Terras do Estado, em parte pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), órgão de administração federal criado em julho de 1910. (WAGNER, 1986, p. 18)

Quando, no início dos anos 1900, chegaram ao Rio Grande do Sul os agentes do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) — órgão federal criado para atuar na mediação e tutela das relações entre o Estado e os povos indígenas —, lhes foi informado que todos os indígenas do Estado já estavam aldeados em toldos. Segundo Braga (2015, p. 42), “a percepção institucional era de que não existiam mais indígenas vivendo fora do modelo imposto pelas autoridades coloniais e republicanas.”

Essa ideia estava inserida em um projeto mais amplo, formulado durante a Primeira República, que adotou a política de tutela como mecanismo central de dominação dos povos indígenas.

Para colocar em prática a nova proposta, durante a República passou a vigorar a política de tutela como forma de dominação dos povos indígenas. Assim, se passou a

defender a teoria de que estes povos se encontravam em um estágio inferior e precisavam ser conduzidos ao estágio de civilização. Para isso, em 1910 o governo federal criou o SPILT (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais) que mais tarde passaria apenas a ser conhecido de SPI. (BRAGA, 2015, p. 46)

A atuação do SPI nos territórios Kaingang não se limitou à mediação de conflitos ou à aplicação de uma política assistencialista. Na prática, o órgão promoveu uma reestruturação profunda das formas tradicionais de vida desses povos, pautada por uma lógica de controle social e espacial. A instalação dos postos indígenas em diferentes áreas do território teve como principal objetivo facilitar a administração dos indígenas, impondo uma nova organização da vida comunitária.

Como descreve Veiga (2000, p. 73), a criação desses postos resultou em uma modificação significativa da estrutura espacial Kaingang, que tradicionalmente vivia de forma dispersa. Com a centralização das aldeias em torno de núcleos administrativos — compostos por escola, enfermagem, igrejas, cadeia, casa do chefe de posto e galpões agrícolas —, os indígenas passaram a viver em um modelo que contrariava suas práticas culturais e modos tradicionais de subsistência.

A criação dos Postos indígenas em cada área, no início do século XX, alterou a organização espacial Kaingang. Ao invés de casas dispersas por todo o território, algumas aldeias Kaingang assemelham-se a vilas, com as casas aglomeradas ao redor desse núcleo administrativo [...]. A maioria dos Kaingang se queixa que as casas assim aglomeradas impedem a criação de animais domésticos [...]. Os mais conservadores se afastam para lugares mais retirados dos olhos do Chefe de Posto, e procuram ficar em lugares mais isolados que lhes permitam ter uma vida mais autônoma [...]. (VEIGA, 2000, p. 73)

Apesar do forte controle exercido pelo Estado por meio dos agentes do SPI, os Kaingang demonstraram resiliência e capacidade de adaptação. Muitos se distanciavam dos núcleos institucionais, buscando formas alternativas de manter sua autonomia e preservar elementos fundamentais de sua cultura.

Schmitz (2006, p. 87) destaca que, mesmo submetidos a um intenso processo de modernização forçada, os Kaingang foram capazes de encontrar soluções que garantiram sua permanência:

Quando olhamos sua história, notamos que a população do planalto esteve sujeita à mesma necessidade de sucessivas modernizações que a nossa. As soluções

encontradas não lhe deram predomínio sobre os vizinhos, nem uma situação confortável, mas lhe possibilitaram sobreviver, quando outros desapareceram. (SCHMITZ, 2006, p. 87)

Essa trajetória evidencia que, embora a política de tutela tenha buscado moldar os povos indígenas aos padrões nacionais, os Kaingang encontraram caminhos próprios para resistir, adaptar-se e garantir a continuidade de sua existência enquanto povo com identidade, território e cultura própria.

A política indigenista oficial adotada pelo Estado brasileiro desde o início do século XX tinha como eixo central a integração dos povos indígenas à sociedade nacional. Essa integração, porém, não se dava por meio do reconhecimento das especificidades culturais ou da autonomia dos povos originários, mas sim por sua inserção forçada como mão de obra dentro do projeto de construção da nação. O SPILTIN simbolizava esse esforço de enquadramento e assimilação.

A integração dos indígenas à sociedade nacional foi a política oficial desde o início do 'contato'. O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, criado em 1910, para se contrapor ao extermínio físico dos índios, propunha preservar a vida e a integridade física dos mesmos, vistos como indivíduos, e integrá-los gradualmente como força produtiva à nação Brasil. (VEIGA, 2000, p. 69)

Esse modelo reforçava a lógica tutelar e assimilacionista, onde os indígenas eram considerados incapazes de se autogerir e, por isso, deveriam ser conduzidos por agentes estatais até que atingissem os "padrões civilizatórios" esperados. A tutela, nesse sentido, se constituiu em um instrumento político e ideológico que visava o apagamento das formas autônomas de organização indígena, substituindo-as por estruturas alinhadas ao modelo estatal e capitalista.

Apesar da orientação assimilacionista e da imposição de um modelo tutelar, é possível identificar, dentro da política indigenista da Primeira República, contradições que revelam uma retórica humanitária incorporada pelo Estado brasileiro. Elementos dessa retórica já estavam presentes desde o Império, e foram apropriados e reelaborados no período republicano. Nesse contexto, a atuação de figuras como o Marechal Rondon e de administradores regionais como Carlos Torres Gonçalves passou a compor um quadro em que a proteção dos povos indígenas era publicamente defendida, mesmo que, na prática, resultasse em profundas perdas territoriais.

Os princípios humanitários possuem longa tradição na cultura política brasileira. Durante o Império, a Lei de Terras estabeleceu o respeito pela posse consuetudinária das Terras Indígenas. O humanismo Republicano foi ainda mais sofisticado neste quadro, incorporando tanto a crítica internacional contra o extermínio dos ameríndios, quanto os princípios positivistas de Augusto Comte. A criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a atuação de administradores como Carlos Torres Gonçalves são ilustrativas do grau de importância que a questão indígena assumiu nos cenários estadual e nacional. As demarcações das Terras Kaingang em 1911 resultam desse processo. Havia, portanto, um mecanismo estatal que promovia a proteção explícita desses direitos, inclusive para que as populações Kaingang tivessem posse sobre suas terras tradicionais. As diversas parcialidades regionais destes indígenas foram sendo nucleadas em diferentes Toldos Indígenas criados para este fim. Sem dúvida, isso liberava grandes segmentos do território para a implantação dos projetos de colonização através da imigração de populações brancas, às custas da redução radical na abrangência dos territórios indígenas originais; mas, por outro lado, introduziu entre os Kaingang a nítida noção de que seus direitos estavam sendo respeitados pela sociedade civilizada através das demarcações. (SOUZA, 1998, p. 210–211)

Essa percepção ambígua sobre a proteção estatal — ao mesmo tempo instrumento de espoliação e de reconhecimento — revela a complexidade das relações entre os Kaingang e os mecanismos oficiais de regulação fundiária. Enquanto as demarcações representavam uma forma de confinamento territorial, também permitiam a construção de uma noção de direito e pertencimento que foi apropriada pelos próprios indígenas em suas estratégias de resistência.

A trajetória dos Kaingang ao longo do século XX foi marcada por sucessivos momentos de perda territorial, deslocamento forçado e destruição de seus modos de vida tradicionais. No entanto, essas perdas não se deram de forma passiva. A resistência, mesmo diante de condições extremamente adversas, foi uma constante nas estratégias adotadas por esse povo. Os Kaingang, até onde puderam, reagiram a todas as ações impetradas pelos não indígenas:

Os Kaingang até onde puderam, reagiram, a todas as ações impetradas pelos não indígenas, recuando, fugiam para o norte do Estado, para as áreas de pinheirais, para a grande floresta. Para esta região do planalto médio e alto Uruguai, é o local para onde se procurou consagrar através da literatura, como sendo região de território tradicional dessa população originária. É importante destacar que o recuo ou refúgio para as áreas de grandes florestas não é um acontecimento aleatório ou em vão, pois seguindo a cosmologia Kaingang é na grande mata que o povo pode buscar

e recuperar suas energias, suas forças para novamente seguir, reagir a tudo de ruim que pode estar acontecendo com o grupo. (BRAGA, 2015, p. 74)

O recuo, portanto, longe de significar derrota, insere-se como uma tática de proteção e reconexão espiritual. A cosmologia Kaingang compreende a floresta como lugar de cura e fortalecimento, o que confere ao deslocamento um sentido mais profundo do que a mera fuga. Nesse contexto, é importante considerar que os Kaingang do norte do Estado foram incorporados ao processo civilizatório de maneira bastante gradual, se comparado com a história de outras sociedades indígenas brasileiras. No entanto, como destaca a literatura especializada, essa incorporação gradual não significou ausência de violência. Pelo contrário, a ocupação de seu território foi marcada por agressões constantes:

Falar em incorporação gradual não é, no entanto, sinônimo de dizer que sofreram poucas agressões no encontro com as frentes de expansão nacional. Acontece que as populações Kaingang tiveram condições de se irem nucleando nas áreas de maior dificuldade de acesso, áreas florestadas que serviram de reduto contra o avanço civilizatório expandido pela imigração de populações de origem européia colocada inicialmente nas áreas de campo do Planalto meridional Brasileiro, e, de lá, cercando e conquistando as áreas florestadas onde resistiam os kaingangs. (SOUZA, 1998, p. 210)

Além disso, a reação assumiu também um caráter de reocupação estratégica. Ao perceberem a iminência da perda definitiva das poucas terras remanescentes, os Kaingang mobilizaram-se em defesa do que lhes restava:

Essa reação pode ser vista como uma ação estratégica conforme a visão interna do grupo. Percebemos que os Kaingang passam a reagir quando sentem que irão perder tudo do que lhes restou, o pequeno pedacinho de terra, as atuais Terras Indígenas. A reação serviu para aumentar a auto-estima do grupo que entendeu que era momento de avançar para os espaços perdidos durante seu longo período de recuo, sua forma de defesa, encontrada naquele momento. Esta ação/reação dos Kaingang foi de suma importância para a sobrevivência física e cultural do grupo, pois tudo indicava que iriam desaparecer. (BRAGA, 2015, p. 74)

Esse movimento revela o papel ativo dos Kaingang na luta por seus direitos e territórios, contrariando visões reducionistas que os representaram como passivos diante da colonização. A resistência, nesses termos, não foi apenas física, mas

também simbólica e cultural, reafirmando sua identidade e continuidade como povo originário.

Apesar das políticas oficiais de tutela e integração implementadas ao longo do século XX, os resultados concretos dessas iniciativas permanecem questionáveis. A imposição de modelos culturais exógenos, somada à fragmentação territorial e ao controle dos modos de vida, buscava promover a assimilação forçada dos indígenas à sociedade nacional. No entanto, o discurso da integração nem sempre correspondeu à realidade vivida pelos Kaingang, que frequentemente resistiram, reconfiguraram práticas e mantiveram elementos centrais de sua identidade.

Foram usados métodos impositivos, pela sociedade nacional, para garantir a integração do índio à comunidade dominante. Deve-se, entretanto, discutir o sucesso desse empreendimento, colocando em discussão a efetividade dos argumentos em torno da extinção dos grupos Kaingang, ou da perda de sua identidade e ou de sua absorção completa na mestiçagem da sociedade nacional. (SOUZA, 1998, p. 194)

Essa reflexão evidencia a necessidade de relativizar os discursos que anunciaram a "extinção" dos Kaingang ou sua completa assimilação. Apesar da violência simbólica e material imposta pelo Estado e pela sociedade envolvente, os Kaingang preservaram importantes aspectos de sua organização social, espiritualidade e territorialidade, ainda que de forma adaptada às condições impostas pelo contexto histórico.

O projeto de integração dos Kaingang ao modelo de sociedade nacional adotado pelo Estado brasileiro incluiu, a partir da década de 1940, a implementação sistemática do arrendamento de terras indígenas. Inicialmente desenvolvido na Terra Indígena Ligeiro, primeira aldeia administrada pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no Rio Grande do Sul, esse modelo foi posteriormente estendido para outras áreas, como Guarita, Nonoai e Cacique Doble. O arrendamento fazia parte de uma estratégia mais ampla de civilização e disciplinamento dos indígenas, e refletia também o controle regional exercido pela 7ª Inspeção do SPI, sediada em Curitiba, responsável por todas as terras indígenas do Sul do Brasil (BRAGA, 2015).

O funcionamento do projeto consistia em dividir as terras indígenas entre lavouras coletivas, cultivadas pelos próprios Kaingang, e extensas áreas arrendadas a colonos não indígenas, muitos dos quais passaram a residir dentro das próprias

aldeias. Essa ocupação era autorizada e incentivada pelos chefes de posto do SPI, que viviam nas comunidades junto a outros funcionários como professores e enfermeiros. Como consequência, surgiram núcleos habitacionais mistos, com igrejas e escolas, intensificando a convivência entre indígenas e não indígenas. Ainda que o Estado tentasse controlar essas relações, inclusive tentando impedir casamentos entre os dois grupos, a miscigenação era frequente — revelando que o convívio forçado fazia parte de um projeto estatal deliberado de assimilação cultural e étnica das populações indígenas (BRAGA, 2015).

Nesse cenário, a atuação do SPI, embora envolta em um discurso humanitário e civilizatório, muitas vezes se mostrou ambígua. Se por um lado buscava garantir a sobrevivência física dos povos indígenas, por outro promovia sua desestruturação social ao impor modelos de organização alheios à sua cosmologia e modos de vida. A concentração dos Kaingang em aldeamentos, a introdução de práticas agrícolas padronizadas e a reorganização espacial das comunidades em torno dos Postos Indígenas contribuíram para o enfraquecimento de suas formas tradicionais de subsistência, autoridade e mobilidade.

É nesse contexto que a resistência cultural dos Kaingang se afirma como um elemento fundamental para a compreensão de sua trajetória histórica no século XX. Mesmo diante de políticas estatais de assimilação, da perda territorial e da violência simbólica cotidiana, os Kaingang buscaram reafirmar sua identidade por meio de práticas tradicionais, da oralidade, da espiritualidade e de novas formas de mobilização política. Essa resistência silenciosa, muitas vezes invisibilizada nos discursos oficiais, foi crucial para a preservação da memória, da cultura e do vínculo com a terra.

A política integracionista promovida pelo Estado brasileiro não se limitou à reorganização econômica ou territorial dos povos indígenas, estendendo-se também ao campo cultural, com a tentativa de assimilar os Kaingang à lógica da sociedade nacional. Nesse processo, práticas tradicionais foram desvalorizadas, a língua indígena passou a ser reprimida e os casamentos com não indígenas foram incentivados como forma de acelerar a miscigenação e, com ela, a diluição das identidades étnicas. Como aponta Veiga,

A política integracionista incentivou o abandono da língua indígena, promoveu os casamentos com não-índios e gerou o desprestígio de tudo o que representasse o passado indígena. As lutas dos Kaingang para não se dissolver na sociedade

regional trouxe de volta a valorização do casamento com pessoas da própria etnia. O casamento com pessoas estrangeiras passou implicar na perda do direito à herança, principalmente para as mulheres. Voltaram-se também para a busca da recuperação de 'tradições Kaingang': língua, rituais, remédios, alimentos e sementes. (VEIGA, 2000, p.70)

Esse movimento de reafirmação cultural foi essencial para a manutenção da identidade coletiva Kaingang diante das constantes pressões externas. Ao se voltarem para suas práticas ancestrais, os Kaingang não apenas resistiram à integração forçada, como também redimensionaram sua relação com o território, a família e a tradição, transformando o passado em fonte ativa de resistência e sobrevivência.

A miscigenação ocorreu de forma significativa nas terras Kaingang, sendo intensificada pelo próprio projeto de arrendamento introduzido nas aldeias pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Conforme aponta Souza, “qualquer reconhecimento etnográfico superficial já demonstra que a mestiçagem ocorreu em larga escala no passado Kaingang, decorrência de uma política oficial integracionista, movida pelos sucessivos administradores em níveis estadual e nacional” (SOUZA, 1998, p. 207). Mais do que o arrendamento, a presença permanente de colonos não indígenas vivendo nas aldeias e compartilhando o cotidiano dos Kaingang foi parte de um projeto deliberado do Estado brasileiro. O objetivo era claro: promover a transformação cultural dos povos indígenas a partir da convivência forçada e da assimilação progressiva de valores externos.

Esta situação criada nas aldeias é o fruto deste projeto de arrendamento introduzido nas aldeias pelo SPI. Podemos dizer e afirmar que não só o arrendamento, mas a introdução dos colonos, também, que foram levados a morar lá dentro das aldeias, e compartilhando o cotidiano dos indígenas é um projeto, claro, do estado brasileiro para transformação da cultura do povo Kaingang. Este tipo de interferência ataca diretamente a cultura do povo, principalmente, a língua. É notável dentro de algumas aldeias que indígenas mestiços dizendo que não gostam de falar o Kaingang e preferem matricular seus filhos em escolas fora da aldeia para fugir da disciplina Kaingang presente nas escolas indígenas das aldeias. (BRAGA, 2015, p. 76-77)

Esse processo revela como a política de integração, embora apresentada sob o discurso da civilização, teve como consequência a corrosão de elementos identitários fundamentais, como a língua e os sistemas próprios de ensino e transmissão de saber. A imposição da convivência com não indígenas no interior das

aldeias enfraqueceu os mecanismos culturais internos, afetando diretamente a reprodução da identidade Kaingang.

Além de promover a miscigenação e interferir diretamente na organização social dos Kaingang, o projeto de arrendamento introduzido pelo SPI também intensificou a exploração e a ganância no cotidiano indígena. O modelo de lavouras coletivas, inicialmente implantado pelo SPI, retirou dos indígenas o acesso direto à terra para subsistência. Com a transição da gestão para a FUNAI, famílias Kaingang passaram a receber pequenos lotes para cultivo, o que resultou em disputas com colonos que já ocupavam irregularmente esses espaços.

O arrendamento não teve só a miscigenação como consequência, trouxe a exploração e a ganância para o seio ou cotidiano dos Kaingang. Com o SPI, o indígena perdeu seu pedaço de terra para plantar, com a implantação do projeto das lavouras coletivas. Com a FUNAI famílias Kaingang passaram a ter um pedacinho de terra para fazer sua plantação, esta situação é que passou a gerar conflito com o colono intruso que vivia dentro das aldeias. Porque muitas vezes o arrendatário avançava para dentro dos terrenos que pertencia aos indígenas, deixando estes desgostosos, mas também, fazendo o Kaingang acordar e perceber o que estava acontecendo dentro da Terra Indígena que estava vivendo, no seu território. Desta maneira a reação não tardaria a chegar e teve seu início no Posto Indígena Nonoai. (BRAGA, 2015, p.77)

Esse despertar político e territorial marcou uma nova fase na luta dos Kaingang, evidenciando que os processos de expropriação territorial também geraram formas de resistência e reorganização interna frente ao avanço do projeto estatal.

A continuidade do projeto de arrendamento e a permanência dos colonos dentro das Terras Indígenas não só ampliaram os conflitos territoriais, como também promoveram uma lógica de sujeição econômica que desestruturava profundamente a autonomia indígena. Os Kaingang passaram a depender de pequenas porções de terra para subsistência, enquanto os melhores terrenos eram ocupados por arrendatários não indígenas. Essa situação criou um ambiente em que o indígena era constantemente pressionado a aceitar sua condição de mão de obra subordinada, dentro de um território que deveria ser seu por direito.

Percebe-se então, que além de fazer o indígena Kaingang perder aos poucos sua terra, seu pequeno lote de terra na aldeia. Estavam tentando fazer com que os Kaingang acostumassem com a ideia de ser apenas um trabalhador diarista dentro de sua própria Terra Indígena. Terra essa que logo passaria a ser do colono onde os indígenas apenas seriam uma mão de obra barata, podendo assim estar mais exposto e ser presa fácil do desaparecimento. (BRAGA, 2015, p.77)

Esse processo revela como as políticas indigenistas do século XX, mesmo quando não explicitamente violentas, operaram através de mecanismos sutis e contínuos de apagamento cultural e territorial, projetando o desaparecimento dos povos originários não apenas como uma consequência inevitável, mas como parte de uma estratégia deliberada de assimilação.

A imposição dos modelos escolares nas aldeias também revela o papel simbólico e estratégico da escola como instrumento de assimilação. Ainda que os Kaingang apresentem altos índices de evasão escolar, a presença da escola nas aldeias carrega um significado que ultrapassa a frequência às aulas: ela representa, sobretudo, o ideal de civilização imposto pelos não indígenas.

Outro aparelho da administração dos Postos é a escola. Os Kaingang faltam muito a escola mas ela possui uma representação simbólica muito forte, não há aldeia sem escola. Ela é o sinal visível da civilização. Ela cumpre seu papel existindo como uma edificação. Assim, quando mais vistosa e parecida com as escolas da cidade, mais efetivo é o seu poder simbólico. (VEIGA, 2000, p. 74)

Essa presença institucional reforça a dominação cultural ao propor um modelo educacional desconectado das realidades e necessidades específicas dos povos indígenas. A escola, nesse contexto, atua menos como espaço de fortalecimento identitário e mais como ferramenta de inserção forçada nos moldes da sociedade nacional.

A análise do conjunto de políticas implementadas pelo Estado brasileiro por meio do SPI evidencia que a integração forçada foi o eixo central da relação com os povos indígenas. No caso dos Kaingang do Rio Grande do Sul, essa política se manifestou de maneira sistemática e invasiva, promovendo mudanças profundas na estrutura social e cultural do povo.

Como percebemos todas as ações ou projetos desenvolvidos pelo SPI objetivavam a integração dos povos indígenas à comunidade nacional. Dentre estes povos estavam ou estão os Kaingang do Rio Grande do Sul que enfrentaram a repressão que buscava forçá-los, introduzindo a eles ao trabalho agrícola. A escola procurava lapidá-los para agricultura, mas também, ajudava a extinguir a língua, hoje o principal aspecto da identidade cultural Kaingang. O arrendamento buscava consolidar a presença de não-indígenas no interior dos Postos Indígenas. O que facilitava a miscigenação e a possibilidade de perda da terra. (BRAGA, 2015, p.81)

Dessa forma, a política indigenista não apenas minava a territorialidade Kaingang, mas também operava como uma ferramenta de apagamento cultural e

linguístico, contribuindo para a diluição identitária e a vulnerabilização do grupo frente à expansão do projeto nacional.

Com o agravamento das políticas integracionistas ao longo do século XX, os Kaingang passaram a vivenciar uma pressão crescente para abandonar suas formas tradicionais de vida. O projeto estatal de assimilação não apenas ameaçava a continuidade da cultura indígena, como também colocava em risco sua existência enquanto povo diferenciado.

A proposta do governo brasileiro, de 'integração definitiva' dos Kaingang à sociedade nacional, no final da década de 70, serviu para colocar a questão da identidade em relevo, fazendo-os despertar para uma consciência mais política. Tornar-se brasileiros 'plenos' significava abrir mão de suas terras e das riquezas naturais nelas contidas, para ter direito a se tornarem 'trabalhadores livres', despossuídos de sua terra e de sua comunidade e integrando-se a camada inferior da estratificação social da sociedade brasileira. (VEIGA, 2000, p. 70)

Essa conjuntura impôs aos Kaingang o desafio de reafirmar sua identidade frente a um projeto nacional que tentava dissolvê-la. A resistência passou a se manifestar com mais intensidade, por meio da mobilização política, da valorização da língua e da retomada das tradições culturais como forma de garantir a sobrevivência coletiva e a manutenção do vínculo com o território ancestral.

Diante do aprofundamento das políticas de integração forçada e da crescente perda territorial, os Kaingang, assim como outros povos indígenas do Brasil, começaram a desenvolver uma consciência política mais estruturada. Esse despertar coletivo se intensificou nas décadas finais do século XX, sobretudo quando os efeitos do arrendamento, da miscigenação e da marginalização social se tornaram mais evidentes.

A mudança relativa dessa posição começou a acontecer a partir das Assembléias de Chefes Indígenas, em meados da década de 70, quando os povos indígenas passaram a reagir de forma mais organizada à incorporação de suas terras às terras nacionais, rapidamente passadas para fazendeiros ou industriais, e a assumir uma luta política para serem respeitados enquanto nações diferenciadas e com direitos anteriores à criação do Estado brasileiro. (VEIGA, 2000, p. 69-70)

Esse novo posicionamento marcou o início de um ciclo de resistência mais articulada, pautado na luta pela autodeterminação, na retomada dos territórios tradicionais e no fortalecimento das identidades étnicas, que começariam a ganhar mais visibilidade nas décadas seguintes.

A relação dos Kaingang com o território tradicionalmente sempre esteve pautada por um uso múltiplo e dinâmico da terra, marcado por deslocamentos sazonais e formas específicas de ocupação ligadas à caça, pesca, coleta e aos rituais. Essa lógica territorial ancestral, profundamente conectada à cosmologia e à organização social Kaingang, sofreu transformações bruscas com a imposição das reservas delimitadas pelo Estado.

A modalidade de uso e apropriação do território pelos índios Kaingang ainda hoje é fortemente marcada pela tradição ancestral, mantida pelo padrão doméstico de circulação sazonal pelo ambiente, na época em que habitavam em meio a amplos territórios florestados dentro dos quais as famílias aborígenes circulavam livremente ao sabor das estações do ano, apenas limitadas pela amplitude das áreas vizinhas protegidas por famílias ou tribos rivais. A geografia indígena classificava e significava o ambiente segundo territórios de caça, de pesca, de coleta e locais de cerimoniais. A criação de reservas em áreas delimitadas foi uma imposição do Estado-nação sobre as sociedades autóctones, que agiu conquistando alianças com líderes indígenas que serviram para submeter o padrão semi-nômade e fixar as famílias nessas reservas criadas. (SOUZA, 1998, p. 209-210)

Essa mudança, imposta como parte do projeto de "proteção" e "civilização" promovido pelo SPI, representou uma quebra significativa no modo de vida Kaingang, restringindo seus deslocamentos e fragmentando a lógica territorial que sustentava sua cultura e autonomia.

A delimitação dos territórios indígenas, apesar de representar uma significativa perda territorial, provocou uma reorganização interna entre os Kaingang. A partir da demarcação oficial de terras como a de Nonoai e Guarita, houve uma reconfiguração das relações políticas internas ao grupo, especialmente no que diz respeito às lideranças e suas alianças.

A demarcação surtiu, sobre a cultura Kaingang, uma transformação política importante, pois as rivalidades tradicionais entre as lideranças e as facções indígenas foram canalizadas para uma outra esfera de relacionamentos. Antes de 1911, a pressão civilizatória impunha a necessidade de um contínuo e rápido deslocamento das facções familiares Kaingang no interior de um amplo espaço geográfico reconhecido pelo Império no norte do Estado (Aldeamento de Santa Isabel). No entanto, a pressão civilizatória estendeu-se e os descendentes dos primeiros colonos chegavam em número crescente para ficar. Alguns grupos de famílias Kaingang afrontaram com violência em resposta à agressão civilizada, enquanto algumas outras se beneficiaram do conchavo com os administradores e colonos. (SOUZA, 1998, p. 211)

Esse processo evidenciou como as estratégias de resistência ou cooptação foram moldadas pelas condições históricas impostas pelo avanço da colonização. A demarcação, apesar de originada por pressões externas, acabou sendo apropriada

por certos grupos como um instrumento de reorganização política e sobrevivência cultural, ainda que à custa da fragmentação de antigos vínculos de mobilidade e autonomia territorial.

Atualmente, os Kaingang vivem em reservas indígenas que representam apenas uma fração de seu território original. Estas áreas, ainda que reconhecidas pelo governo federal como de usufruto exclusivo e posse permanente dos indígenas, integram legalmente o patrimônio da União. Como aponta Veiga (2000, p. 72), os Kaingang "vivem atualmente em 'reservas indígenas' que são uma parcela de terra, parte de seu antigo território, hoje incluídas como patrimônio da união, sobre as quais detêm o usufruto exclusivo e a posse permanente." Nessas terras, a presença da Fundação Nacional do Índio (Funai) é uma constante, com escritórios estabelecidos em todas as áreas reconhecidas, funcionando como mediadores entre as comunidades indígenas e o Estado.

A demarcação das Terras Indígenas, ainda que tenha limitado drasticamente o padrão tradicional de mobilidade dos Kaingang, não foi suficiente para eliminar completamente suas práticas sociais de articulação territorial e política. Como observa Souza (1998, p. 211), "as Terras demarcadas restringiram o antigo padrão fundamentado na ampla circulação sazonal das famílias indígenas, mas não suprimiu o mecanismo que promovia o estabelecimento de alianças", permitindo a manutenção de encontros coletivos que reuniam famílias de áreas distintas, preservando, assim, uma dimensão importante de sua organização social.

Nesse contexto, torna-se evidente que as lideranças Kaingang atuaram estrategicamente frente às imposições do Estado e dos interesses econômicos regionais. Longe de uma postura meramente submissa, essas lideranças estabeleceram pactos com os poderes instituídos, assegurando a sobrevivência física de seus grupos. Como enfatiza Souza (1998, p. 215), é necessário relativizar as análises que interpretam essas alianças apenas como convivência, pois também se tratavam de "laços de reciprocidade onde os brancos exploram mas também protegem os índios por eles explorados", revelando dinâmicas mais complexas de poder e negociação.

Diante de todo esse cenário de repressão, assimilação forçada e perda territorial, o povo Kaingang não permaneceu inerte. Ao longo do século XX, mesmo com as pressões do Estado, das políticas indigenistas e dos interesses econômicos regionais, os Kaingang desenvolveram diferentes formas de resistência — desde o

recuo estratégico às matas, até a mobilização política e a revalorização de suas práticas culturais. A escola, a terra e a língua tornaram-se, simultaneamente, alvos de ataques e ferramentas de resistência.

Ainda que os mecanismos de integração impostos pelo Estado tivessem como objetivo dissolver as identidades indígenas dentro de um projeto nacional unificador, a trajetória Kaingang mostra que essa tentativa foi, em muitos aspectos, contestada e subvertida. Como afirma Souza (1998, p.194), “foram usados métodos impositivos, pela sociedade nacional, para garantir a integração do índio à comunidade dominante”. No entanto, cabe problematizar o real sucesso desse projeto, uma vez que a persistência das identidades, territórios e lutas Kaingang demonstra a resiliência e a capacidade de reinvenção cultural diante das adversidades históricas.

Portanto, os desafios enfrentados no século XX não apenas marcaram profundamente a história dos Kaingang, como também revelaram a força de sua resistência frente aos projetos de apagamento. Essa resistência, longe de se limitar ao campo simbólico, também se traduziu em ações concretas de preservação da identidade e da terra, reafirmando o direito de existir como povo originário em meio a um processo contínuo de negação.

Conforme destaca Braga (2015, p.106), após mais de oitenta anos de repressão promovida pelo Estado republicano, os Kaingang iniciam, em meados de 1978, um novo momento histórico: a reação organizada aos projetos de assimilação. O rompimento com o projeto de “civilização” se manifesta por meio da valorização da identidade étnica, da luta pela recuperação de terras subtraídas — especialmente aquelas perdidas após a demarcação de 1911 — e do engajamento político nas instâncias decisórias do país, como foi o caso da participação indígena na Assembleia Constituinte.

Essa virada histórica permitiu aos Kaingang não apenas resistir aos projetos de apagamento cultural e territorial, mas também reorganizar-se internamente, fortalecendo suas estruturas comunitárias e recuperando a autoestima coletiva. Como destaca Braga (2015, p.103-104), “o crescimento demográfico Kaingang e a reconquista de territórios, como a Terra Indígena Monte Caseros, simbolizam a capacidade de resistência e de projeção de um futuro coletivo.” Ao reafirmar sua existência e avançar sobre antigos e novos espaços, os Kaingang mostram que,

mesmo diante das tentativas sistemáticas de apagamento, permanecem protagonistas de sua própria história.

Braga, também ressalta que:

Conquistas recentes dos Kaingang na região de Porto Alegre, tendo como base a organização tradicional do grupo, como, por exemplo, a ampliação de suas áreas atuais, permite nos dizer que o futuro será de grandes avanços. Nos últimos dias a notícia do reconhecimento da escola também foi recebido com alegria, pois este espaço hoje é onde se trabalha muito com a cultura e a língua do povo Kaingang. Tudo isso favorece a continuidade, a sobrevivência e o crescimento de um povo muito recentemente fadado a desaparecer. (BRAGA, 2015, p.107)

Além disso, a própria lógica de expansão territorial Kaingang, impulsionada pelo crescimento demográfico e pelo surgimento de novas lideranças, reforça o dinamismo histórico e social do grupo. Como afirma Braga (2015, p.104): “A análise da trajetória dos Kaingang nos mostrou que este povo desde sua origem tem enfrentado adversidades e a reação do grupo os leva a ocupar e avançar para fora das fronteiras de seus territórios antigos, fazendo assim a ampliação de seu espaço de domínio. O avanço para dentro dos novos espaços conquistados é feito através do crescimento natural do grupo, o que permite o surgimento de novas lideranças que na maioria das vezes partem à procura de um local apropriado para a instalação e formação de uma nova aldeia.”

Portanto, os desafios enfrentados no século XX não apenas marcaram profundamente a história dos Kaingang, como também revelaram a força de sua resistência frente aos projetos de apagamento. Essa resistência, longe de se limitar ao campo simbólico, também se traduziu em ações concretas de preservação da identidade e da terra, reafirmando o direito de existir como povo originário em meio a um processo contínuo de negação. Os grupos ali passaram a se organizar conforme suas tradições e, a cada dia, buscam revitalizar essas práticas. Isso demonstra que, no Rio Grande do Sul, embora muitos tentem negar, "os Kaingang continuam presentes e vivendo na região há mais de 12 mil anos, mantendo e transmitindo os valores centrais de sua cosmologia" (BRAGA, 2015, p. 107).

Assim, os Kaingang, apesar das diversas políticas indigenistas que impuseram desafios, permanecem como sujeitos culturais e históricos. Segundo Braga (2015, p. 106-107), "essa população originária foi moldada não apenas pela natureza, mas também pelas relações que foram sendo estabelecidas com o meio

em que habitavam." A luta dos Kaingang resultou em grandes conquistas, especialmente no que diz respeito à recuperação de suas terras. O avanço dessa população para além das fronteiras estabelecidas no século XIX se torna, portanto, um evento natural, visto que, "desde os primórdios de sua ocupação na região, circulavam por essas terras" (BRAGA, 2015, p. 107)

4.3 Invisibilidade histórica o uso pejorativo do termo bugre

A história da Serra Gaúcha, tal como foi amplamente construída e difundida, reforça essa ideia de vazio demográfico ao representar a região como um território desabitado antes da chegada dos imigrantes europeus no século XIX. Essa narrativa, profundamente enraizada no imaginário regional, sustenta que a colonização italiana foi responsável por “civilizar” uma terra inculta, ignorando completamente a presença indígena anterior. Trata-se de uma versão histórica que silencia as violências praticadas contra os povos originários e reforça uma lógica de apagamento.

Como destaca Dornelles:

Durante muito tempo a história da imigração italiana foi apresentada como uma epopeia dos estrangeiros que atravessaram o Atlântico, chegaram ao sul do país e fizeram aqui, sobre uma terra inóspita e vazia, brotar uma nova Itália, símbolo do progresso e da perseverança destas pessoas. Entretanto, neste capítulo trataremos da ausência de uma parcela de acontecimentos nestas narrativas: a presença indígena naquele espaço. Como observamos nos capítulos anteriores, por volta da década de 1870, os Kaingang ainda permaneciam circulando nas matas que separavam os campos de Cima da Serra e as colônias alemãs ao sul. (DORNELLES, 2021, p.121)

A região da Serra Gaúcha, marcada pelas colônias italianas e alemãs, tornou-se símbolo de progresso, trabalho e prosperidade no discurso oficial. No entanto, como demonstrado por Dornelles (2021), esse modelo de ocupação só foi possível por meio da retirada forçada — física e simbólica — dos povos indígenas, em especial os Kaingang. A negação da presença indígena foi fundamental para legitimar a ocupação das terras e consolidar a ideia de que a colonização se deu em espaços vazios, sem resistência, como se os indígenas simplesmente não existissem naquele contexto.

Esse processo de apagamento é parte de uma estratégia política e discursiva que visa retirar dos povos originários o direito à memória, à identidade e ao território. Ao desconsiderar os Kaingang como sujeitos históricos, a história oficial da Serra Gaúcha perpetua uma forma de racismo estrutural, onde os indígenas são tratados como obstáculos ao desenvolvimento ou como elementos exóticos e folclóricos, desprovidos de agência e historicidade.

Reconhecer essa ausência na narrativa regional é um passo essencial para compreender as dinâmicas de silenciamento e exclusão que marcaram — e ainda marcam — a trajetória dos povos indígenas no Brasil. Reescrever a história da Serra Gaúcha com a devida inclusão dos Kaingang significa não apenas corrigir uma omissão, mas também valorizar a resistência e a presença contínua desse povo, que, apesar de inúmeras tentativas de apagamento, segue reivindicando sua identidade, seu território e seu lugar na história.

A colonização europeia esteve fortemente associada à imposição de uma ideia de civilização que acompanhava os imigrantes e era amplamente valorizada pelas elites brasileiras da época, que viam nesse processo uma forma de superar o que consideravam o atraso nacional. Dentro dessa lógica, os povos indígenas eram representados como elementos da natureza, alheios à sociedade e ao progresso. Essa concepção ideológica, como analisa Dornelles (2021), contribuía para reforçar a exclusão dos indígenas dos projetos de construção nacional, tratando-os como entraves à civilização e justificando práticas de apagamento ou assimilação forçada. Ao serem considerados exteriores à sociedade, os indígenas passaram a ocupar um lugar marginal no imaginário coletivo, marcados por estereótipos e desumanização.

Essa narrativa construída pela historiografia tradicional não apenas reforçava a legitimidade da colonização europeia, como também contribuía para a consolidação de um imaginário coletivo no qual os povos indígenas eram descartáveis ou inexistentes. Ao exaltar os feitos dos imigrantes e ignorar os conflitos e resistências que marcaram a ocupação da região, essa produção intelectual promoveu um silenciamento sistemático das vozes indígenas, apagando suas contribuições, experiências e sofrimentos.

Esta interpretação oficial e acadêmica legitimava a iniciativa dos colonizadores, que estavam a se apropriar de terras avaliadas como desprovidas de uma população nativa. Nessa perspectiva a ocupação ocorre sem gerar qualquer conflito, pois foi pacífica e sem oposição. O apagamento das populações originárias é o resultado de uma omissão gerada pela historiografia regional, preocupada tão somente em exaltar

os feitos desses bravos colonizadores. Imperava uma apologia do imigrante, desses intrépidos desbravadores de uma natureza desconhecida. Convém recordar que as imagens estabelecidas pela historiografia tradicional endossavam as prerrogativas da colonização em bases racionais e produtivas, em detrimento do comportamento desses indígenas tidos como selvagens. (DORNELLES, 2021, p.17)

Esse modelo historiográfico foi funcional aos interesses políticos e econômicos da época, ao oferecer uma base ideológica para a desapropriação de terras indígenas e a sua redistribuição entre os colonos. Ao naturalizar a ausência indígena e romantizar a figura do colono como herói civilizador, contribuiu-se para a perpetuação de uma memória seletiva, que exclui os Kaingang e outros povos originários da história oficial da Serra Gaúcha.

Romper com essa lógica exige um esforço consciente de revisão crítica das narrativas consolidadas, de modo a incluir os sujeitos silenciados e revelar os mecanismos de exclusão que sustentaram o processo de colonização. Reescrever essa história é também um gesto político de reconhecimento e justiça, que devolve aos povos indígenas seu protagonismo e reafirma seu direito à memória, à identidade e à terra.

A consolidação da presença europeia no território da Serra Gaúcha foi acompanhada de transformações profundas na paisagem e nas dinâmicas sociais locais. A urbanização, a industrialização incipiente e a chegada da ferrovia foram elementos frequentemente associados ao avanço civilizatório, sendo apresentados como símbolos do progresso trazido pelos imigrantes europeus. Esses marcos materiais e simbólicos reforçavam uma narrativa de superioridade cultural, onde os padrões eurocêntricos passavam a ser considerados como modelo de desenvolvimento e civilidade.

A constituição do espaço urbano e suas benesses — luz elétrica, fábricas, estrada de ferro, a própria cidade — modificavam as relações sociais e culturais no espaço colonial, construindo as bases para o argumento de preeminência eurocêntrica em relação aos locais. Assim, abriam-se as portas para o processo de invisibilização dos agentes históricos não imigrantes, principalmente quando o Estado compreendia os espaços habitados pelos indígenas enquanto vazios demográficos. (DORNELLES, 2021, p.44)

Essa lógica, amplamente difundida pela historiografia regional e pelas políticas públicas da época, sustentava a ideia de que o território só adquiria valor e

sentido a partir da ocupação europeia. Com isso, reforçava-se o apagamento dos povos originários e sua substituição simbólica e material por uma narrativa colonizadora que ignorava os conflitos, as expropriações e a violência que marcaram esse processo.

Revisitar essa história com um olhar crítico permite expor as camadas de silenciamento impostas aos Kaingang e a outros povos indígenas da região, ao mesmo tempo em que evidencia a necessidade de reposicionar esses sujeitos como parte integrante e ativa da construção da história sul-rio-grandense.

A construção histórica da imagem dos indígenas na região sul do Brasil está profundamente marcada pelo uso do termo “bugre”, expressão pejorativa que serviu, ao longo do tempo, como instrumento de desqualificação e desumanização dos povos originários. Durante o processo de colonização e formação identitária no Rio Grande do Sul, o vocábulo passou a ser amplamente empregado para referir-se não apenas aos indígenas, mas também àqueles que com eles mantinham contato, reforçando uma lógica de exclusão social e racial.

Nesse contexto de contatos étnicos e de formação identitária tornou-se corrente a expressão ‘bugres’ – um termo pejorativo às populações originárias –, que foi voz frequente para referir-se aos indígenas, ou sujeitos que mantiveram contato com eles. (DORNELLES, 2021, p.17)

A etimologia da palavra revela ainda mais sobre o peso simbólico do preconceito que ela carrega. Conforme aponta Dornelles (2021), o termo “bugre” possui origem no francês *bougre*, que deriva do latim *bulgarus*, historicamente associado à heresia e à barbárie. A adoção dessa palavra para se referir aos indígenas denota uma clara tentativa de vinculá-los a uma condição de inferioridade moral, intelectual e espiritual — como “incultos”, “selvagens” e “não cristãos”.

A palavra ‘bugre’ foi utilizada no Brasil, em diversos lugares, para designar os indígenas de distintas etnias por serem considerados arredios, não dispostos aos projetos de catequização e, posteriormente, de civilização [...] o emprego do vocábulo para denotar a pessoa indígena liga-se à ideia de ‘inculto, selvático, não cristão’ — uma noção de forte valor pejorativo. (DORNELLES, 2021, p.88)

Essa rotulação contribuiu para a construção de um imaginário que opõe civilização e barbárie, progresso e atraso, onde o indígena — transformado em “bugre” — passa a ser visto como um empecilho ao avanço da sociedade nacional. Tal percepção fundamentou-se em relatos e interpretações como as de Mabilde, que, mesmo tentando explicar a origem do termo a partir de expressões indígenas

de alarme como “pucrí”, acabavam por reforçar a figura do indígena como estranho, selvagem e perigoso.

Nada define a palavra ‘bugre’ e nem pelo seu sentido esclarece a que espécie ou raça de indígenas pertence o indivíduo selvagem assim chamado. [...] É provável ser certa esta origem [a partir do grito ‘pucrí’], pois, até hoje em dia, os selvagens de que tratamos usam, em certas circunstâncias, de um grito agudo [...]. (MABILDE [1897-99] 1983, p.7-8 apud DORNELLES, 2021, p.89)

Além disso, os Kaingang foram historicamente alvo de uma série de denominações exógenas e equivocadas — como Coroados, Tapuiás, Gualachos e Curupiras — que não apenas confundiam suas identidades, mas também os inferiorizavam e os vinculavam a imagens negativas, muitas vezes associadas ao mal ou à irracionalidade. A própria Igreja jesuíta, como aponta Braga (2015), instruiu os Guarani a chamarem os Kaingang de “diabo do mato” ou “homem bravio”, evidenciando o papel das instituições coloniais na disseminação dessas visões preconceituosas. “Os padres jesuítas ensinavam aos Guaranis a chamarem os Coroados de Curupira (diabo do mato) e de Tapyá–Caápora (homem bravio, mau, gentio).” (BRAGA, 2015, p.43-44)

O processo de colonização da região sul, com destaque para o contato com os imigrantes europeus, o aldeamento forçado e a posterior exclusão dos Kaingang das narrativas históricas oficiais, revela não apenas um projeto de ocupação territorial, mas também um projeto de silenciamento cultural. Conforme vimos ao longo deste capítulo, os aldeamentos, longe de representarem espaços neutros de convivência, funcionaram como instrumentos de controle e assimilação, ao passo que a presença indígena foi sistematicamente desconsiderada nas narrativas sobre a formação da Serra Gaúcha. No século XX, mesmo diante da violência institucional promovida por órgãos como o SPI, os Kaingang mantiveram formas de resistência, reorganizando-se politicamente e buscando o reconhecimento de seus direitos territoriais e identitários. A invisibilização histórica se manifesta não apenas nas omissões da historiografia regional, mas também na perpetuação de termos pejorativos como “bugre”, cuja carga simbólica e discriminatória ainda ressoa no imaginário social, reforçando o racismo estrutural.

A dificuldade dos próprios Kaingang em reconstruírem sua trajetória histórica — resultado direto desse processo de apagamento, fragmentação e expropriação

cultural — é uma das heranças mais perversas da colonialidade. Como reconhece Schmitz (2006),

Difícilmente hoje os Kaingang seriam capazes de reconstituir a sua história como nós a esboçamos. Este relato, cheio de incertezas e escrito com o uso de uma fantasia controlada por longa experiência de arqueólogo teórico e prático, ainda está longe da verdade sobre o modo de vida e a evolução do grupo, mas representa a formulação mais exata que os dados atuais permitem. Nossa esperança é que novos arqueólogos voltem com novas técnicas e novos métodos aos inumeráveis sítios da tradição Taquara e construam uma história mais verdadeira e mais útil para a população indígena e branca do estado. (SCHMITZ, 2006, p.87)

O desafio que se impõe, portanto, é o de continuar descolonizando o olhar historiográfico, ampliando o espaço para que os próprios Kaingang se reconheçam e se façam reconhecer como sujeitos históricos. Recontar essa história com base em outras fontes, saberes e vozes é uma tarefa que exige não apenas revisão acadêmica, mas também um compromisso ético com a justiça histórica. Ao trazer à tona a resistência, a memória e a luta por reconhecimento dos Kaingang, este capítulo buscou contribuir para a superação de uma longa tradição de silêncio, apagamento e preconceito. A história não está encerrada — ela segue em disputa.

Com a promulgação da Lei 11.645/2008, abre-se um caminho importante para o enfrentamento da invisibilidade histórica dos Kaingang na historiografia regional. Ao tornar obrigatória a inclusão da história e cultura dos povos indígenas e afro-brasileiros nos currículos da educação básica, a lei promove não apenas o reconhecimento formal dessas populações, mas também cria condições concretas para que suas narrativas ganhem espaço nas salas de aula, nos livros didáticos e nas produções acadêmicas. No caso específico dos Kaingang, isso significa questionar e rever as versões tradicionais da história regional que ignoraram, silenciaram ou distorceram sua presença e protagonismo. A aplicação efetiva da lei pode contribuir para a valorização das línguas, práticas culturais, formas de organização social e resistência desses povos, permitindo que estudantes e professores construam uma visão mais crítica, plural e justa da história.

Mais do que uma medida curricular, a Lei 11.645 representa um instrumento de reparação histórica e de fortalecimento das identidades indígenas, possibilitando que os próprios Kaingang sejam reconhecidos como sujeitos históricos ativos, e não apenas como figurantes em narrativas de contato, conflito ou assimilação. Ao estimular o diálogo entre diferentes formas de conhecimento, a legislação reforça o processo de descolonização do olhar historiográfico e educacional, promovendo

uma mudança de paradigma que valoriza as epistemologias indígenas. Nesse sentido, a lei é fundamental não apenas para recontar o passado, mas também para transformar o presente e abrir novas possibilidades de futuro, onde o respeito à diversidade e à memória coletiva sejam pilares da formação cidadã.

Encerrar este capítulo é reconhecer que a luta contra o apagamento e o preconceito é também uma luta por memória, dignidade e pertencimento. A história dos Kaingang na Serra Gaúcha, sistematicamente ocultada por uma historiografia que exaltou o progresso europeu e marginalizou os povos originários, precisa ser resgatada com urgência e responsabilidade. Isso implica não apenas denunciar os mecanismos de silenciamento — como o uso pejorativo do termo “bugre” — mas também valorizar os saberes, as trajetórias e as resistências que sustentaram a continuidade histórica desse povo. Ao reivindicar sua voz e seu espaço, os Kaingang desafiam a narrativa oficial e nos convidam a construir uma história mais plural, inclusiva e verdadeira. Que o reconhecimento de sua presença e protagonismo não se limite às páginas deste capítulo, mas se transforme em ação concreta nos espaços de ensino, pesquisa e memória, contribuindo para um país que reconheça, respeite e celebre a diversidade de seus povos originários.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivo aprofundar o estudo sobre os primeiros habitantes da Serra Gaúcha, com foco no povo Kaingang, e as múltiplas formas de resistência, adaptação e luta que este grupo indígena protagonizou ao longo dos séculos. O estudo foi realizado a partir de uma revisão bibliográfica narrativa que reuniu obras históricas, arqueológicas e antropológicas, buscando fornecer uma análise crítica e aprofundada sobre a trajetória dos Kaingang, especialmente no que tange ao seu território, cultura e os impactos da colonização. Através de diversos autores e fontes, foi possível reconstruir a história desse povo, reconhecendo sua resistência contínua contra as diversas formas de opressão, e destacando a importância do reconhecimento de sua memória histórica.

A pesquisa demonstrou como a historiografia brasileira tratou, ao longo dos séculos, os povos indígenas de maneira marginalizada e invisível, um processo que perdurou até os dias atuais, apesar de importantes avanços nas últimas décadas. O primeiro capítulo deste trabalho discutiu o ensino de história no Brasil, focando na questão indígena. A análise mostrou como, ao longo da história do país, a presença indígena foi sistematicamente apagada das narrativas oficiais, sendo os indígenas muitas vezes tratados como um "resto" de uma história que, na visão de boa parte da historiografia, era fundamentalmente centrada no desenvolvimento da sociedade nacional. Durante o período colonial, imperial e republicano, os indígenas foram frequentemente estigmatizados como figuras primitivas ou como elementos externos à civilização, sendo vistos como obstáculos ao progresso.

Contudo, as mudanças políticas trazidas pela Constituição Federal de 1988, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/1996) e a Lei nº 11.645/2008 constituem os principais marcos legais que garantem a inclusão da história e cultura dos povos indígenas no currículo escolar brasileiro., com a formalização de direitos indígenas, trouxeram uma nova perspectiva sobre a questão indígena. A inclusão das populações indígenas no contexto da educação formal e seu reconhecimento como sujeitos históricos contribuiu para modificar essa narrativa excludente e para valorizar os povos originários como parte essencial da história do Brasil. Assim, os Kaingang, como outros povos indígenas, passaram a ter seus

direitos reconhecidos, inclusive o direito à educação e à preservação cultural, elementos que anteriormente lhes eram negados ou tratados de forma superficial.

A revisão dos métodos educacionais utilizados pelos jesuítas no Brasil Colônia, como discutido por José Luís Monteiro da Conceição (2017), revelou um aspecto contraditório da história educacional indígena. Os jesuítas, ao introduzirem um sistema de educação formal no Brasil, promoveram a alfabetização e algum grau de instrução entre os povos indígenas. No entanto, sua educação estava profundamente vinculada à tentativa de assimilação e subordinação dos povos originários ao projeto colonial. A obrigatoriedade dos indígenas se reunirem nas missões e aldeamentos gerou uma profunda mudança na estrutura social e cultural dos povos indígenas, impondo uma nova organização que visava à conversão religiosa e à subordinação ao modelo europeu.

Os relatos sobre a escravidão indígena, como exposto na dissertação de Clara Martinez Falcão Pereira (2022), também iluminam aspectos essenciais da história de resistência e adaptação dos povos Kaingang e outros grupos indígenas. A participação indígena no tráfico de escravizados, que envolvia tanto a captura de povos originários para serem vendidos como escravizados quanto a participação forçada no sistema de trabalho imposto pelos colonizadores, é um tema que ainda carece de maior atenção nos estudos históricos. A dissertação de Pereira(2022) contribui para uma compreensão mais profunda dos mecanismos de exploração que ocorreram nas Sierras del Tape, ressaltando a complexidade do sistema colonial e a agência dos indígenas que, mesmo dentro de um sistema opressor, buscaram formas de resistir e sobreviver.

A resistência à colonização não se deu apenas em termos materiais, mas também culturais e espirituais, como abordado por Juracilda Veiga (2000) em sua análise da cosmologia e das práticas rituais dos Kaingang. Esses elementos foram essenciais para a preservação da identidade Kaingang, mesmo frente à violência da colonização. A espiritualidade Kaingang, que se entrelaça com sua organização social e suas práticas cotidianas, é um dos pilares de sua resistência cultural. A reverência aos ancestrais e a manutenção de seus mitos e rituais garantiram que os Kaingang não fossem completamente absorvidos pelas práticas coloniais, mas mantivessem sua autonomia cultural, resistindo não só à ocupação territorial, mas também ao apagamento de suas tradições e crenças.

O trabalho também fez um aprofundamento nas questões relacionadas à territorialidade, considerando a perspectiva arqueológica, com base nas obras de Rafael Corteletti (2024) e Pedro Ignácio Schmitz (2006), que detalham as paisagens dos povos Jê e a longa ocupação indígena no sul do Brasil. A análise dessas paisagens revela a complexidade das relações entre os Kaingang e seu território, evidenciando que o contato com os colonizadores não representou uma quebra abrupta, mas um processo de transformação gradual, no qual as práticas territoriais e de subsistência dos Kaingang foram adaptadas, muitas vezes forçadamente, para se adequar às novas condições impostas pela chegada dos europeus. As evidências arqueológicas mostram como os Kaingang e outros povos indígenas conseguiram se adaptar e, ao mesmo tempo, resistir ao avanço das fronteiras coloniais e à ocupação das terras tradicionais.

No que diz respeito à luta pela terra, uma das questões mais centrais abordadas por este trabalho, a obra de Danilo Braga (2015) oferece uma análise detalhada da luta dos Kaingang pela terra no Rio Grande do Sul no século XX, especialmente no contexto da luta pela demarcação de terras indígenas. A expropriação das terras Kaingang, promovida pelo avanço das colônias e pela política de remoção forçada implementada pelo Estado brasileiro, levou a uma crescente mobilização dos Kaingang para a reocupação de seus territórios. O reconhecimento tardio dessas terras, muitas vezes após longas batalhas judiciais e enfrentando as forças do Estado e dos grandes proprietários rurais, sublinha a resistência persistente dos Kaingang, que se negaram a abandonar suas terras e sua cultura.

O impacto da colonização alemã e italiana também foi examinado, especialmente no que se refere às políticas de expropriação e ao processo de colonização que resultou na perda de terras indígenas e na substituição das práticas culturais locais por novos modelos introduzidos pelos imigrantes europeus. Como discutido na obra de Soraia Dornelles (2021), essa colonização gerou um processo de invisibilização das comunidades indígenas e de apagamento de suas histórias e direitos territoriais. O estudo das interações entre os Kaingang e os colonizadores permitiu compreender como essas populações se viram empurradas para margens cada vez mais periféricas e como, ao longo de décadas, lutaram para preservar suas terras e suas identidades.

A invisibilidade dos povos indígenas nas narrativas históricas tradicionais, um dos temas recorrentes neste estudo, é um reflexo de um processo mais amplo de marginalização, como discutido por José Otávio Catafesto de Souza (1998). Os Kaingang, como outros povos indígenas, foram historicamente invisibilizados tanto no campo acadêmico quanto nas políticas públicas, sendo, muitas vezes, tratados como um "problema" a ser resolvido, ou como uma "reliquia" do passado. Esse apagamento histórico, no entanto, tem sido desafiado por movimentos sociais indígenas, que têm buscado recuperar suas narrativas e afirmar seu direito à terra e à memória.

Este estudo, ao integrar uma ampla gama de fontes históricas, arqueológicas, antropológicas e educacionais, proporciona uma compreensão mais profunda e abrangente da trajetória dos Kaingang na Serra Gaúcha. Ele evidencia não apenas os desafios impostos pela colonização e pelas políticas de expropriação de terras, mas também destaca a resistência e a persistência desse povo, que continua a lutar pelo reconhecimento de seus direitos territoriais, culturais e educacionais.

Por fim, as considerações finais deste trabalho reforçam a importância do reconhecimento dos Kaingang e de outros povos indígenas como protagonistas de sua própria história. A luta por seus direitos, a preservação de suas terras e culturas, e a busca pela visibilidade histórica são questões centrais para o presente e o futuro do Brasil. O reconhecimento dessas questões e a construção de uma narrativa histórica mais inclusiva e plural são essenciais para a construção de uma sociedade mais justa, que respeite e valorize a diversidade cultural de seu povo, incluindo os Kaingang, que continuam a ser uma parte vital da história e da cultura brasileira.

6. REFERÊNCIAS

- BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. Ensino de história: fundamentos e métodos/ Circe Maria Fernandes Bittencourt - 2 ed - São Paulo: Cortez, 2008(Coleção docência em formação. Série ensino fundamental/ coordenação Antônio Joaquim Severino, Selma Garrido Pimenta)
- BRAGA, Danilo. A História dos Kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: Do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002). Porto Alegre: PPGHIST, 2015.
- BRASIL, Congresso Nacional. Constituição: República Federativa do Brasil. Brasília: Ministério da Educação. 1988.
- BRASIL, Ministério da Educação e do Desporto. Lei de Diretrizes e Bases. Brasília: Congresso Nacional, dezembro, 1996.
- BRASIL. Ministério da Educação. Lei de Diretrizes e Bases. Brasília: Congresso Nacional, março, 2008.
- CERRI, Luiz Fernando (org). O Ensino de História e a Ditadura Militar. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2003, ed.
- COMIN. *Mitologia Kaingang*. 2019. Disponível em: <https://comin.org.br/wp-content/uploads/2019/08/MITOS-KAINGANG.pdf>. Acesso em: 29 jan. 2025.
- CONCEIÇÃO, J. L. M. Jesuítas na educação brasileira: dos objetivos e métodos até a sua expulsão. Revista Educação Pública, 2017. Disponível em: <https://educacaopublica.cecierj.edu.br/artigos/17/3/jesutas-na-educacao-brasileira-dos-objetivos-e-mtodos-at-a-sua-expulso>. Acesso em 15 julho. 2024.
- CORTELETTI, Rafael. Paisagens Jê: uma arqueologia sobre povos indígenas do sul do Brasil / Bruno Labrador...[et al.]; Organizador e Tradutor: Rafael Corteletti. 1ª ed. – Florianópolis: Habitus, 2024.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) História dos índios no Brasil p. 115-132 São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.
- DORNELES. J. E. NOVOS HORIZONTES NO ENSINO DE HISTÓRIA: Desafios, Tecnologias e a Criação de um MOOC: Tese mestrado profissional, UFSM, Santa Maria, 2024.
- DORNELLES, Soraia Sales. Os Kaingang e a colonização alemã e italiana no Rio Grande do Sul (séculos XIX e XX) / Soraia Sales Dornelles. Curitiba: CRV, 2021. 166p.
- FERREIRA, Bruno. In: MARKUS, Cledes; ALTMANN, Lori; GIERUS, Renate (Orgs.). *Saberes e espiritualidades indígenas*. São Leopoldo, RS: OIKOS, 2014. p.105-112.
- FRANCISCO, Aline Ramos. Kaingáng: uma história das interações entre nativos e ocidentais durante a conquista e a colonização no sul do Planalto Meridional. 2013.
- GARLET, Ivori J.; DE ASSIS, Valéria S. DESTERRITORIALIZAÇÃO E RETERRORIZAÇÃO: A COMPREENSÃO DO TERRITÓRIO E DA

MOBILIDADE MBYÁGUARANI ATRAVÉS DAS FONTES HISTÓRICAS
Fronteiras: Revista de História, vol. 11, núm. 19, enero-junio, 2009, pp. 15-46
Universidade Federal da Grande Dourados.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. As leis e a educação escolar indígena: Programa Parâmetros em Ação de Educação Escolar Indígena / organização Luís Donisete Benzi Grupioni. - Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2001. 72 pp.

NASCIMENTO, Roberto R. F. do. Campo dos Bugres – Sede Durante: a formação urbana de Caxias do Sul (1876-1884). Dissertação (Mestrado) – PUCRS, Porto Alegre, 2009.

NASCIMENTO, J. A. M. (2011). Ocupação e Apropriação de Terras dos Kaingang. *Revista Territórios & Fronteiras*, 4(2), 189–211. <https://doi.org/10.22228/rtf.v4i2.101>

PEREIRA, Clara Martinez Falcão. Escravização de indígenas nas sierras del Tape (século XVII). Dissertação de mestrado, Porto Alegre: UFRG, 2022.

ROGGE, Jairo Henrique. *Fenômenos de Fronteira: Um Estudo das Situações de Contato entre os Portadores das Tradições Cerâmicas Pré-Históricas no Rio Grande do Sul*. 2004. 2 v. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2004. Disponível em: <https://repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/5828>. Acesso em: 25 maio 2025.

SAUTHIER, Camila. O trauma indígena na ditadura. *Jornal da Universidade UFRGS*. Porto Alegre, 09 de Março de 2023. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/jornal/o-trauma-indigena-na-ditadura/#:~:text=A%20ditadura%20militar%20foi%20conhecida,e%20que%2C%20por%20isso%2C%20deveriam>. Acesso em 11 de junho.2024

SCHMITZ, Pedro Ignacio. Pré-História do Rio Grande do Sul. Documentos 05. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas/Unisinos, 2006.

SOUZA, J. O. C. de. Aos “fantasmas nas brenhas”: etnografia, invisibilidade e etnicidades das alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul). 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998.

WAGNER, Carlos; Andreatta, Humberto; Pereira, André. A guerra dos bugres: A saga da nação caingangue no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Tchê!, 1986.

VEIGA, Juracilda Cosmologia e práticas rituais Kaingang / Juracilda Veiga. - Campinas, SP: [s. n.], 2000.

7. DIMENSÃO PROPOSITIVA

Este trabalho propõe uma investigação crítica e reflexiva sobre a história dos povos indígenas que habitavam a Serra Gaúcha, cuja presença é amplamente invisibilizada em contraponto à valorização da imigração europeia na narrativa regional. O objetivo central é a elaboração de uma cartilha didática que direcione o conhecimento para as escolas, promovendo a valorização dos povos originários da região, com ênfase especial nos Kaingang, cujas histórias e culturas são frequentemente negligenciadas nas representações oficiais.

A necessidade de desenvolver materiais didáticos que incorporem a perspectiva indígena no ensino da história da Serra Gaúcha se justifica pela primazia histórica desses povos na região, anterior à chegada dos colonizadores europeus. O deslocamento forçado e a expropriação territorial imposta aos indígenas configuram uma ferida histórica que afetou profundamente seus modos de vida, sistemas sociais e tradições culturais, provocando um impacto duradouro que se perpetua nas condições sociais atuais dessas comunidades.

Historicamente, os povos indígenas da região foram submetidos a uma invisibilidade proposital, resultado das políticas coloniais portuguesas e suas sucessoras, que visavam à expropriação violenta das terras indígenas e à assimilação forçada de seus membros. Essa dinâmica promoveu o apagamento das práticas culturais originárias e das estruturas sociais indígenas, instaurando um padrão de exclusão social e política que permanece até hoje. Nesse sentido, o ensino de história em contextos escolares deve contribuir para a problematização desse processo, fomentando o desenvolvimento do senso crítico dos estudantes para que compreendam a gravidade da marginalização sofrida pelos povos indígenas e a relevância de sua resistência histórica (GRUPIONI, 2001).

A invisibilidade dos indígenas nas narrativas históricas oficiais da Serra Gaúcha, como destacam DORNELLES (2021), reforça uma memória seletiva e excludente, que enaltece o protagonismo europeu em detrimento das sociedades originárias, configurando um relato distorcido dos fatos. Segundo a autora, “a invisibilização dos povos indígenas na história regional é uma construção ideológica que visa reforçar o protagonismo europeu e silenciar os conflitos decorrentes da colonização” (DORNELLES, 2021, p. 88). Assim, pensar o ensino da história de forma crítica e

inclusiva torna-se essencial para desnaturalizar essas narrativas e reconstruir uma memória social mais plural.

Autores como SCHMITZ (2006), BRAGA (2015) e CORTELETTI (2024) ressaltam a importância do reconhecimento da presença indígena anterior à imigração europeia, destacando a complexidade das organizações sociais e culturais dos Kaingang, cuja engenharia, cosmologia e sistemas econômicos desconstruem estereótipos de atraso. Veiga (2000) reforça a necessidade de incluir essa perspectiva nos currículos escolares para combater preconceitos e consolidar uma educação que respeite a diversidade étnico-cultural.

A presente pesquisa fundamenta-se na legislação educacional brasileira, especialmente a Constituição Federal de 1988, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/1996) e a Lei nº 11.645/2008, que exige a inclusão da história e cultura indígena nos currículos escolares, garantindo um ensino plural, democrático e respeitoso às especificidades culturais dos povos originários.

A cartilha desenvolvida nesta pesquisa tem como propósito oferecer um recurso didático acessível para estudantes do 6º e 7º ano do ensino fundamental, promovendo uma aprendizagem dinâmica por meio de textos, perguntas e atividades interativas. O conteúdo aborda a trajetória histórica, mitos, organização social e a luta dos Kaingang, ressaltando a continuidade e a resistência dessas comunidades na contemporaneidade, além de incentivar o respeito às diferenças culturais e a valorização do patrimônio ambiental.

Para a elaboração da cartilha, foi adotado o método de revisão bibliográfica narrativa, analisando uma vasta gama de fontes acadêmicas nas áreas da etno-história, arqueologia, antropologia e educação. As referências selecionadas proporcionaram um panorama interdisciplinar que reforça o compromisso com uma abordagem crítica, plural e interdisciplinar da história indígena, atendendo às demandas pedagógicas e sociais atuais.

Assim, este trabalho não só contribui para o preenchimento de lacunas historiográficas, mas sobretudo para a promoção de uma educação mais inclusiva e consciente, que reconheça os povos indígenas como protagonistas históricos essenciais para a compreensão da formação social e cultural do Rio Grande do Sul e do Brasil.



CARTILHA

**OS PRIMEIROS
HABITANTES
DA SERRA
GAÚCHA**

Fábio dos Santos Dorneles

Apresentação

A cartilha intitulada “Os Primeiros Habitantes da Serra Gaúcha” foi concebida com o objetivo de contribuir para o reconhecimento e a valorização da história indígena no contexto da educação básica, com ênfase na presença dos povos originários no sul do Brasil. Em particular, destaca-se a trajetória histórica e cultural dos Kaingang, povo que habitava amplamente a região da Serra Gaúcha muito antes da chegada dos colonizadores europeus.

Historicamente, a produção historiográfica regional privilegiou a narrativa da imigração europeia, especialmente alemã e italiana, relegando a um plano secundário — ou mesmo invisibilizando — a presença e a contribuição dos povos indígenas. Tal apagamento compromete uma compreensão mais abrangente e crítica da formação social, política e cultural da região. Diante disso, esta cartilha tem como propósito promover a visibilidade da história dos povos Kaingang e ampliar o repertório dos estudantes acerca da diversidade étnico-cultural brasileira, como parte essencial para a construção de uma educação comprometida com a verdade histórica, com os direitos humanos e com a valorização da pluralidade cultural.

Ao abordar aspectos da cultura, da organização social e da resistência dos Kaingang frente à colonização, a cartilha busca fomentar o pensamento crítico e reflexivo dos(as) estudantes sobre a história regional e nacional, contribuindo para a superação de estereótipos e para o reconhecimento da importância histórica dos povos originários no Brasil.

O material foi elaborado com foco nos estudantes do 6º e 7º ano do Ensino Fundamental, em consonância com as diretrizes da Lei nº 11.645/2008, que estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura indígena nas escolas brasileiras. No entanto, por sua estrutura acessível e adaptável, a cartilha pode ser utilizada em outras etapas do ensino, conforme os objetivos pedagógicos e o planejamento de cada docente.

Este trabalho é de autoria do professor Fábio dos Santos Dorneles e foi desenvolvido como produto educacional vinculado à dissertação de mestrado no âmbito do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória), da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

Espera-se que esta cartilha possa servir como instrumento de apoio didático-pedagógico para práticas educativas mais inclusivas, críticas e comprometidas com a valorização dos povos indígenas enquanto parte fundamental da história do Brasil.

Os Primeiros Habitantes da Serra Gaúcha

Os Povos Kaingang



Antes da chegada dos colonizadores europeus, a região onde hoje está localizada a Serra Gaúcha já era habitada há milhares de anos. Um dos povos indígenas mais antigos e importantes desse território são os Kaingang, pertencentes ao chamado tronco linguístico Jê Meridional. Isso significa que eles fazem parte de um grupo maior de povos que falam línguas parecidas e compartilham tradições semelhantes.

Imagem 1: Representação de um indígena Kaingang em uma aldeia de casas subterrâneas no “Tempo do mato”. Ele veste um Kurã (Manto confeccionado com fios de urtiga) com grafismo raionirrangrê (zigue-zague) representando a metade kamé. Ilustração de Rafael Dambros, baseado em Silva (2001)

Os Kaingang são um dos povos indígenas que historicamente habitaram o Planalto Meridional, uma vasta região que compreende partes dos atuais estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Muito antes do início da colonização europeia, os Kaingang se expandiram por esse território, estabelecendo aldeias e desenvolvendo formas complexas de organização social, domínio ambiental e práticas de mobilidade. Sua presença no Planalto Meridional era marcada por uma ocupação territorial dinâmica, com conhecimento profundo das matas, campos e cursos d’água da região, o que lhes permitia circular e manter redes de contato entre diferentes grupos kaingang. Essa ampla distribuição territorial mostra a força e a adaptação cultural desse povo ao longo do tempo.

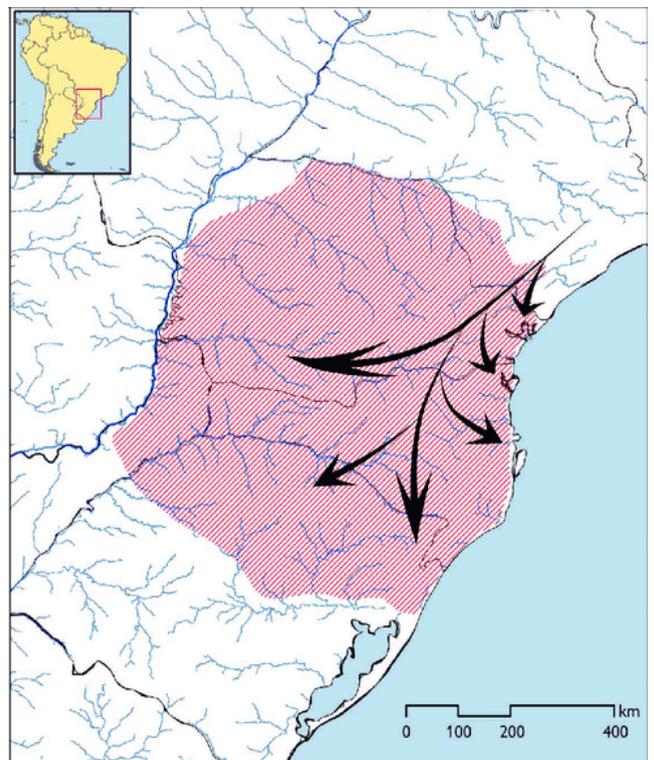


Imagem 2: O mapa acima mostra as rotas de expansão dos Jê no sul do Brasil.

Mito de criação

Segundo a tradição, os primeiros Kaingang saíram da terra. Por isso, dizem que sua pele tem cor de terra. Eles contam que vieram à superfície por buracos numa serra, no sudeste do Paraná. Parte do povo ficou lá embaixo, no mundo subterrâneo, onde hoje moram as almas dos Kaingang que já morreram.

Dois irmãos lideravam os grupos que saíram da terra: Kayrú e Kamé. Kayrú saiu primeiro com seu grupo. Eles eram magros, com pés pequenos, rápidos e criativos. Kamé veio depois com pessoas mais fortes, de pés grandes, que agiam devagar, mas com firmeza. Eles criaram juntos os animais, as plantas e deram nomes às pessoas de acordo com os acontecimentos da viagem.

A sociedade tradicional Kaingang é dividida em dois grupos de descendência chamados Kamé e Kairu. Esses grupos, também chamados de metades, organizam toda a vida social, espiritual e política do povo. Cada pessoa pertence a uma dessas metades desde o nascimento, seguindo a linha de parentesco, e isso define com quem pode se casar, como participar dos rituais e como se relaciona com a natureza e o mundo espiritual.

Para os Kaingang, Kamé e Kairu representam forças complementares da criação e da vida, estando presentes em todos os aspectos do mundo: nos animais, nas plantas, nos rios e até mesmo nos elementos naturais como o sol e a lua. Segundo a tradição, Kamé foi responsável por criar o sol, trazendo luz e calor para sustentar a vida, enquanto Kairu criou a lua, iluminando a noite e marcando a passagem do tempo. Essa divisão não é motivo de separação, mas de equilíbrio — pois, para os Kaingang, o universo só se mantém em harmonia quando Kamé e Kairu coexistem em respeito e colaboração.

Kayrú criou as cobras e fez seus dentes se tornarem venenosos com a cinza de uma planta. Já Kamé criou a onça, a anta e até tentou fazer o tamanduá. Mas o animal ficou inacabado porque o dia amanheceu antes de ele terminar a criação.

Eles dividiam tudo o que criavam: os animais pintados de manchas eram de Kayrú, e os riscados, de Kamé. Até hoje, os Kaingang se dividem nessas duas metades e fazem rituais baseados nessa divisão.

Quando uma pessoa Kaingang morre, sua alma entra no chão e segue em direção ao Toldo dos Defuntos, um lugar especial onde os mortos vivem em festas e danças. Mas o caminho até lá é cheio de perigos: se errar o caminho, a alma pode ser comida por monstros ou cair numa armadilha.

Na tradição, os vivos podem perceber sinais deixados pelas almas perto do lugar onde alguém morreu. Mas só algumas pessoas especiais, como os rezadores, conseguem ver e interpretar esses sinais.

Organização territorial e economia

A sociedade Kaingang possui uma organização própria, com funções sociais bem definidas. A liderança política da comunidade é exercida pelo cacique, que representa o grupo nas relações com outros povos e com a sociedade envolvente, tomando decisões importantes e organizando questões coletivas. Já o kuiã (também chamado de pajé ou xamã) tem um papel espiritual central: é ele quem realiza os rituais, cuida da saúde espiritual e física das pessoas com o uso de cantos, ervas e conhecimentos tradicionais, além de manter a ligação com os espíritos e com os antepassados.

A divisão das tarefas entre homens e mulheres também é bem estabelecida. Os homens costumam ser responsáveis pela caça, pela pesca, pela derrubada de árvores e construção de casas, além da proteção do grupo. Já as mulheres cuidam do preparo dos alimentos, da agricultura, da coleta de frutos e sementes, da criação das crianças e da transmissão de histórias e saberes aos mais jovens. Apesar dessa divisão, as atividades são complementares, e o bem-estar da comunidade depende da cooperação entre todos os seus membros.

Os Kaingang não possuíam a mesma concepção de território dos europeus. Em vez de viverem em áreas fixas e permanentemente ocupadas, praticavam uma mobilidade sazonal, deslocando-se conforme as estações do ano e a disponibilidade dos recursos naturais. Essa mobilidade era essencial para a organização de sua vida cotidiana e constituía, junto com a agricultura, a caça e a pesca, a base de sua economia tradicional.

Durante os meses frios, os grupos se dirigiam aos pinheirais para a coleta do pinhão, um alimento fundamental em sua dieta e com valor simbólico e social. Em outras épocas do ano, ocupavam as várzeas dos rios, onde pescavam e coletavam moluscos, além de explorar áreas próximas ao litoral, dependendo da região em que viviam. Essas mudanças de lugar ao longo do ano permitiam o acesso a diferentes tipos de alimento e matérias-primas.

Além disso, os Kaingang eram também agricultores habilidosos, cultivando produtos como milho, mandioca, feijão e batata-doce. A agricultura era feita de forma complementar às demais atividades, permitindo que cada grupo garantisse sua subsistência por diferentes meios. A caça também tinha papel importante na alimentação.

Para os Kaingang, a terra não é apenas um espaço para produção ou moradia: ela tem um valor simbólico e espiritual. É o lugar onde estão enterrados os antepassados, onde se realizam rituais, e onde habitam seres que fazem parte de sua visão de mundo. Eles acreditam que há uma ligação entre os humanos, os animais, os rios, o céu e os espíritos. Esse modo de ver e entender o mundo — sua

cosmovisão — é transmitido de geração em geração por meio da oralidade, em histórias, cantos e práticas cerimoniais.

Um aspecto marcante da presença Kaingang no sul do Brasil foram as casas subterrâneas. Essas construções eram escavadas no solo, geralmente em formato circular, com cobertura de troncos, folhas e palha. Eram comuns em regiões frias, como os campos de altitude e as matas de araucária, pois protegiam contra o vento e ajudavam a manter o calor. As casas podiam abrigar várias pessoas e também eram usadas como locais de convivência e rituais. Até hoje, vestígios dessas habitações são estudados por arqueólogos, revelando aspectos importantes da vida dos Kaingang antes e durante o contato com os colonizadores.

Esse modo de vida, com movimentações periódicas e uso variado dos territórios, foi drasticamente afetado pela chegada dos europeus e pela imposição de formas de ocupação da terra baseadas em propriedades fixas e privadas. A tentativa de forçar os Kaingang a abandonarem sua organização tradicional representou não apenas um conflito de interesses, mas também um processo de ruptura cultural.

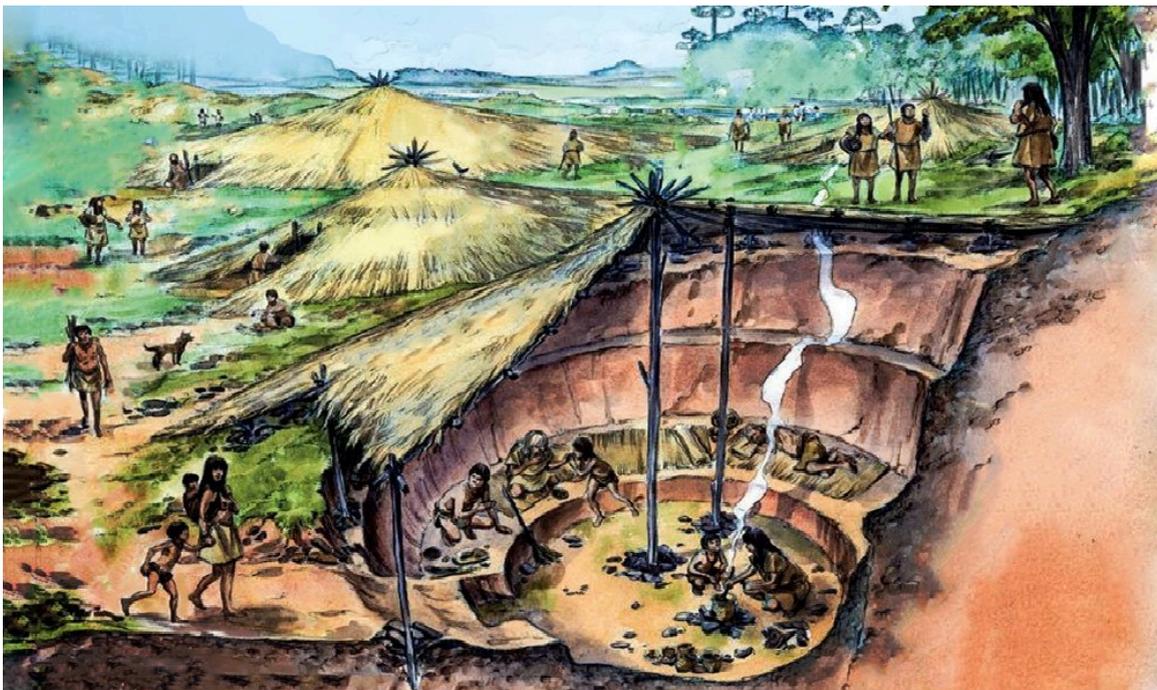


Imagem 3: A ilustração acima da @Anakoe, publicada na thread de @Geopizza em 19 abr. 2023. Essa imagem mostra uma representação artística de uma aldeia indígena com casas subterrâneas, que são associadas a antigas populações pré-coloniais da região sul do Brasil, como as que viveram nos Campos de Cima da Serra — e que os arqueólogos relacionam a grupos ancestrais dos Kaingang.

O contato com os europeus

A partir do século XIX, com a chegada de milhares de imigrantes europeus, muitas mudanças começaram a acontecer na Serra Gaúcha. Os governos da época queriam transformar a região: abrir estradas, formar colônias, construir cidades e desenvolver a agricultura para atender aos interesses econômicos do país. No entanto, para isso acontecer, foi preciso ocupar as terras que já eram habitadas pelos povos indígenas, como os Kaingang, há centenas ou até milhares de anos.

Essas ações trouxeram consequências graves para os Kaingang. Muitos foram expulsos de seus territórios tradicionais, de forma forçada e, em vários casos, violenta. Tropas armadas, chamadas de Companhias de Pedestres, foram organizadas para entrar nos matos, encontrar os acampamentos indígenas (chamados de toldos) e forçar os Kaingang a se afastarem. O governo também criou aldeamentos — lugares onde os indígenas eram levados para viver sob controle das autoridades e de missionários, com o objetivo de mudarem seus costumes, sua língua e sua maneira de viver.

Transformações na Terra e na vida dos Kaingangs

A região da Serra Gaúcha foi originalmente habitada por povos indígenas, como os Kaingang. Sua alimentação era baseada na caça, na pesca e na coleta de pinhões, um alimento fundamental para sua subsistência. Os Kaingang desenvolveram técnicas para conservar o pinhão, transformando-o em farinha e garantindo alimento durante todo o ano.

Mas tudo começou a mudar quando chegaram os colonizadores europeus, especialmente alemães e italianos. A floresta foi sendo derrubada para abrir espaço para plantações, criação de animais e construção de casas e cidades. A terra, que antes tinha um valor espiritual e coletivo para os indígenas, passou a ser tratada como uma mercadoria, ou seja, algo que pode ser vendido e comprado. Essa nova forma de pensar não respeitava os modos de vida dos povos indígenas.

Com a colonização, o clima, o solo e os rios foram alterados, e os Kaingang perderam a liberdade de circular pelos territórios onde viviam, caçavam e coletavam pinhões. Eles foram obrigados a fugir para o interior das matas, tentando sobreviver com menos espaço e menos recursos.

Além de serem expulsos da terra, os indígenas também foram apagados da história. Muitas vezes, os livros e os monumentos contavam apenas a história dos imigrantes, como se a região estivesse vazia antes da chegada deles. Essa ideia, chamada de "vazio demográfico", foi usada para justificar a ocupação das terras indígenas.

Com isso, os Kaingang quase foram exterminados e ficaram por muito tempo invisíveis nas histórias oficiais. Mas eles resistiram e continuam lutando por seus direitos, seu território e sua cultura até hoje.

Preservação ambiental e Resistência indígena

A colonização provocou o desmatamento de grandes áreas da Serra Gaúcha, principalmente das matas de araucárias, que eram fundamentais para os Kaingang. Isso não apenas afetou a natureza, mas também a vida dos povos indígenas, que foram forçados a se adaptar a uma nova realidade com menos recursos e espaço.

Ao contrário da lógica de exploração dos colonizadores, os Kaingang desenvolveram formas próprias de manejo dos recursos naturais, baseadas no conhecimento dos ciclos ambientais e na utilização sustentável do território para garantir sua sobrevivência. Eles organizavam suas práticas de caça, coleta e plantio de modo a atender às necessidades da comunidade, respeitando os limites do ambiente para manter o equilíbrio das atividades humanas. Estudos atuais reconhecem que essas práticas são parte de um sistema cultural complexo, que combina o uso e a transformação da natureza de maneira estratégica, e que a preservação de seus territórios é fundamental para a manutenção da diversidade socioambiental.

Apesar dessas dificuldades, os Kaingang não desistiram. Muitos buscaram formas de resistir: fugiram para outras áreas, esconderam-se nas matas, mantiveram suas tradições em segredo e ensinaram aos mais jovens os costumes de seu povo. Mesmo enfrentando o preconceito, a violência e a tentativa de apagamento cultural, eles continuaram realizando seus rituais, contando suas histórias e se organizando socialmente.



Imagem 4: Retomada Kaingang na Floresta Nacional de Canela (RS), em 2015. A ação reafirma a reivindicação de territórios tradicionais sobrepostos por áreas de conservação federal. Foto: Cimi Sul

Com o passar do tempo, especialmente a partir da segunda metade do século XX, os Kaingang começaram a se organizar de maneira mais ampla para reivindicar seus direitos. Eles passaram a lutar pela demarcação de suas terras, pela valorização de sua cultura e pelo reconhecimento de sua importância na história do Brasil. Essa luta continua até os dias de hoje, envolvendo lideranças indígenas, organizações sociais, ações judiciais e movimentos políticos.

Além da questão territorial, os Kaingang também passaram a exigir acesso à saúde, educação bilíngue e políticas públicas que respeitem sua cultura. Muitos jovens Kaingang têm buscado formação acadêmica para fortalecer a atuação de suas comunidades e disputar espaços de decisão. Em diversos estados do sul do Brasil, há escolas indígenas com ensino na língua Kaingang, bem como projetos de resgate da memória oral, das práticas tradicionais e dos saberes dos mais velhos. A presença ativa dos Kaingang em conferências, universidades, conselhos e espaços políticos mostra que sua luta não é apenas por sobrevivência, mas também por protagonismo e respeito dentro da sociedade brasileira

Estudar a história dos Kaingang e de outros povos indígenas é essencial para conhecer a verdadeira história da Serra Gaúcha, que não começou com os imigrantes, mas muito antes, com os povos originários. O Brasil foi construído também pelas mãos, pelos saberes e pela resistência dos povos indígenas — e reconhecer isso é um ato de respeito, justiça e valorização da diversidade do nosso país.

RESPONDA:

1- Leia as frases abaixo e marque (V) para verdadeiro ou (F) para falso:

- () Os Kaingang são um povo indígena que vive no sul do Brasil, como na Serra Gaúcha, e falam uma língua própria.
- () Os Kaingang têm dois grupos chamados Kamé e Kairu, que organizam festas e ajudam a decidir quem pode casar com quem.
- () Os Kaingang sempre moravam no mesmo lugar e não gostavam de mudar.
- () Para os Kaingang, a terra é muito importante porque é onde vivem os espíritos dos antepassados e onde fazem rituais.
- () Quando os colonizadores europeus chegaram, eles respeitaram os Kaingang e não tomaram suas terras.
- () Os Kaingang sempre usaram a natureza com cuidado, caçando, pescando e plantando sem destruir o ambiente.
- () Os grupos Kamé e Kairu vivem brigando entre si e não podem morar juntos.
- () Depois que os europeus chegaram, os Kaingang continuaram vivendo do mesmo jeito, sem nenhuma mudança.
- () A luta dos Kaingang para defender sua terra e sua cultura começou há muito tempo.
- () Muitos livros e histórias antigas não falam sobre os Kaingang, como se ninguém vivesse na Serra Gaúcha antes dos imigrantes.

2- Atividade de interpretação de texto

Quem são os Kaingang?

Como era a vida dos Kaingang antes da chegada dos imigrantes?

c) De onde, segundo os Kaingang, vieram os primeiros seres humanos?

Quais são as principais diferenças entre Kayrú e Kamé?

Como os Kaingang reagiram à chegada dos colonizadores?

3. Leia o texto sobre os Kaingang e assinale a alternativa correta para cada pergunta.

Qual é o tronco linguístico ao qual pertencem os Kaingang?

- a) Tupi-Guarani
- b) Jê Meridional
- c) Macro-Jê
- d) Aruak

Em quais estados brasileiros os Kaingang tradicionalmente habitavam o Planalto Meridional?

- a) Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná
- b) São Paulo, Paraná e Santa Catarina
- c) Rio Grande do Sul, Mato Grosso e Paraná
- d) Santa Catarina, Paraná e Minas Gerais

Como era a organização territorial dos Kaingang antes da chegada dos europeus?

- a) Viviam em áreas fixas e permanentemente ocupadas
- b) Praticavam mobilidade sazonal, deslocando-se conforme as estações do ano
- c) Não tinham organização territorial definida
- d) Moravam apenas em casas subterrâneas

Qual é o significado da divisão social em Kamé e Kairu na cultura Kaingang?

- a) São duas tribos rivais
- b) São dois grupos que organizam a vida social, espiritual e política, representando forças complementares da criação
- c) São grupos que nunca se relacionam entre si
- d) São grupos criados pelos colonizadores

Qual animal foi criado por Kayrú segundo o mito de criação Kaingang?

- a) Onça
- b) Tamanduá
- c) Cobra, com dentes venenosos
- d) Anta

Por que o tamanduá ficou inacabado na criação segundo o mito Kaingang?

- a) Porque Kayrú não terminou de criá-lo
- b) Porque Kamé não gostou do animal
- c) Porque o dia amanheceu antes de terminar a criação
- d) Porque o animal fugiu

Quem exerce a liderança política na comunidade Kaingang?

- a) O pajé
- b) O cacique
- c) O chefe da caça
- d) O guerreiro mais velho

Qual o papel do kuiã (ou pajé) na sociedade Kaingang?

- a) Cuidar apenas da caça e da pesca
- b) Realizar rituais, cuidar da saúde espiritual e manter ligação com os espíritos
- c) Ser o líder político
- d) Construir casas subterrâneas

Qual é o principal alimento que os Kaingang coletavam nos meses frios?

- a) Milho
- b) Pinhão
- c) Feijão
- d) Batata-doce

Como os Kaingang viam a terra?

- a) Apenas como espaço para produção e moradia
- b) Como um local de comércio e vendas
- c) Com valor simbólico e espiritual, onde estão enterrados os antepassados e onde habitam seres espirituais
- d) Como território exclusivo para caça

Qual tipo de casa era comum entre os Kaingang nas regiões frias da Serra Gaúcha?

- a) Casas de madeira elevadas
- b) Casas subterrâneas, escavadas no solo com cobertura de troncos e palha
- c) Tendões de pele de animal
- d) Casas de pedra

Qual foi o impacto da chegada dos colonizadores europeus na organização territorial dos Kaingang?

- a) Eles ganharam novas terras para viver
- b) Foram forçados a abandonar sua organização tradicional e sofreram expulsões violentas
- c) Passaram a dominar os colonizadores
- d) Não houve impacto significativo

Quais as consequências ambientais da colonização para a Serra Gaúcha?

- a) Aumento da floresta de araucárias
- b) Desmatamento das matas de araucárias e alterações no solo, rios e clima
- c) Criação de novas espécies animais
- d) Nenhuma alteração ambiental

Como os Kaingang resistiram às tentativas de apagamento cultural e territorial?

- a) Fugindo para as cidades
- b) Escondendo-se nas matas, mantendo tradições e ensinando aos jovens
- c) Mudando-se para outras regiões do país
- d) Aceitando as ordens dos colonizadores

Quais são algumas das reivindicações atuais dos Kaingang?

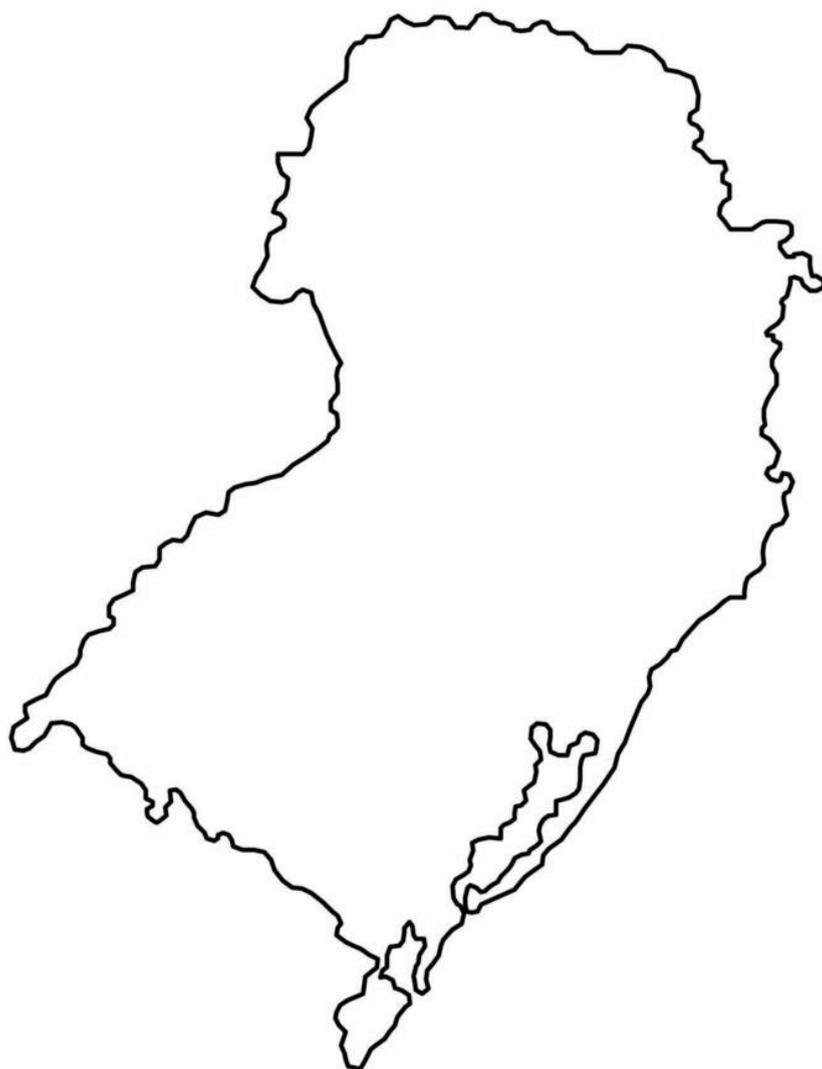
- a) Apenas o direito à caça livre
- b) Demarcação de terras, acesso à saúde, educação bilíngue e valorização da cultura
- c) Imposição de novas línguas
- d) Construção de cidades próprias

4. Atividade de desenho: “O Toldo Kaingang”

Desenhe como você imagina que era um toldo Kaingang (casa tradicional), com os elementos da natureza ao redor.

5. Atividade de localização no mapa

- Marque as áreas que já foram ocupadas tradicionalmente pelos Kaingang.



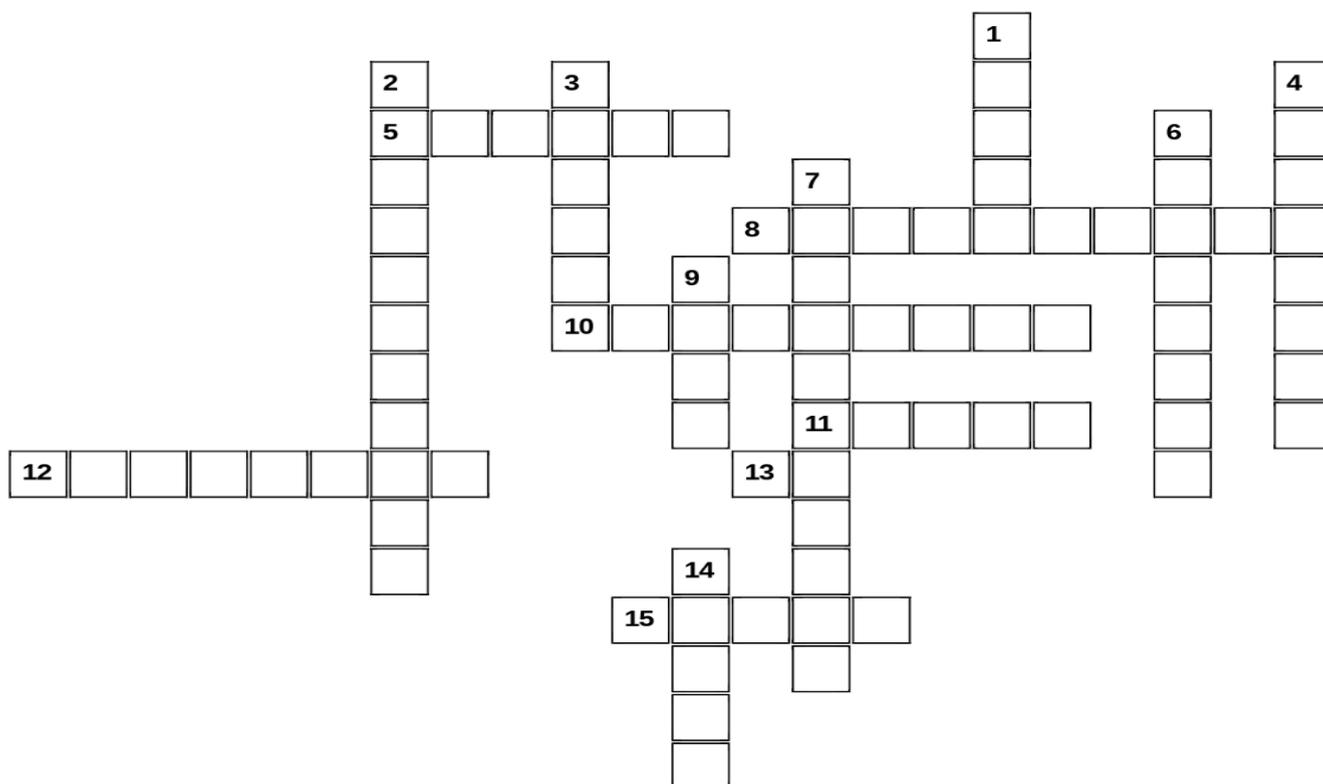
Os Primeiros Habitantes da Serra Gaúcha

C	E	K	M	E	R	C	A	D	O	R	I	A	C
N	I	V	A	T	R	A	D	I	Ç	Ã	O	T	O
N	A	W	R	I	P	I	N	H	Ã	O	Y	O	S
M	C	T	A	E	N	C	A	M	R	Y	Z	L	M
O	U	O	U	R	S	G	F	L	Q	N	E	D	O
B	W	Q	L	R	A	I	A	L	D	C	X	O	V
I	K	T	E	O	E	U	S	N	K	E	I	X	I
L	A	K	A	S	N	Z	C	T	G	A	I	P	S
I	M	S	O	M	P	I	A	Á	Ê	Y	Y	A	Ã
D	É	L	D	Z	A	Í	Z	X	R	N	K	R	O
A	R	I	X	K	E	N	R	A	M	I	C	N	Ú
D	G	Q	A	W	H	M	D	I	Ç	A	A	I	S
E	U	M	N	H	V	F	I	U	T	Ã	G	I	A
O	C	Z	Y	H	D	W	A	X	Á	O	O	G	H

As palavras podem estar escondidas horizontalmente, verticalmente ou diagonalmente.

Aldeia	Araucária
Colonização	Cosmovisão
Espírito	Kaingang
Kamé	Kayrú
Mercadoria	Mobilidade
Natureza	Pinhão
Resistência	Tamanduá
Toldo	Tradição

Os Povos Kaingang



Horizontais

5. Material vegetal usado para tecer o Kurã, manto tradicional Kaingang.
8. O que a terra passou a ser considerada pelos colonizadores europeus, diferentemente da visão indígena?
10. Forma de transmissão do conhecimento entre os Kaingang, feita de geração em geração.
11. Local sagrado onde vivem os mortos segundo a tradição Kaingang.
12. Povo indígena que habitava a Serra Gaúcha antes da chegada dos colonizadores.
13. Grupo linguístico ao qual os Kaingang pertencem.
15. Nome dado à ideia falsa de que a região estava desabitada antes da colonização.

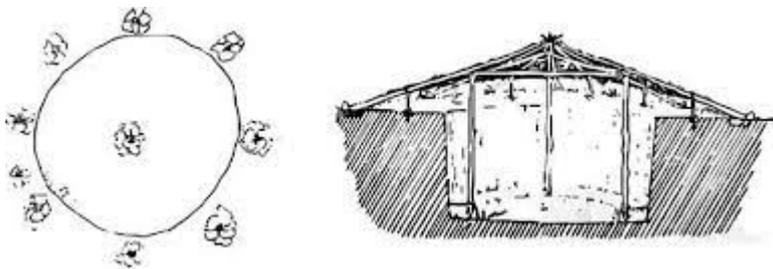
Verticais

1. Elemento natural considerado sagrado, onde estão enterrados os antepassados.
2. Tipo de casa utilizada pelos Kaingang na antiguidade, muitas vezes escavada no chão.
3. Alimento coletado nos pinheirais e transformado em farinha.
4. Animal que Kamé tentou criar, mas não conseguiu terminar.
6. Povos que chegaram à Serra Gaúcha no século XIX e ocuparam as terras indígenas.
7. Palavra que resume a luta dos Kaingang pela cultura, terra e direitos.
9. Nome de uma das metades sociais da organização Kaingang, associada ao sol.
14. Outra metade social dos Kaingang, associada à lua e aos animais pintados.

-----ATIVIDADES COMPLEMENTARES-----

Casas subterrâneas e a engenharia indígena: sabedoria ancestral dos povos Kaingang

Desde tempos muito antigos, os Kaingang – povo originário da região da Serra Gaúcha – desenvolveram formas engenhosas de lidar com o clima frio e as características do relevo do planalto sul-brasileiro. Um dos exemplos mais impressionantes dessa sabedoria ancestral são as casas subterrâneas, construídas a partir da escavação do solo e projetadas com técnicas que demonstram grande domínio do ambiente natural. Mais do que simples abrigos, essas estruturas revelam uma sofisticada engenharia indígena, pensada para garantir conforto térmico, proteção contra chuvas e estabilidade ao longo de décadas.



Planta e corte de casa subterrânea Kaingang. Fonte: ZANIN; DILL (s.d.).

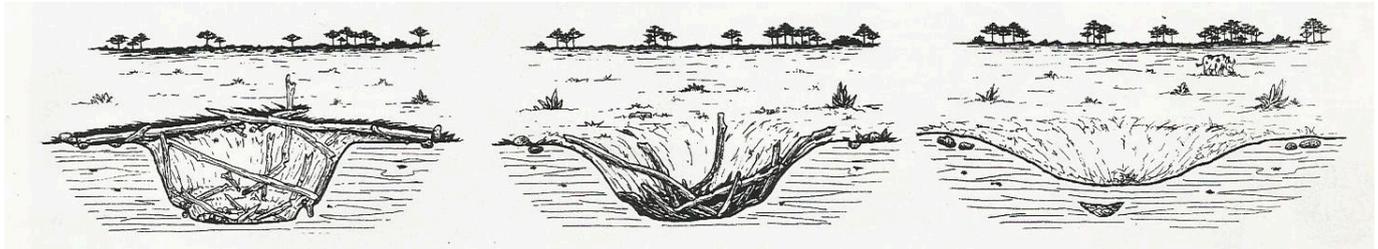
Essas casas eram escavadas em locais estratégicos, preferencialmente em terrenos elevados, para evitar o acúmulo de água da chuva. As paredes podiam ser verticais ou em degraus, dependendo da profundidade, e em alguns casos recebiam revestimento de lajotas naturais para garantir mais firmeza. O telhado era construído com troncos, palha e terra, e podia contar com um esteio central para sustentar a estrutura, protegendo os moradores do frio e da umidade.

Segundo Schmitz (2006), as casas subterrâneas representavam uma verdadeira solução de engenharia para o clima das regiões altas do sul do Brasil, com noites frias no outono e no inverno. Essas habitações mantinham o calor interno com o uso do fogo e, em alguns casos, eram planejadas com sistemas de ventilação, como “respiros” escavados nas paredes, que permitiam a entrada de ar fresco e a saída da fumaça.

Além disso, o posicionamento das casas geralmente levava em consideração a proximidade de fontes de água (córregos, nascentes ou banhados), e os agrupamentos de moradias formavam um povoamento semi-disperso, com unidades próximas, mas não excessivamente concentradas. Algumas escavações sugerem até a existência de túneis subterrâneos ligando casas vizinhas, embora isso ainda careça de confirmação arqueológica.

A construção dessas casas exigia um trabalho coletivo e especializado. Os Kaingang utilizavam ferramentas simples como talhadores de seixo e pás de

madeira, e a terra escavada era retirada com cestos de taquara rachada. Ainda assim, o esforço era compensado pela durabilidade e eficiência térmica dessas estruturas, que podiam ser ocupadas por décadas e reformadas com o tempo.



"A imagem ilustra a planta e o corte de uma casa subterrânea Kaingang, mostrando a estrutura e os detalhes arquitetônicos dessa construção tradicional" (HISTÓRIAS GAÚCHAS, 2015).

Essas evidências arqueológicas, discutidas por Pedro Ignácio Schmitz (2006) e Rafael Corteletti (2024), demonstram que os povos Kaingang possuíam um profundo conhecimento sobre o território, os materiais naturais e as técnicas construtivas, evidenciando uma engenharia indígena altamente desenvolvida, que desafia a ideia equivocada de que os povos indígenas viviam de forma simples ou desorganizada.

1. Após ler o texto acima, responda:

a) Quais eram os principais cuidados ao escolher o local para construir uma casa subterrânea?

b) Como os Kaingang solucionaram o problema da fumaça dentro das casas?

c) Quais materiais e técnicas eram utilizados na construção dessas casas?

2. Criando uma maquete

Em grupos, criem uma maquete de uma casa subterrânea indígena com materiais simples (argila, papelão, palitos de madeira etc.). Caprichem na entrada, telhado e no ambiente ao redor da casa (mata, córrego, terreno alto etc.).

3. Debate em sala

Debata com a turma:

“O que as casas subterrâneas nos ensinam sobre o conhecimento ambiental e a sabedoria dos povos indígenas?”

4. Atividade: Montando e Explicando a Construção da Casa Subterrânea Kaingang

Objetivo:

Compreender as etapas da construção das casas subterrâneas dos Kaingang e desenvolver a habilidade de organização e produção de texto.

PASSO A PASSO DA CONSTRUÇÃO:

1° Escavação do terreno

Os Kaingang começavam escolhendo um local elevado e seco para evitar o acúmulo de água da chuva. Com ferramentas simples como talhadores de pedra e pás de madeira, escavavam o solo até formar uma cavidade onde ficaria a casa.

2° Preparação do suporte para o telhado

Dentro da escavação, os construtores preparavam o suporte do telhado, que podia incluir um esteio central (um tronco vertical cravado no meio da casa) e pontos de apoio nas bordas da escavação, garantindo estabilidade à cobertura.

3° Montagem da estrutura do telhado

Com o suporte pronto, os Kaingang organizavam troncos e galhos maiores cruzando o topo da escavação, criando uma estrutura resistente para sustentar a cobertura.

4° Cobertura com palha, vegetação e galhos finos

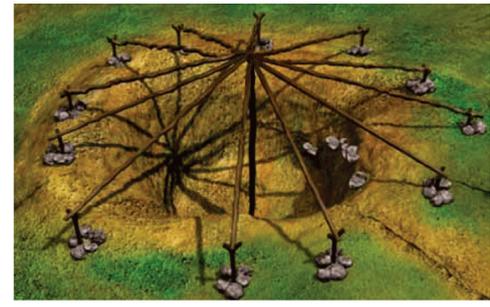
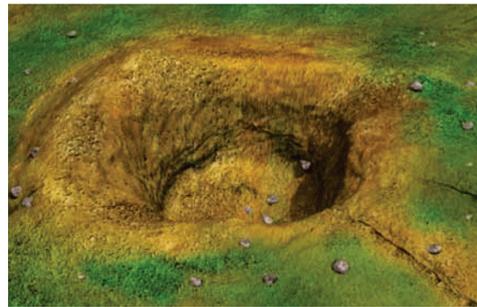
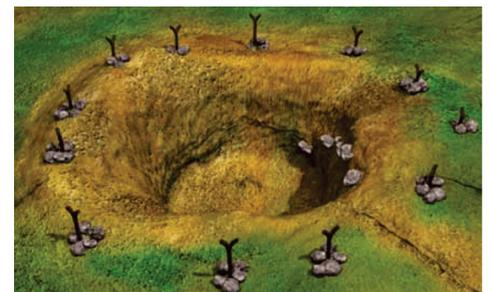
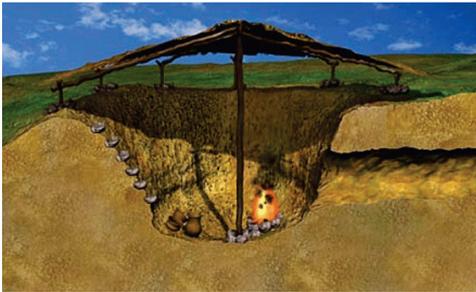
Sobre os troncos principais, era colocada palha, folhas, galhos finos e terra batida, criando uma camada protetora contra o frio, o vento e a chuva.

5° Telhado finalizado

Com a cobertura pronta, o telhado estava finalizado. Ele mantinha o calor interno, oferecia isolamento térmico e proteção contra a umidade, funcionando como uma verdadeira "tecnologia natural".

6° Casa pronta e habitada pelos Kaingang

A casa estava agora pronta para ser habitada pelas famílias Kaingang. No interior, usavam o fogo para aquecer e cozinhar. A moradia era confortável e integrada ao ambiente, podendo durar por muitos anos.



Instruções:

1° Você recebeu um conjunto de imagens embaralhadas que representam as etapas da construção de uma casa subterrânea Kaingang.

2° Recorte todas as imagens.

3° Cole-as no seu caderno ou folha de atividades, na ordem correta do processo de construção, do início ao fim.

4° Para cada imagem colada, escreva um pequeno parágrafo (3 a 5 linhas) explicando o que está acontecendo naquela etapa.

5° Capriche! Você pode usar suas próprias palavras, mas lembre-se de ser claro e mostrar que entendeu o processo.

A Problemática do Termo "Bugre" e a Desconstrução de Estigmas

A palavra "bugre" tem uma longa história no Brasil, associada principalmente aos povos indígenas, especialmente os Kaingang, como uma forma pejorativa de denominação. Sua origem remonta ao francês *bougre*, um termo utilizado para designar os búlgaros, considerados heréticos pela Igreja Católica. No contexto colonial brasileiro, essa palavra foi distorcida para caracterizar os indígenas como "selvagens", "não cristãos" e "incultos", sem respeito pelas suas culturas, línguas e formas de vida. Esse uso do termo, impregnado de desdém e de preconceito, não só desumaniza os povos indígenas como também marginaliza sua riqueza cultural e histórica.

Os Kaingang, em particular, foram frequentemente rotulados como "bugres", uma forma de desqualificação que ignorava suas tradições, organização social e sabedoria ancestral. O termo se distancia da realidade desses povos, sendo um reflexo da tentativa dos colonizadores de deslegitimar suas culturas e práticas, associando-os à ideia de "selvageria" e "atraso". Entretanto, como qualquer etnia, os Kaingang possuem uma estrutura social complexa, crenças e práticas espirituais, além de uma profunda relação com a terra e os espaços que habitam.

Como destaca Soraia Sales Dornelles em sua obra *Os Kaingang e a colonização alemã e italiana no Rio Grande do Sul (séculos XIX e XX)* (2021), os Kaingang foram forçados a lidar com o preconceito e a marginalização no contexto das colonizações alemã e italiana no Rio Grande do Sul. A imposição de uma identidade negativa sobre esses povos não foi apenas uma questão linguística, mas também um meio de controle social, político e cultural. O termo "bugre" se consolidou como uma forma de reduzir e invisibilizar os Kaingang e outros povos indígenas da região, apagando sua contribuição cultural e histórica.

Objetivo da Atividade:

Refletir sobre o uso do termo "bugre", sua origem histórica e seu impacto na percepção dos povos indígenas, com o objetivo de desconstruir estigmas e promover o respeito pelas identidades e culturas indígenas, especialmente dos Kaingang.

Atividades

1. Leitura e Reflexão:

- **Texto para leitura:** Os alunos devem ler o texto sobre a origem do termo "bugre" e a relação com os Kaingang. Depois, discutem em sala o que entenderam sobre o impacto de um termo pejorativo e como ele pode afetar a imagem de um povo.
- **Questões de Reflexão:**
 - a) O que significa ser chamado de "bugre"? Por que o uso desse termo é prejudicial?
 - b) Como o nome "bugre" foi usado para deslegitimar a cultura dos Kaingang e outros povos indígenas?
 - c) Como o nome de um povo pode influenciar a forma como ele é visto pela sociedade?

2. Desconstrução de Estigmas:

- **Atividade de escrita:** Os alunos devem escrever um pequeno texto (ou uma carta) refutando o uso do termo "bugre", explicando por que esse termo é desrespeitoso e como ele diminui a cultura e a história dos Kaingang.
- **Objetivo:** Incentivar a reflexão sobre a importância de respeitar os nomes e as identidades dos povos indígenas.

3. Roda de Conversa:

- Organize uma roda de conversa onde os estudantes possam compartilhar suas opiniões sobre o uso de termos pejorativos e como isso afeta a convivência social.

- **Questões para debate:**

- a) Como podemos respeitar e valorizar as diferentes culturas no Brasil?
- b) Quais são as consequências de usar palavras que marginalizam grupos de pessoas?

Atividade de Produção Textual

Instrução:

A partir da leitura do texto "*A Problemática do Termo 'Bugre' e a Desconstrução de Estigmas*", escreva um texto dissertativo de aproximadamente **10 a 15 linhas**, refletindo sobre os seguintes pontos:

- Qual é a origem e o significado do termo "bugre"?
- Como esse termo foi utilizado de forma pejorativa contra os Kaingang e outros povos indígenas?
- Por que é importante desconstruir esse tipo de estigma hoje em dia?

Dica: Use argumentos do texto e, se quiser, acrescente sua opinião sobre o respeito às culturas indígenas.

A Invisibilidade Histórica dos Kaingang na Serra Gaúcha

Durante muito tempo, a história da imigração italiana na Serra Gaúcha foi narrada de forma a enfatizar a luta dos colonos europeus que, ao chegarem ao Brasil, teriam transformado uma terra "inóspita e vazia" em um símbolo de progresso e prosperidade. Porém, ao olhar mais atentamente para o contexto histórico, percebe-se que essa narrativa omite a presença dos povos indígenas, em especial os Kaingang, que já habitavam a região muito antes da chegada dos imigrantes.

A chegada dos imigrantes italianos no sul do Brasil, em meados do século XIX, coincidiu com um momento em que os Kaingang ainda estavam presentes nas matas da Serra Gaúcha. Eles continuavam a praticar suas atividades tradicionais, como a caça, pesca e agricultura, e estavam envolvidos em conflitos com os colonos, assim como em negociações diretas com as autoridades provinciais. Entretanto, a história da imigração italiana na região foi construída sem mencionar o contato entre os imigrantes e os Kaingang. Esse apagamento histórico sugere que, de alguma forma, os Kaingang não estivessem ali ou, no máximo, já estivessem "domesticados" em aldeamentos, como se não tivessem mais qualquer influência sobre o território ou sobre a formação da sociedade que emergia na região.

Esse processo de invisibilidade histórica dos Kaingang e de outros povos indígenas da Serra Gaúcha reflete a ideologia de época, que via os indígenas como parte da "natureza" a ser dominada e civilizada, em contraste com os colonos que eram considerados os construtores da civilização. Essa visão reducionista não só distorce a história, mas também marginaliza a contribuição dos povos originários para a construção da sociedade e cultura da Serra Gaúcha, apagando sua presença nas narrativas oficiais. A ideia de uma terra "vazia" e pronta para ser ocupada pelos imigrantes ignora a existência das populações indígenas e sua relação profunda com o território.

É importante destacar que, ao longo da história, os Kaingang, assim como outros povos indígenas, foram forçados a lutar pela preservação de suas terras e cultura diante da crescente ocupação territorial e do processo de colonização. Embora os imigrantes italianos tenham enfrentado dificuldades em sua adaptação ao novo ambiente, não se pode esquecer que, ao mesmo tempo, os Kaingang estavam lutando para manter sua identidade, suas terras e suas tradições, resistindo à imposição de uma "nova ordem".

Atividades para Problematizar a Invisibilidade Histórica dos Kaingang

1. Leitura e Reflexão

Objetivo: Compreender a invisibilidade histórica dos povos indígenas na Serra Gaúcha e a construção da narrativa de uma terra "vazia" para os imigrantes.

- **Texto para leitura:** Os alunos devem ler o trecho acima sobre a invisibilidade dos Kaingang nas narrativas da imigração italiana.

1- Questões de reflexão:

- a) Por que a história da imigração italiana na Serra Gaúcha foi contada sem considerar a presença dos povos indígenas?
- b) O que significa a ideia de "terra vazia" no contexto da chegada dos imigrantes?
- c) Quais são as consequências dessa invisibilidade histórica para os Kaingang e outros povos indígenas da região?

2. Debate em Sala de Aula

Objetivo: Estimular uma discussão crítica sobre a invisibilidade histórica dos Kaingang e de outros povos indígenas na Serra Gaúcha.

- **Tema para debate:** *A história da imigração italiana na Serra Gaúcha: por que a presença dos povos indígenas foi apagada?*

- **Perguntas para discussão:**

- a) Como podemos reescrever a história da imigração italiana, incluindo a presença indígena?
- b) Quais aspectos da cultura Kaingang ainda são visíveis na região da Serra Gaúcha hoje?
- c) Como as narrativas históricas podem ser reconfiguradas para dar visibilidade aos povos indígenas?

3. Produção de Texto

Objetivo: Levar os alunos a refletir sobre o apagamento da história indígena e escrever sobre a importância de incluir os Kaingang nas narrativas históricas da Serra Gaúcha.

- **Tema:** *A invisibilidade histórica dos Kaingang na Serra Gaúcha e a importância de reconhecer sua presença.*
- **Instrução:** Os alunos devem escrever um texto refletindo sobre como a história da imigração italiana na Serra Gaúcha pode ser repensada para incluir a luta dos Kaingang pela preservação de suas terras e cultura.

4. Criação de Linha do Tempo

Objetivo: Visualizar os principais eventos históricos relacionados à presença Kaingang na Serra Gaúcha e o impacto da colonização sobre o povo Kaingang.

- **Instrução:** Criar uma linha do tempo em grupo, destacando marcos históricos importantes para os Kaingang na região da Serra Gaúcha, como a chegada dos imigrantes italianos, os conflitos territoriais, e as tentativas de preservação de sua cultura e território.

5. Roda de Conversa e Reflexão sobre a Identidade Indígena

Objetivo: Discutir como a identidade indígena foi moldada pelas interações com os colonizadores e como ela é vista na atualidade.

- **Tema da roda de conversa:** *Como a identidade indígena foi afetada pela história de colonização e pelo processo de invisibilidade histórica?*
- **Questões para reflexão:**
 - Quais são as consequências de se apagar a história dos povos indígenas de uma região?

- Como as gerações mais jovens podem ajudar a reconquistar e valorizar a história indígena?

6. Atividade Criativa: Recontando a História

Objetivo: Criar uma versão inclusiva da história da imigração italiana, destacando a presença e resistência dos Kaingang.

- **Instrução:** Os alunos deverão, em grupos, criar uma história ou peça de teatro que reescreva a chegada dos imigrantes italianos à Serra Gaúcha, incluindo os Kaingang como protagonistas dessa narrativa. Eles devem mostrar o impacto da colonização sobre os Kaingang e como esses povos resistiram à perda de suas terras e culturas.

Conclusão

O apagamento da história dos Kaingang na narrativa da imigração italiana não é apenas uma omissão, mas um reflexo de uma ideologia colonial que ainda reverbera em muitas das histórias que contamos sobre o Brasil. Ao refletir sobre esses temas e buscar formas de incluir a história dos povos indígenas, os estudantes têm a oportunidade de se tornar agentes ativos na construção de uma sociedade mais justa e respeitosa para com as populações originárias.

A relação dos Kaingang com as florestas de araucárias: um exemplo de comunhão com a natureza

Os Kaingang são um povo originário da região Sul do Brasil, especialmente da área conhecida hoje como Serra Gaúcha. Durante muito tempo, pensou-se que esses povos viviam apenas da caça e da coleta, de forma nômade. No entanto, pesquisas arqueológicas recentes, como as de Rafael Corteletti (2024), revelam que os Kaingang já praticavam a horticultura e viviam de maneira mais fixa em seus territórios, desenvolvendo formas sustentáveis de convivência com a natureza.

Entre as diversas plantas com as quais os Kaingang se relacionavam, a Araucária (*Araucaria angustifolia*) ocupava um lugar especial. Essa árvore, também conhecida como pinheiro-do-paraná, produzia o pinhão, um alimento rico em nutrientes e de grande importância cultural. A época da colheita do pinhão marcava os ciclos do ano e organizava a vida nas aldeias.

Mas os Kaingang não apenas colhiam o pinhão — eles ajudaram a expandir as florestas de araucárias, plantando suas sementes e manejando a vegetação de forma consciente, com técnicas como o uso do fogo controlado. Isso mostra que os indígenas não apenas usavam os recursos da floresta, mas também contribuíam ativamente para sua preservação e crescimento.

Segundo Corteletti (2024), esse tipo de ação humana influenciou diretamente a paisagem da região. Em áreas onde havia maior presença dos povos Jê do Sul, como os Kaingang, houve também maior expansão da floresta de araucária. Isso demonstra que as florestas que vemos hoje são, em parte, resultado da ação inteligente e respeitosa dos povos indígenas com o meio ambiente.

A importância da araucária não era apenas alimentar: ela também fazia parte dos rituais, crenças e saberes tradicionais. Era uma planta sagrada, conectada à espiritualidade e às relações sociais da comunidade. Essa convivência harmoniosa entre os Kaingang e a floresta é um exemplo de comunhão com a natureza, mostrando que é possível viver bem cuidando do ambiente.

Atividades

1. Interpretação de texto

a) Qual planta era considerada sagrada e muito importante para os Kaingang?

b) Por que o pinhão era tão valorizado pelos povos indígenas da região?

c) Como os Kaingang ajudaram a expandir a floresta de araucária?

d) Qual é a principal lição que podemos aprender com a relação dos Kaingang com a natureza?

2. Verdadeiro ou falso (V ou F):

() Os Kaingang apenas retiravam recursos da floresta, sem contribuir com sua preservação.

() A araucária fornecia alimento, madeira, resina e tinha importância cultural.

() Os Kaingang ajudaram a plantar e cuidar das araucárias.

() As florestas de araucárias cresceram apenas por causa do clima.

Referências:

- BRAGA, Danilo. A História dos Kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: Do silêncio, à reação, à reconquista e à volta para casa (1940-2002). Porto Alegre: PPGHIST, 2015.
- COMIN – Conselho de Missão entre Povos Indígenas (2019). Documento: MITOS KAINGANG Disponível em: <https://comin.org.br/wp-content/uploads/2019/08/MITOS-KAINGANG.pdf>
- CORTELETTI, Rafael. Paisagens Jê: uma arqueologia sobre povos indígenas do sul do Brasil / Bruno Labrador...[et al.]; Organizador e Tradutor: Rafael Corteletti. 1ª ed. – Florianópolis: Habitus, 2024.
- CRÉPEAU, Robert R. *Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil Meridional*. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 21, n. 1/2, p. 89–112, 1978.
- DORNELLES, Soraia Sales. Os Kaingang e a colonização alemã e italiana no Rio Grande do Sul (séculos XIX e XX) / Soraia Sales Dornelles. Curitiba: CRV, 2021. 166p.
- FRANCISCO, Aline Ramos. Kaingáng: uma história das interações entre nativos e ocidentais durante a conquista e a colonização no sul do Planalto Meridional. 2013.
- ORTEGA, Anna. *A arte Kaingang como encontro de saberes ancestrais*. Jornal da Universidade, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 20 ago. 2020. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/jornal/a-arte-kaingang-como-encontro-de-saberes-ancestrais/>. Acesso em: 27 maio 2025.
- SCHMITZ, Pedro Ignacio. Pré-História do Rio Grande do Sul. Documentos 05. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas/Unisinos, 2006.
- SILVA, S.B. Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para compreensão das sociedades Proto-Jê Meridionais. Tese de Doutorado, USP, São Paulo, 2001, 367p. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/T.8.2001.tde-17122001-005542>
- VEIGA, Juracilda Cosmologia e práticas rituais Kaingang / Juracilda Veiga. - Campinas, SP: [s. n.], 2000.
- ZANIN, Nauíra Zanardo; DILL, Fernanda Machado. *Educação escolar indígena manifestada em intervenção arquitetônica: reflexões a partir de uma escola Kaingang*. [S.l.]: UFFS/UFSC, s.d. Disponível em: [inserir o link exato do artigo, se possível]. Acesso em: 21 abr. 2025.

Sites:

GUIA DE CAXIAS DO SUL. Sítio Arqueológico Antônio Vergani, RS-37. Disponível em: <https://www.guiadecaxiasdosul.com/empresa/outros-atrativos-rural/sitio-arqueologico-antonio-vergani-rs-37-2726>. Acesso em: 21 abr. 2025.

Histórias Gaúchas. (2015, julho). *A Tradição Taquara*. Recuperado de: <https://historiasgaucha.blogspot.com/2015/07/a-tradicao-taquara.html>

Imagens:

Imagem 1:

<https://www.guiadecaxiasdosul.com/turismo/patrimonios/patrimonios-e-lendas/a-organizacao-social-dos-povos-je-kame-e-kainru>

Imagem 2:

https://www.researchgate.net/figure/Figura-5-Rotas-de-expansao-dos-Je-no-sul-do-Brasil_fig4_315114442

Imagem 3:

[Read and Share Twitter Threads easily!](#)

Imagem 4:

<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/188-noticias-2018/580941-povo-kaingang-reto-na-terra-tradicional-em-canela-rs>

O material apresentado integra um produto educacional desenvolvido no âmbito do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória) da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). A proposta busca valorizar a trajetória dos povos Kaingang na Serra Gaúcha e contribuir para práticas de ensino mais inclusivas e comprometidas com a diversidade histórica do Brasil.



PROFHISTÓRIA
MESTRADO PROFISSIONAL
EM ENSINO DE HISTÓRIA

