UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

KAINGANG
UM ESTUDO ETNOBOTÂNICO
O Uso e a Classificação das Plantas na Área Indígena Xapecó
(oeste de SC)

Moacir Haverroth

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia, sob orientação da Profª. Drª. Esther Jean Langdon.

Florianópolis, junho de 1997

Dedico este trabalho

aos Kaingang

ao meu pai José (in memorian) e

a minha mãe Maria

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos Kaingang...

...Bem, a lista de agradecimentos se tornaria praticamente mais um capítulo deste trabalho se eu citasse pessoalmente as pessoas que, de uma forma ou outra, colaboraram em algum momento desse processo. Além disso, não quero correr o risco de esquecer de alguém. Por isso, quero lembrar de todos e que todos se sintam lembrados aqui nesta página. A quem esteve presente e acompanhou algum trecho dessa viagem, agradeço profundamente.

SUMÁRIO

RESUMO vii

ABSTRACT viii

I - Introdução 1
I.1 - A trajetória do autor 2
I.2 - Os Kaingang em geral 4
I.3 - A AI Xapecó: localização, área, relevo, vegetação 4
I.4 - O tema pesquisado 6
I.5 – Objetivos 7
I.6 - Metodologia 8
Mapa das áreas indígenas habitadas pelos Kaingang 10a
Mapa da área indígena Xapecó 10b
Mapa do Meio Ambiente do Estado de Santa Catarina 10c
Mapa da Vegetação do Estado de Santa Catarina 10d

PRIMEIRO CAPÍTULO 11

II - Sobre o tema específico da pesquisa: contextualizando o assunto 11

SEGUNDO CAPÍTULO 42

III - Dados etnográficos 42
III.1- Economia 42
III.1.1- Agricultura 43
III.1.2- Artesanato 47
III.1.3- caça, pesca, coleta 48
III.1.4- Comércio Interno 55
III.1.5- A exploração de barro e de pedra 56
III.2 - Aldeias 57
III.2.1 - Distribuição 57
III.2.2 - Tipos de Construções 58
III.2.3 - Disposição Espacial 60
III.2.4 - Movimentação Inter-aldeias 61
III.3 - Saúde na AI Xapecó 64
III.3.1 - Os problemas de saúde na AI Xapecó e a enfermaria da aldeia Sede: 64
III.3.2 - Alguns conceitos básicos relacionados a questão da saúde 68
III.3.3 - Kujà, curandeiras, curandores, remedieiras, parteiras: categorias de especialistas em cura na AI Xapecó 74
III.4 - As plantas no contexto da AI Xapecó e as mudanças ambientais 87

TERCEIRO CAPÍTULO 86

IV - A CLASSIFICAÇÃO KAINGANG DAS PLANTAS 86
IV.1 - O meio ambiente e suas especificidades: 90
IV.2 - Observações sobre a terminologia morfológica Kaingang 92
IV.3 - Aspectos teóricos e comparativos preliminares 94
IV.4 - Classificação morfoecológica 96
IV.5 - Classificação utilitária 111
IV.6 - Classificação simbólica 123

V - Considerações sobre o conhecimento etnobiológico e manejo ambiental 126

V.1 - aspectos teóricos e etnográficos acerca do manejo ambiental 133
V.2 - o conhecimento etnobiológico Kaingang e o manejo ambiental 135
V.3 - aplicabilidade dos conhecimentos etnobiológicos (a agroecologia e/ou agrofloresta; etnoconhecimento Kaingang e agroecologia/agrofloresta) 137
V.4 - Algumas notas sobre a exploração de informações etnobotânicas (especialmente etnofarmacológicas): de "remédio do mato" a fármaco/fitoterápico, a rota da expropriação 144
V.5 - Etnoconhecimento (ou cultura) Kaingang e educação 149

VI - Conclusão **148**

BIBLIOGRAFIA **151**

ANEXO I (Mito da origem Kaingang) **160**

ANEXO II (Mito da origem do milho, feijão e morangas) **162**

ANEXO III (Anotações da enfermaria da aldeia Sede da Al Xapecó) omitido nesta versão **163**

ANEXO IV (Listagem das plantas com identificação científica aproximada) **169**

ANEXO V (Regras Gramaticais Kaingang adotadas no trabalho) **183**

RESUMO

Pesquisa realizada na Área Indígena Xapecó, oeste de SC, investigando o uso e os sistemas de nomenclatura e classificação das plantas pelos Kaingang, especialmente as consideradas medicinais (**vẽnh-kagta**). Como objetivos, destacam-se a investigação do(s) princípio(s) que orientam a classificação Kaingang das plantas e os critérios seguidos para isso, o registro da nomenclatura e das categorias de classificação, levantamento, identificação e catalogação das plantas usadas como medicinais, análise de possíveis relações entre a categorização das plantas e as categorias **kamẽ** e **kanhru,** referentes as duas metades clânicas Kaingang. Três sistemas particulares de classificação são percebidos, de acordo com diferentes critérios: morfoecológico, utilitário e simbólico. A pesquisa de campo consistiu no acompanhamento sistemático e regular do trabalho de diversos especialistas em cura Kaingang e outras pessoas da AI. Foram registradas as nomenclaturas Kaingang e comum de quase duzentas plantas e dados sobre seu uso e propriedades. A nomenclatura denota características morfológicas e ecológicas das plantas e aspectos culturais do grupo relacionados ao uso das plantas para fins diversos, além dos significados simbólicos de certas espécies. O esquema de classificação morfoecológico apresenta três categorias mais abrangentes, em torno de 130 categorias de nível médio e cerca de 80 categorias mais específicas. A análise, sistematização e quantificação dessas categorias baseia-se nos tipos de lexemas que rotulam as plantas. O sistema utilitário obedece a dois princípios básicos: a finalidade ou objetivo a ser alcançado e segundo o beneficiário, cada princípio gerando uma série de categorias de plantas-remédio. O sistema simbólico categoriza as plantas segundo a cosmologia dual do grupo. A partir de um panorama da situação geral da AI, algumas questões são discutidas visando uma reflexão e busca de propostas para viabilizar melhoria das condições de vida na AI.

ABSTRACT

It's a research made in the Xapecó Indian Area (IA), located in the west of Santa Catarina State, to investigate the use, denomination and classification systems of plants used by the Kaingang Indians, specially plants considered medicinals (**vẽnh-kagta**). As objectives, we can emphasize the investigation of the principles that guide the Kaingang plants classification and the followed criterion for this classification, the register of the denomination and the classification, survey, identification and cataloging categories of plants that are used as medicinals, the possible analysis of relationships between the plants categorization and the **kamẽ** and **kanhru** categories, concerning to the two Kaingang clanicals parts. There are three particular classification systems according to different criterions: morpho-ecological, profitable and symbolical. The field research was consisted in the systematic and regular attendance of the work of many Kaingang cure specialists and other people of the IA. The Kaingang and the usual denominations of almost two hundred plants and informations about their use and properties were registered. The denomination indicates morphological and ecological caracteristics of the plants and cultural aspects of the group related to the plants use for many kinds of purposes, besides the symbolical meanings of some species. The morpho-ecological classification scheme presents three more embracing categories, about 130 medium level categories and about 80 more specific categories. The analysis, systematization and quantification of these categories are based on the type of lexemes that label the plants. The profitable system obeys two basic principles: the purpose or objective to be reached and according to the beneficiary, each of these principles creating many categories of plants-medicin. The symbolical system categorizes plants according to the dual cosmology of the group. From a view of the IA's general situation, some questions are dicussed in order to make a reflection and to get proposals aiming to improve life conditions in the IA.

I - Introdução

Esta dissertação tem como tema a etnobotânica. Trata-se de um estudo realizado na Área Indígena (AI) Xapecó, localizada nos municípios de Marema e Ipuaçu, oeste do Estado de Santa Catarina. Esse AI é habitada pelos Kaingang, em sua maioria, e algumas famílias de Guarani. A pesquisa de campo foi realizada com a população Kaingang.

O trabalho trata basicamente da classificação do domínio vegetal pelos Kaingang da AI Xapecó. Dentro disso, encontramos três formas de classificação, as quais estamos chamando de classificação morfoecológica, utilitária e simbólica. A análise parte do uso das plantas como remédio ("remédio do mato"[1]; **vẽnh-kagta**[2]), principalmente através das várias categorias de especialistas em cura, além de outros usos e generalidades da relação dos Kaingang com a natureza, especialmente no campo vegetal.

Partimos de um levantamento e análise de bibliografia sobre o tema da etnobotânica, com ênfase naqueles trabalhos que analisam a nomenclatura e etnoclassificação de objetos naturais, organização de princípios gerais da etnotaxonomia e as diversas categorias de classificação dos domínios naturais por diferentes sociedades. Além disso, buscamos relacionar alguns trabalhos e iniciativas importantes na área da etnobiologia e agroecologia mais recentes na América Latina e, mais especificamente, no Brasil.

No segundo capítulo, apresentamos dados etnográficos da AI Xapecó, partindo de questões mais gerais (aspectos econômicos da AI e implicações na realidade da população, características gerais da AI quanto a tipos de moradias, sua distribuição e disposição espacial) em direção aos pontos mais específicos deste trabalho (saúde, suas concepções, especialistas em cura e uma visão da importância geral das plantas na vida dos Kaingang), a fim de contextualizar a realidade sócio-cultural do grupo.

O terceiro capítulo entra nas questões específicas da etnoclassificação das plantas pelos Kaingang, onde são analisados os dados sobre meio ambiente, as terminologias morfológicas e nomenclatura das plantas no idioma Kaingang, para então chegar nos três sistemas de classificação que consideramos e suas respectivas categorias. Essa análise reflete a relação existente entre o conhecimento etnobiológico Kaingang e outros aspectos da sua cultura de forma geral, como, por exemplo, a organização social.

A última parte da dissertação procura fazer uma ponte entre o conhecimento etnobiológico, o manejo ambiental dentro de uma visão sustentável (por exemplo,

[1] "Remédio do mato" é a expressão que os Kaingang em geral usam para se referir às plantas que são conhecidas e/ou usadas com fins medicinais quando falam no idioma português, principalmente quando se trata daquelas que só são encontradas em outro local que não ao redor de casa.

[2] Adotarei a grafia de acordo com as regras gramaticais para a língua Kaingang do Summer Institute of Linguistics, conforme consta em Wiesemann (1971). Ver anexo V.

agroecologia e/ou agrofloresta) e possibilidades de viabilizar projetos visando a melhoria das condições de vida do grupo, obedecendo a certos princípios culturais do mesmo e buscando uma articulação com entidades e pessoas interessadas nessa questão. Além disso, um item é reservado para discutir problemas éticos ligados a exploração e expropriação de informações etnobiológicas. Um outro, ainda, item discute brevemente alguns aspectos relacionados ao campo da educação em Áreas Indígenas, procurando integrá-la ao conhecimento etnobiológico, ao mesmo tempo em que este estaria sendo valorizado em possíveis trabalhos no campo do manejo ambiental.

I.1 - A trajetória do autor

Para iniciar, julgamos oportuno e esclarecedor apresentarmos um breve relato dos rumos que segui para chegar até aqui. O assunto tratado nesta dissertação é um resultado parcial de uma trajetória que se confunde com minha vida.

Meu contato com o mundo das plantas, sua observação e estudo, sempre foram uma constante. Minha origem é do meio rural do interior do Estado (Alto Vale do Itajaí) e de família rural. De 14 aos 17 anos de idade, estudei num Colégio Agrícola interno[3]. A decisão por um curso de Biologia na universidade foi fortemente influenciada pelo interesse em aprofundar os estudos dos seres vivos e suas relações, especialmente com respeito ao vegetais. O interesse pelo aspecto medicinal das plantas também sempre esteve presente, realizando leituras a respeito e mesmo praticando.

Por outro lado, o interesse pelas populações indígenas sempre foi motivado pelas histórias que ouvia na região onde morava, pelos vestígios materiais encontrados no campo e, mais tarde, pelas leituras de bibliografia sobre os grupos remanescentes no sul do Brasil (Kaingang, Xokleng, Xetá e Guarani).

Nos últimos semestres do curso de biologia, o contato com três professores da área da matemática de Moçambique[4], África, e o trabalho que desenvolvem naquele continente trouxeram muita reflexão e interesse. Trata-se de um trabalho sobre etnomatemática, onde práticas nativas são estudadas do ponto de vista da investigação dos aspectos matemáticos envolvidos com vistas a elaboração de "ferramentas" (como livros didáticos) voltadas a aplicação no sistema educacional daquele país. Logo, pensei na possibilidade de realizar algo semelhante relacionado à biologia.

[3]Colégio Agrícola de Camboriú, Camboriú - SC.
[4]Paulus Gerdes, Daniel Soares e Marcos Cherinda - Instituto Superior Pedagógico, Maputo, Moçambique. O NAT (Núcleo de Alfabetização Técnica)/CED/UFSC, do qual faço parte, mantém convênio com esse Instituto.

Além disso, durante uma disciplina (botânica econômica), organizei e apresentei um seminário sobre a agricultura kayapo, manejo da floresta, campos e cerrados, classificação das camadas da floresta e outros detalhes da relação dessa sociedade com a natureza.

Essas passagens contribuíram muito na elaboração das idéias que me levaram a optar por um trabalho botânico com perspectivas antropológicas. O encontro das idéias e dos interesses tornar-se-iam possíveis num mesmo trabalho e num projeto onde a possibilidade de continuidade se coloca claramente.

Já no mestrado em Antropologia, me integrei a um grupo de pessoas das áreas antropológica, médica e farmacêutica. A partir desse grupo, formou-se o NESI (Núcleo de Estudos da Saúde Indígena).

Assim, as idéias e os objetivos convergem no meu projeto de pesquisa de mestrado, denominado "Kaingang, um estudo etnobotânico". Trabalhar em uma Área Indígena de Santa Catarina, pesquisando as plantas utilizadas por essa população, com ênfase nas medicinais. No decorrer das leituras, a temática foi sendo delimitada de acordo com alguns interesses específicos dentro desse assunto. Assim, os sistemas de classificação das plantas próprios do grupo pesquisado (etnoclassificação; classificação de folk) tornar-se-iam a questão mais central da pesquisa.

A definição de qual das Áreas Indígenas do Estado seria escolhida ocorreu mais devido a aspectos práticos e de contexto do momento. Como já havia uma pesquisa sendo realizada com os Kaingang da AI Xapecó por uma mestranda[5] membra do NESI, fiz minha primeira visita a essa Área acompanhando-a juntamente com mais outra pessoa do grupo[6]. Essas pesquisas teriam características complementares e, pesquisando numa mesma Área Indígena, o trabalho de todos seria facilitado, além de possibilitar uma análise mais ampla dentro de um mesmo contexto cultural.

A ausência de qualquer trabalho de etnobiologia ou etnobotânica, dentro dos moldes desse projeto, no sul do Brasil, aumentava a importância e necessidade de efetivar a pesquisa, apesar desse aspecto também aumentar o desafio.

I.2 - Os Kaingang em geral

A denominação Kaingang (Kaingangue, Caingang) foi introduzida na bibliografia em 1882 por Telêmaco Borba, como denominação genérica de um grande número de grupos

[5]Maria Conceição de Oliveira, médica, que desenvolveu pesquisa na AI Xapecó sobre os sistemas de cura Kaingang. Concluiu o mestrado em Antropologia Social (PPGAS/UFSC) em dezembro de 1996, com a dissertação "Os Curadores Kaingáng e a Recriação de suas Práticas: Estudo de caso na Aldeia Xapecó (oeste de SC)".

[6]Eliana Diehl, "etnofarmacóloga", professora do Departamento de Ciências Farmacêuticas da UFSC. Está iniciando o curso de doutorado na Fiocruz, Rio de Janeiro.

indígenas falantes de dialetos de uma mesma língua, filiados ao tronco Jê, localizados nos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, bem como na província de Misiones, Argentina (Veiga, 1992:09).

Hoje, eles habitam a região sul do Brasil, desde o Estado de São Paulo até o Rio Grande do Sul, distribuídos atualmente em vinte e seis Áreas Indígenas, sendo duas em São Paulo, onze no Paraná e quatro em Santa Catarina[7], além de alguns acampamentos fora de Área Indígena[8]. A língua Kaingang pertence à família lingüística Jê, tronco Macro Jê, sendo que se distinguem cinco dialetos de acordo com a variação regional[9].

Constituem um dos maiores grupos de língua Jê do país, com cerca de vinte mil pessoas distribuídas nos quatro estados meridionais do Brasil (Tommasino, 1996:1).

Os Kaingang se organizam e se reconhecem, ainda hoje, através das metades exógamas (**Kamẽ** e **Kanhru**) e de outras subcategorias, estas últimas variadas em termos de número e funções, conforme a bibliografia a respeito. Tais divisões e subdivisões baseiam-se na origem mitológica dessa sociedade, hoje conhecida e auto-identificada pela denominação de "Kaingang".

I.3 - A AI Xapecó: localização, área, relevo, vegetação

A Área Indígena (AI) Xapecó localiza-se nos atuais municípios de Ipuaçu e Marema, próximo a Xanxerê, oeste do Estado de Santa Catarina. Encontra-se entre os paralelos 26°30' e 27° de latitude sul e os meridianos 52° e 52°30' de longitude oeste. É habitada por pessoas do grupo Kaingang, na sua maioria, e, no extremo oeste da AI, por algumas famílias Guarani.

Atualmente, sua área corresponde a 15.286 ha, embora no início de sua "criação" era de aproximadamente 50.000 ha. Com o tempo, perderam grande parte de suas terras em função de invasões, grilagem e decretos governamentais. Dois trechos estão em processo de reapropriação já há vários anos (Canhadão e Imbu).[10]

O relevo da AI Xapecó segue o padrão geral da região, apresentando-se plano, suave ondulado e forte ondulado. A altitude gira em torno de 1.100m. O clima é mesotérmico, com temperatura média anual de 16,3°C, sendo comum a ocorrência de geadas no inverno.

---

[7]ver mapa.

[8]No município de Chapecó, por exemplo, há um acampamento de várias famílias Kaingang num terreno privado praticamente no centro da cidade, oriundas principalmente de Áreas Indígenas do Rio Grande do Sul.

[9] Dialeto de São Paulo: falado ao norte do rio Paranapanema, no Estado de São Paulo; dialeto do Paraná: falado na área entre os rios Paranapanema e Iguaçu; dialeto Central: entre os rios Iguaçu e Uruguai; dialeto Sudoeste: falado ao sul do rio Uruguai e oeste do rio Passo Fundo; e dialeto Sudoeste: ao sul do rio Uruguai e leste do rio Passo Fundo (Wiesemann, 1971: prefácio).

[10]Sobre o histórico da AI Xapecó e o seu gerenciamento pelos órgãos tutelares (SPI e FUNAI), desde o seu início até os dias atuais, conferir COELHO DOS SANTOS (1970), NACKE (1983) e VEIGA (1994).

Apresenta uma média anual de precipitação de 2.373 mm. A média anual da evapotranspiração potencial é de 770 mm (ATLAS DE SC, 1986).

Quanto a vegetação, toda a região era originalmente constituída por florestas de pinheirais, com a presença marcante da espécie *Araucaria angustifolia* (Bertol.) O. Kze (Araucariaceae). Essa formação vegetativa é classificada como "floresta ombrófila mista"[11]. De acordo com o mapa de vegetação do Estado, percebe-se uma pequena porção do município de Marema, abrangendo o ponto-limite oeste da AI Xapecó, que apresenta área remanescente dessa floresta. O restante da AI e da região próxima apresenta vegetação secundária[12] e áreas com atividades agrícolas e pecuárias (ATLAS ESCOLAR DE SC, 1991:26 e 27).

A floresta que cobria praticamente toda a AI foi devastada através de projetos de exploração efetivados pelo SPI (Serviço de Proteção dos Indios) e, posteriormente, pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio), órgão que substituiu o SPI, mas que deu continuidade a esses projetos. A justificativa era angariar recursos para a manutenção do Posto Indígena[13].

Entretanto, atualmente, os Kaingang de Xapecó praticamente não dispõem de reservas florestais. As melhores partes agricultáveis da AI estão sendo arrendadas para não-índios da região (granjeiros). As condições de habitação e de vida em geral dos Kaingang são bastante precárias.

---

[11]A floresta ombrófila mista caracteriza-se por gregarismo, apresentando o pinheiro-do-paraná (*Araucaria angustifolia*) no estrato emergente. O estrato arbóreo é acompanhado por várias espécies, como a imbuia (*Ocotea porosa*), a canela-lajeana (*Ocotea puchella*) e a canela-amarela entre as da família Lauraceae; o camboatá-branco (*Matayba elaeagnoides*) e camboatá-vermelho (*Cupania veranalis*) da família Sapindaceae; bracatinga (*Mimosa scabrella*), rabo-de-mico (*Lonchocarpus leucanthus*) e o angico-vermelho (*Parapitadenia rigida*) da família Leguminosae (atualmente, desmembrada em três famílias correspondentes às antigas subfamílias); a sapopema (*Sloanea lasiocoma*) da família Eleocarpaceae e vários representantes das famílias Myrtaceae, Asteraceae, Meliaceae e outras. No estrato das arvoretas, predomina, em grandes áreas, a erva-mate (*Ilex paraguariensis*) acompanhada da guaçatunga (*Caesaria decandra*), do vacunzeiro (*Allophylus guaraniticus*) e outras. Muitas vezes aparecem densas touceiras de taquara-lisa (*Merostachys multiramea*) no estrato inferior. Atualmente, estima-se que haja apenas 10% de áreas remanescentes dessa floresta em SC (ATLAS DE SC, 1986:36).

[12]A vegetação secundária dessa região aparece após o cultivo agrícola e posterior "abandono" dessas áreas. Onde os solos apresentam-se degradados, aparece, inicialmente, a samambaia das taperas (*Pteridium aquilinum*), acompanhada geralmente pelo capim-rabo-de-burro (*Andropogon bicornis*) e outras ervas anuais. Essas modificam o terreno e posssibilitam o aparecimento dos vassourais, formados por arbustos do gênero *Baccharis*, formando agrupamentos densos. Após alguns anos, essa vegetação é sucedida pelos capoeirões, onde se encontram os vassourões, bracatingas, canela-guaicá, camboatá-branco e vermelho e outras espécies de canela. Jamais se constituirá uma floresta como a original, pois faltam as sementes de pinheiro, imbuia, canelas e muitas outras cujas sementes são pesadas e dependem de uma dispersão através de pássaros (gralhas, papagaios) e roedores que se encontram praticamente extintos na região (ATLAS DE SC, 1986:36).

[13]Sobre a atuação do SPI e da FUNAI (que substitui o extinto SPI em 1967) no processo de desmatamento e exploração das Áreas Indígenas, especialmente a de Xapecó e Toldo Chimbangue, ver D'Angelis (1989:principalmente 71-86) e Coelho dos Santos (1970).

I.4 - O tema pesquisado

Etnobiologia é um termo relativamente recente, apesar de estudos mais antigos já possuírem um caráter semelhante aos estudos etnobiológicos dos últimos anos. Essa terminologia surgiu com a linha de pesquisa conhecida como etnociência que ganhou impulso a partir dos anos cinqüenta com alguns autores norte-americanos que começaram a desenvolver pesquisas, principalmente, junto a populações autóctones da América Latina. Inicialmente, os estudos da etnociência voltaram-se para análises de aspectos lexicográficos das classificações de folk ou etnoclassificações e sobre categorias de cores, plantas e parentesco próprias de diferentes sociedades.

A etnociência parte da lingüística para estudar o conhecimento de diferentes sociedades sobre os processos naturais, buscando entender a lógica subjacente ao conhecimento humano sobre a natureza, as taxonomias e classificações totais (Diegues, 1996:78).

No Brasil, pesquisas etnobiológicas começam a ser mais freqüentes nos anos oitenta, embora muitos trabalhos anteriores, desde o século passado, possam ser considerados etnobiológicos. Entretanto, mesmo sendo realizadas no Brasil, a maioria dos trabalhos nessa área são de autoria de estrangeiros.

Uma definição de etnobiologia é feita por Posey (1987:15):

> a etnobiologia é essencialmente o estudo do conhecimento e das conceituações desenvolvidas por qualquer sociedade a respeito da biologia. Em outras palavras, é o estudo do papel da natureza no sistema de crenças e de adaptação do homem a determinados ambientes. Neste sentido, a etnobiologia relaciona-se com a ecologia humana, mas enfatiza as categorias e conceitos cognitivos utilizados pelos povos em estudo.

Dentro da etnobiologia, vários campos podem ser definidos, partindo da visão compartimentada da ciência sobre o mundo natural, tais como a etnozoologia, etnobotânica, etnoecologia, etnoentomologia e assim por diante, da mesma forma como podemos estudar diferentes sociedades a partir de uma abordagem da etnomedicina, etnofarmacologia, etc.

Entretanto, há vários tipos de estudo que são denominados de “etnobiológicos” ou suas variáveis, conforme colocado no parágrafo anterior. Por exemplo, trabalhos de levantamento botânico realizados em Áreas Indígenas são chamados de “etnobotânicos” pelo fato de serem efetivados em local habitado por uma população étnica e culturalmente diferenciada, mesmo que os contatos com essa população sejam insignificantes para a pesquisa. Por outro lado, trabalhos de levantamento botânico em locais com essas mesmas características, com coleta de informações junto à população nativa a respeito da

nomenclatura das plantas na língua daquele grupo, usos que fazem e significados culturais dessas plantas, também são chamados de etnobotânicos.

Quanto ao termo "etnobotânica", há informações de que foi empregado pela primeira vez em 1895 por Harshberger (Amorozo, 1996:48). A etnobotânica pode ser entendida da mesma forma como Posey define etnobiologia, apenas voltando-se ao domínio vegetal.

Como escreve Martin (1995:xx), *ethno-* é um prefixo popular hoje em dia, devido ao fato de ser uma maneira curta e fácil de se dizer: o modo de outras sociedades olharem o mundo. Quando usado após o nome de uma disciplina acadêmica, tais como botânica ou farmacologia, ele implica que pesquisadores desses campos estão buscando as percepções de sociedades locais dentro desse recorte acadêmico.

I.4 - Objetivos

Alguns objetivos traçados para esta dissertação estão diretamente relacionados aos objetivos do projeto de pesquisa inicial. Outros foram sendo incorporados ao longo do trabalho de pesquisa, análise dos dados e redação final do texto da dissertação, na medida em que passaram a ser considerados importantes através do processo constante de reavaliação, novas leituras e em conseqüência da trajetória que segui ao longo do período.

Os objetivos deste trabalho são realizar um estudo etnobotânico dos Kaingang da AI Xapecó. Esse estudo compreende a etnoclassificação das plantas e as relações da etnoclassificação vegetal com a organização social Kaingang. O estudo do uso das plantas medicinais, além de ser também um dos objetivos, foi um aspecto que se tornou eficiente como meio de se obter dados.

Como objetivos mais específicos dentro da temática da etnobotânica, procurei investigar o(s) princípio(s) que orientam a classificação Kaingang das plantas e os critérios seguidos para isso, registrar a nomenclatura Kaingang das plantas, suas categorias de classificação e analisar possíveis relações entre a categorização das plantas e as categorias **Kamẽ** e **Kanhru**, explicitando significações simbólicas. Para tanto, segui através de um levantamento, identificação (nos sistemas Kaingang e científicos) e catalogação de plantas usadas e/ou reconhecidas como "úteis", principalmente as medicinais.

Como conseqüência do estudo etnobotânico e da constatação das condições sócio-econômicas dos Kaingang da AI Xapecó, busco analisar o conhecimento etnobiológico Kaingang e sua relação com o manejo ambiental. A partir dessa análise, procuro desenvolver algumas idéias que abram perspectivas para o futuro da população Kaingang.

I.5 - Metodologia

Ao tratar da metodologia de pesquisa deste trabalho, coloquemos uma questão anterior: como proceder numa pesquisa etnográfica quanto a objetividade e subjetividade do autor? como tratar objetivamente um objeto essencialmente subjetivo, portanto, questionável até mesmo como objeto? numa investigação como essa, tal reflexão é fundamental, na medida em que envolve fatores objetivos (as plantas, por exemplo) e subjetivos (a população) e a relação entre eles. Portanto, devemos considerar esse ponto relacionado à metodologia.

A primeira visita na AI Xapecó ocorreu no mês de abril de 1994, juntamente com duas outras pesquisadoras (ver nota 3 e 4). A duração dessa visita foi de apenas alguns dias e teve como objetivo principal estabelecer um primeiro contato com as pessoas da AI.

A segunda visita ocorreu no mês seguinte, em maio, durante a realização do ritual do **kiki**[14] daquele ano, principal motivo que nos levou a realização dessa visita, a qual teve duração de três dias. Após essa visita, iniciei a elaboração do projeto de pesquisa, o qual defendi em agosto de 1994.

Em outubro de 1994, iniciei a pesquisa de campo ligada diretamente ao objeto desta dissertação. A primeira viagem desse período, no entanto, realizei para a cidade de Chapecó a fim de resolver questões burocráticas de permanência na AI. De Chapecó, após dois dias de negociações, rumei para a AI, onde permaneci por cinco dias. Voltei a Florianópolis para agilizar a próxima etapa.

Em resumo, foram realizadas oito viagens para a AI Xapecó entre outubro de 1994 e final de abril de 1995, com uma média de quinze dias de permanência na AI a cada viagem.

Na AI, fiquei alojado num pequeno quartinho da enfermaria localizada na aldeia Jacu (Sede), próximo ao Posto Indígena, da Escola, igrejas, casa do cacique e outras casas que constituem essa aldeia, a maior da AI.

Durante a pesquisa, procurei manter contato e acompanhar as atividades de muitas pessoas. Entre elas, pessoas em geral, lideranças, atendentes de enfermagem, especialistas em cura (curandeiras, **kujà**). Realizei muitas visitas às casas das pessoas, especialmente aquelas mais estratégicas para a pesquisa. Quanto aos especialistas em cura que tiveram participação no meu trabalho, foram três **kujà**, pelo menos cinco especialistas mulheres

[14]Ritual Kaingang realizado por volta dos meses de abril, maio, junho e que é o momento de maior expressão da tradição cultural desse grupo. Tivemos oportunidade de presenciar e registrar, juntamente com outros pesquisadores, o **kiki** de 1994. Em 1995 e 1996, basicamente a mesma equipe de pesquisadores acompanhou e registrou o ritual, embora desta vez eu não tenha acompanhado com presença. Destes trabalhos, foi produzido um vídeo, numa primeira versão, e há projetos de produção de outras versões em vídeo. Fazem parte da equipe mencionada Robert Crépeau, Rogério Reus Gonçalves da Rosa, Ledson Kurtz de Almeida, Eliana Diehl, Maria Conceição de Oliveira e Moacir Haverroth. Sobre o ritual do **kiki**, ver Veiga (1994:162-176).

consideradas curandeiras e remedieiras, mais algumas outras pessoas que "entendem" de remédio, mas que não são categorizadas como especialistas[15].

O acompanhamento das atividades das pessoas envolvidas consistiu de caminhadas para os locais das atividades, participação nas atividades, gravação de diálogos, cantos, rezas, trabalhos de cura e fotografias. Durante os contatos realizados, seja em visitas as casas, seja acompanhando as atividades cotidianas, as informações ou dados obtidos eram anotados imediatamente num "caderno de dados". Ao final de cada dia, ou nos intervalos entre uma saída e outra, todas as informações eram registradas em "diário de campo". Nesse diário, estão anotadas todas as atividades realizadas durante a pesquisa, incluindo pequenos detalhes do cotidiano, impressões do momento, estado emocional, etc., constando dia, hora e local do acontecido.

Acompanhei e participei também de outros momentos do cotidiano, ou não, da AI. Por exemplo, festas religiosas ou não religiosas e passeios com características de lazer.

As pessoas mais importantes no fornecimento de informações, bem como no auxílio de coleta, eram mais idosas, em geral acima de 50 anos. Entretanto, as curandeiras são, na maioria, mulheres de "meia idade", entre 30 e 50 anos aproximadamente e com uma história de vida com episódios marcantes.

Quanto aos dados relativos às plantas, além das anotações no "caderno de dados" e no "diário de campo", foram realizadas coletas e preparação de excicatas. A coleta de plantas era realizada quando acompanhando alguém numa caminhada (na roça, no mato ou de uma aldeia a outra) ou em saídas isoladas pela Área. No primeiro caso, coletava as plantas indicadas ou procuradas pela pessoa que acompanhava. No segundo caso, eu coletava certas plantas cujas características eram peculiares ou que eu presumia serem algumas das citadas em diálogos com as pessoas.

Outra forma de obter amostras de plantas era pedindo para as curandeiras com quem eu trabalhava para que as trouxessem quando fossem buscar para usarem em suas atividades de cura. Entretanto, essa forma nem sempre dava resultados significantes do ponto de vista botânico, por motivos diversos (tempo decorrido entre a coleta e a entrega do material; qualidade do material para fins de identificação; ausência de flores ou outras partes importantes para identificação, etc), embora alguns problemas eram comuns em qualquer situação de coleta (por exemplo, ausência de flores na época da coleta). Além disso, praticamente todas as coletas de amostras de plantas dependiam do auxílio de uma pessoa Kaingang ou, especificamente, da pessoa que citava uma determinada espécie, pois, caso

[15]Sobre os especialistas em cura da AI Xapecó e a categorização que adotei, ver SEGUNDO CAPÍTULO.

contrário, a espécie coletada poderia não corresponder exatamente àquela citada. Esses fatores limitaram uma coleta mais integral das plantas citadas durante a pesquisa.

A identificação científica parcial das espécies coletadas foi realizada com o auxílio da professora Ana Maria Zanin, do Horto Botânico da UFSC. As espécies sem amostra coletada foram identificadas parcialmente e de maneira aproximada com auxílio de bibliografia.

A cada intervalo entre uma viagem e outra, os dados eram organizados avaliados. Esse procedimento permitia planejar melhor a viagem seguinte e estabelecer as questões mais relevantes a serem buscadas, de acordo com os objetivos propostos.

PRIMEIRO CAPÍTULO

II - Sobre o tema específico da pesquisa: contextualizando o assunto

Já no final do século passado, um pesquisador brasileiro de grande renome tratou do conhecimento indígena sobre os vegetais. Considerado um dos maiores naturalistas brasileiros, BARBOSA RODRIGUES (1842-1909) concentrou suas atividades científicas na botânica, mas também se dedicou a outras áreas de estudo, como a etnologia e mitologia indígena. Viajando pelo interior do Brasil, fez uma vasta pesquisa de campo junto às populações nativas, de onde resultaram trabalhos sobre a língua e a botânica indígenas.

Sempre valorizando o conhecimento indígena e comparando suas qualidades as científicas, registrou uma ampla nomenclatura botânica, suas divisões e agrupamentos e apontando os critérios seguidos pelos indígenas para este fim.

BARBOSA RODRIGUES (1905) apresentou no "3º Congresso Scientifico Latino Americano" um trabalho fruto de sua observação entre os indígenas da família lingüística Tupi-Guarani e os Tapuios do Vale do Amazonas, Paraguai e Mato Grosso. Neste, defendeu o trabalho de campo e criticou os trabalhos de gabinete. Faz um resumo histórico dos registros mais antigos sobre as plantas (helênicos, egípcios, romanos, bíblia). Segundo ele (:05), os primeiros botânicos a registrarem alguma coisa da botânica indígena foram Andre Thevet, Guilherme de Pison e Martius, os quais se aproveitaram da nomenclatura indígena, mas não estudaram a glossologia e a taxonomia. Martius e outros citam apenas a etimologia de alguns termos já corruptos e muito mal interpretados.

A língua de que BARBOSA RODRIGUES trata é a que ele chama "***abanheenga*** *ou* ***nheengatu****, conhecida por Tupy ou Karany*" e que se estendia de norte a sul do Brasil e servia de elo entre todas as tribos e entre estas e os brancos.[16] Concentrou parte do texto comentando as distorções, corrupções e erros de escrita e pronúncia dos termos indígenas

[16]Segundo RODRIGUES (1986), "a língua indígena mais tradicionalmente conhecida dos brasileiros - conquanto esse conhecimento se limite em regra só a um de seus nomes, Tupi - é justamente o Tupinambá. Esta foi a língua predominante nos contatos entre portugueses e índios nos séculos XVI e XVII e tornou-se a língua da expansão bandeirante no sul e da ocupação da Amazônia do Norte" (:21). "Já a língua geral Amazônica, também conhecida, a partir do terceiro quartel do século XIX, pelo nome de Nheengatú (ie'éngatú 'língua boa') além de continuar sendo falada até hoje, é conhecida por muitos documentos..."(:103). "A língua geral Amazônica de hoje (Nheengatú) difere não só da língua Tupinambá, mas também da língua Geral Amazônica do século XVIII. As diferenças em relação a esta última se devem não apenas a mudanças ocorridas com o passar do tempo (cerca de 250 anos), mas também ao fato de que certamente se constituíram diversos dialetos da Língua Geral Amazônica..." (:103).

pelos viajantes, missionários e pesquisadores. Critica os vícios de pronúncia e escrita da linguagem por parte de estrangeiros, levando a distorções da língua original. Pois para achar a etimologia própria dos termos, é necessário conhecer o verdadeiro som do alfabeto, a inflexão da voz e o objeto a que ela se refere (:24). Faz um quadro comparativo mostrando a queda do *u* para *b* e *g* numa relação de 23 palavras e suas variações na escrita segundo 15 estudiosos entre alemães, franceses, castelhanos, espanhóis, portugueses e brasileiros, desde o século XVI até o século XIX.

BARBOSA RODRIGUES (1905:09), ao tratar da classificação botânica dos indígenas, considera que os

> selvagens, pelo fructo de suas observações, seguiam e seguem um methodo synthetico na classificação das plantas. Designam as espécies por nomes tirados dos caracteres das folhas, das flores, dos fructos, ou de propriedades como o cheiro, o sabor, a dureza, a duração, a cor, o emprego, etc., etc.

Reúnem em gêneros, cujo nome é o da planta mais típica. Formam seções ou famílias. Dessa divisão formam grupos que dividem em **ybá** (madeiras de lei), **ibirá** ou **muyrá** (paus), **kaa** (ervas) e **icipós** ou **cipós** (trepadeiras).

BARBOSA RODRIGUES (1905:43 e ss) se refere aos termos de emprego coletivo e individuais que compõem a glossologia vegetal. Quanto aos adjetivos empregados para as suas espécies, apresenta uma listagem de termos adjetivos na língua indígena, comparando ao grego e latim, a fim de demonstrar a suavidade da língua e o seu bom emprego. Segue de acordo com o critério: pela forma (10 termos), pela cor (10), consistência e contextura (13), gosto (5), tamanho (3), direção (3), cheiro (4) e propriedade (2).

Para exprimir um coletivo de plantas, empregam o sufixo **tyua**, **tyba**, adulterado em **tiba**, **tuba** e **teua**, pelo que, ocupando-se de vegetais, adicionam ao gênero principal da planta, correspondendo ao al no português (:46). Apresenta também 27 termos associados aos elementos e produtos de uma planta, como, por exemplo, raiz (**çapó**), tronco (**upi**), folha (**ob**), flor (**iboty**), galho (**takang**), fruto (**uá**, **iuá**, **ybá**), semente (**ayin**), espinho (**yu**), etc. (47-8).

Quanto ao emprego das plantas, cita-se o uso de florestas virgens (**kaá eté**), das matas (**kaa**), dos campos (**nhum**) e das matas de nova aparição (**kaapoer**), para roças (**kó**) e plantações (**korupaua**) (:48).

Kaá, **uá**, **yuá** ou **ybá** e **myra** servem de gêneros *incertae sedis*, em que há dúvida no grupo a que se ligam, já que em todos os grupos formados pelos índios acham-se tais gêneros, assim como a posposição **rana** (semelhante a *oides, affinis* ou *similis* dos botânicos) (:49). Assim segue com uma série de exemplos de plantas cujo caráter é tirado do fruto (**ybá**, **yuá** ou **uá**), do grupo caracterizado por madeira, pau (**ybirá**, **mbyrá**, **myra** ou **muirá**), por árvore de tronco ereto (**yua**, **yba**, **uba**), do grupo **kaá** (erva, folha, planta) e do grupo dos **ycipó** ou **cipó**

(trepadeiras, lianas). Exemplos: **Uáuaçu** (fruta grande); **Myrá kuatiar** (pau manchado) = *Centrolobium paraense* Tul.; **Ukuyba** (árvore de sebo) = *Myristica surinamensis* Roll.; **Kaá peua** (folha chata) = *Cissampelos pereira* Vell.; **Cypó taia** (cipó que queima) = *Capparis urens* Barb. Rodr.; **Tarumá rana** = *Vitex* sp. var.; respectivamente, só para uma noção (:50-5).

BARBOSA RODRIGUES (1905:55 e ss) apresenta também exemplos de gêneros reunidos em grupos, correspondentes aos científicos. Nesta relação constam o nome do grupo botânico indígena (36 grupos), da família científica, os gêneros e as espécies que encerram (indígenas e o correspondente científico) e as respectivas traduções dos nomes indígenas. Segue aqui um exemplo:

Grupo **Aratiku** = Anonaceae

(**Ara**, arara, **tiku**, massa, comida de arara)

Gênero **Aratiku ponhé** (rasteiro) = *Anona marcgravii* Mart.

Gênero **Aratiku pauá** (de rio) = *Anona palustris* L.

... outros...

Como se pode perceber, o nome do grupo é o nome do gênero principal do grupo de plantas que ele reúne. Pode haver só um gênero no grupo ou mais de um. O que BARBOSA RODRIGUES faz é um verdadeiro registro da nomenclatura e das categorias de classificação dos indígenas, cuja língua ele chama de **Abanheenga**, que, possivelmente, equivale a Tupi-Guarani.

Na última parte do trabalho, BARBOSA RODRIGUES (1905:69) inicia colocando o seguinte:

> Não sendo meu fim dar a nomenclatura indígena da flora brasileira, e apenas mostrar quanto o indio é observador, perspicaz e intelligente e quanto a sua classificação botanica está, mais ou menos, de accordo com a taxonomia e a glossologia scientificas, segundo as regras de Linneo, não apresentei sinão exemplos que comprovem minhas asserções. Estes exemplos poder-se-iam alongar, mas para que? Os que apresento são mais que sufficientes.

Segue com mais comparações com o sistema científico e com a nomenclatura popular ou vulgar da população e a discussão das etimologias de ambas, dando ênfase à etimologia própria dos termos indígenas, sua precisão, eufonia e harmonia. Questiona a expressividade e significados etimológicos dos nomes vulgares das plantas, principalmente devido a serem empregados a diferentes plantas um mesmo nome.

O autor ainda faz passagem pelas plantas medicinais dos indígenas: "*No exame e na discriminação das plantas (...) formam ainda um grande grupo, que é o das **Acykaá**, plantas medicinais, para doentes, para os que sentem alguma dor (**Acy**)*" (B.R.,1905:78). Portanto, um agrupamento paralelo aos agrupamentos da classificação em "famílias" e "gêneros" citados anteriormente ocorre baseado na utilização dos vegetais para fins terapêuticos.

Outro trabalho etnobotânico no Brasil, já trazendo esta denominação ("etno-botânico"), refere-se a um grupo indígena mais específico e mais delimitado regionalmente. HARTMANN (1968) traz "materiais para um ensaio etno-botânico", onde trata da nomenclatura botânica dos Borôro, pertencentes à família lingüística Borôro do tronco Macro-Jê. Levanta a importância de, juntamente com o material botânico indígena levantado, realizar a identificação científica do material.

O trabalho de HARTMANN (1968) divide-se em três partes principais. Primeiramente procura estabelecer se o Borôro tem alguma concepção de gênero e, adiantando-se, a autora constata que através dos critérios de distinção de espécies vegetais pode-se constatar a existência de um conceito de gênero. HARTMANN (1968:15 e ss) apresenta uma lista de nomes Borôro para plantas e suas respectivas traduções ou significados em português, os quais estão ordenados segundo o critério utilizado para a distinção de espécies do mesmo gênero entre os Borôro. São sete critérios envolvidos, segundo HARTMANN: a) habitat diferencial (6 exemplos); b) características do tronco (3); c) tamanho diferencial das espécies (2); d) características arbórea ou arbustiva (5); e) cor de flores ou frutos (6); f) semelhança em geral indicada pelo sufixo **reu** (2); e g) tamanho diferencial das folhas (3 exemplos).

São listados ainda 12 expressões relativas a designações botânicas Borôro relacionadas à distinção de espécie segundo o termo **mána** (e na forma da terceira pessoa **umána**), geralmente empregado na nomenclatura de parentesco. HARTMANN (1968:20-2) discute sobre tal expressão e seus possíveis significados e relações com o seu uso no parentesco. Ao que tudo indica, o termo **mána** realmente indica uma variação daquele vegetal que o nome principal designa e que tal variação se faz através do tamanho da planta ou das folhas. Como o verbete refere-se a vários graus de parentesco ou apenas a parente, dessa forma, por exemplo, **rumága umána** (*Peltogyne confertifolia* Benth) seria parente do **rumága í** (*Himenea stigonocarpa* var. *pubescens*).

A segunda parte do trabalho de HARTMANN (1968:25-34) refere-se às palavras e radicais empregados pelos Borôro na sua nomenclatura botânica. HARTMANN verifica, por meios indiretos, que há categorias mutuamente exclusivas, com um vocabulário especial para designação de palmeiras (**íto**) e suas partes componentes e outro para as demais plantas, subdivididas segundo o hábito. Assim, **í** para árvores, **ípo** para árvores do cerrado, **íka** e **iwára** para formas arbustivas, **ikurédu** para cipós e **íwo** para canas e taquaras.

Uma série de exemplos de nomes Borôro para plantas ou objetos a elas relacionados é apresentada (:25-30), ordenados no que ela chama de as duas grandes categorias (**íto** e plantas em geral menos **íto**). Para plantas em geral, menos palmeiras, os exemplos subdividem-se de

acordo com as partes das plantas: a) em relação ao caule (3 exemplos); b) raiz (3); c) folha (8); d) fruto (15); e) flor (5); e f) vários (17). Quanto as palavras e radicais empregados exclusivamente para palmeiras, segue da mesma forma: a) em relação ao estipe (4 exemplos); b) raiz (2); c) folha (14); d) fruto (9); e e) vários (5).

Para "remédio" usa-se o termo **erúbo**, segundo HARTMANN (1968:30-1), o qual é empregado como parte da nomenclatura para plantas usadas na medicina profilática e curativa. De acordo com o uso da expressão **erúbo** e suas variantes, HARTMANN (:31) constata

> que o mundo vegetal dos Borôro se subdivide em plantas que constituem **erúbo**, remédio, e plantas que não apresentam esta qualidade. Frequentemente ocorrem dois nomes para uma só planta: um revelando-lhe as propriedades terapêuticas, e portanto apresentando o têrmo **erúbo** no binômio, e a outra estabelecendo seu nome de fato.

Por exemplo, a palmeira acuri (*Attalea speciosa*), seu nome específico é **ápe** ou **apído**; mas quando usada com o fim de conferir qualidades semelhantes às dos queixadas aos Borôro, chama-se **jugo-dóge eimejéra uiorúbo**.

De acordo com o exposto, evidencia-se na botânica Borôro dois sistemas paralelos de classificação e nomenclatura das plantas. Um sistema é baseado em características físicas dos vegetais, conferindo-lhe uma nomenclatura de acordo com tais caracteres. O outro se baseia nas qualidades terapêuticas que são atribuídas as plantas e da sua utilização para tais fins, o que determina uma nomenclatura especial associada ao caráter de **erúbo** das plantas. Entretanto, HARTMANN (1968:32) observa que:

> Esses dois níveis (...) não são passíveis de distinção. Em muitos casos, uma planta apresenta apenas o nome que suas características morfológicas lhes acarretaram, talvez porque não tenha sucedido impôr-lhe ao índio por qualidades terapêuticas. Em outros - e aqui trata-se de mera hipótese, embora bastante documentada - essas qualidades se confirmaram através do êxito alcançado em contínuas experiências, firmando-se o nome 'terapêutico' e perdendo-se a designação botânica pròpriamente dita.

Ao final desta parte do trabalho, HARTMANN (1968:34) recomenda que:

> O ideal numa pesquisa dêste gênero seria isolar o nome botânico da planta daquele que lhe é conferido graças às suas qualidades medicinais. Ter-se-ia então, realmente, uma idéia bastante mais exata da nomenclatura botânica e das categorias de classificação.

A última parte do trabalho de HARTMANN (1968:37-68) trata das categorias de classificação propriamente ditas. HARTMANN (:37) toma como base para o estabelecimento das categorias de classificação botânica dos Borôro uma série de critérios (vinte e quatro) que

Leon Cadogan[17] utilizou numa tentativa de agrupar as plantas conhecidas pelos Guarani em categorias de classificação, considerando que tais critérios presidiam a denominação botânica Guarani. HARTMANN (1968:38) procura utilizá-la com a mesma finalidade em relação aos Borôro, embora verifique que aqueles critérios não podem ser os mesmos para os Borôro, devido a diferença na flora conhecida por este grupo.

Portanto, HARTMANN (1968:39) segue uma série de quinze critérios que considera apropriados para um levantamento das categorias de classificação Borôro. Para cada critério adaptado ao material Borôro, apresenta-se uma lista de nomes botânicos Borôro com uma respectiva definição em português e, quando possível, a identificação científica da referida espécie.

Tais são os critérios apresentados para os Borôro, os quais definiriam as categorias de classificação, segundo HARTMANN (1968:39), com o número de ítens para cada um:

1. nomes ligados a fauna (102 itens), subdivididos em:

a) nomes em que figuram explícitas as semelhanças de caracteres morfológicos entre plantas e animal;

b) nomes em que tal semelhança é atribuída indiretamente;

c) nomes em que tal semelhança não pode ser traçada, quer direta ou indiretamente;

d) plantas que são alimentos de animais;

e) plantas relacionadas com filhotes de animais;

2. nomes relacionados com características do tronco, caule, etc. (15 ítens);
3. nomes baseados em características das folhas (4);
4. nomes baseados em características do fruto, bulbo, semente, etc. (16);
5. nomes ligados ao sabor, perfume da planta (9);
6. nomes em "**reu**" = semelhante a (14);
7. nomes derivados de qualidades resinosas, gomosas da planta (4);
8. nomes que indicam o emprego da planta (20), terapêuticas e outras;
9. nomes ligados a artefatos da cultura material (11);
10. nomes ligados a plantas cultivadas (4);
11. nomes relacionados com fenômenos meteorológicos, corpos celestes, etc. (4);
12. nomes ligados a crenças, cerimônias, sobrenatural, etc. (12);
13. nomes relacionados a seres humanos (12);
14. nomes indicando o habitat das plantas (7);
15. vários.

[17]CADOGAN, Leon - *Breve contribuición al estudio de la nomenclatura guarani en botânica*. Servicio Técnico Interamericano de Cooperación agrícola, Boletin nº 194. Assunción, 1955.

O que podemos logo comentar é o fato de que tal categorização obedece a um agrupamento baseado numa série de critérios discriminados e estabelecidos muito mais pela própria autora. Não há, nesse caso, uma elucidação das categorias Borôro tal como eles mesmos as pensam, de acordo com critérios próprios dos Borôro. Portanto, não são categorias Borôro de classificação das plantas, mas uma categorização da autora das plantas nomeadas pelos Borôro, embora utilizando critérios de nomenclatura Borôro. Tais critérios, no entanto, definem nomes, mas não categorias Borôro.

HARTMANN (1968:71-2) chega a cinco conclusões fundamentais: 1. que os critérios para designação de classificação das plantas estão intimamente ligados a uma concepção do mundo de povos caçadores; a relação homem-animal encontra-se nítida na nomenclatura. 2. Evidencia-se a existência de um conceito de gênero bastante semelhante ao científico e, possivelmente, de uma categoria de classificação mais ampla e inclusiva expressa na partícula **í**, que designa o reino vegetal. Além disso,

> A existência de conjuntos mutuamente exclusivos de palavras e radicais empregados para a designação de plantas em geral e de palmáceas indica ainda que há uma gradação precisa dentro da escala de classificação do mundo botânico dos Borôro.

3. Superposição de dois processos de designação botânica, um objetivo (baseado na morfologia) e outro subjetivo (baseado nas qualidades terapêuticas da planta). 4. Parece haver mais observância de detalhes com plantas procedentes do cerrado e menos da floresta, de acordo com o habitat tradicional do grupo. 5. Comparadas às categorias Guarani (segundo Cadogan), as categorias de classificação botânica dos Borôro demonstraram sua própria especificidade.

Um detalhe observado por HARTMANN (1968:68) é que boa parte dos designativos referentes a cipós e tubérculos comestíveis e de numerosos nomes de árvores de frutos comestíveis são de etimologia desconhecida. Quanto a etimologia, vimos que BARBOSA RODRIGUES (1905) decifrou praticamente todos os termos da língua indígena por ele analisada (**Abanheenga**, Tupi-Guarani?). Talvez se deva por diferenças na documentação, abrangência geográfica, conhecimento geral das respectivas línguas ou outras razões que poderia se levantar.

Há uma diferença básica entre as categorias de classificação apresentadas por BARBOSA RODRIGUES (1905) para os Tupi-Guarani e as que são apresentadas por HARTMANN (1968) para os Borôro. O primeiro expõe as categorias segundo princípios dos indígenas, portanto, seriam categorias hierárquicas de diferentes níveis de inclusão e abrangência e categorias mutuamente exclusivas agrupadas num mesmo nível hierárquico, conforme os próprios indígenas perceberiam o seu mundo vegetal. HARTMANN (1968)

procura também uma categorização das plantas baseada na nomenclatura própria dos Borôro. Entretanto, o agrupamento estabelecido não parece refletir categorias de acordo com princípios Borôro de ordenação do mundo vegetal, pois o agrupamento das plantas conforme efetuado pela autora não segue um critério baseado na morfologia/fisiologia das plantas, que parece ser o critério básico utilizado pelos Borôro para nomeá-las. Agrupando plantas cujos nomes estejam, por exemplo, relacionados a animais, não estarão sendo agrupadas, em princípio, plantas com proximidades físicas/morfológicas/fisiológicas, pois o que têm em comum, nesse caso, é apenas o fato de seus nomes estarem relacionados a animais.

Na década de cinqüenta, inicia-se uma linha de estudos sobre a organização do conhecimento nas populações não ocidentais, sua visão de mundo e a ordenação cognitiva (como ordenam seus pensamentos a respeito) do ambiente em que vivem.

DIEGUES (1996:78), baseado em Posey (1987), Gomez-Pompa (1971), Balée (1992) e Marques (1991), trata das abordagens antropológicas sobre conceitos de cultura e sua relação com a natureza e comenta o seguinte sobre a etnociência:

> Entre os enfoques que mais têm contribuído para estudar o conhecimento das populações tradicionais está a etnociência que parte da lingüística para estudar o conhecimento das populações humanas sobre os processos naturais, tentando descobrir a lógica subjacente ao conhecimento humano do mundo natural, as taxonomias e classificações totais (Diegues, 1996:78).

Vários trabalhos foram realizados tratando dos conceitos e categorias cognitivas sobre diferentes domínios de conhecimento em diversas populações, enquadrando-se na chamada etnociência. Trataremos aqui apenas daqueles mais relacionados aos sistemas de nomenclatura e classificação de folk (taxonomia de folk, etnotaxonomia, etnoclassificação), especialmente os ligados a etnobiologia (etnobotânica, etnozoologia).

Um dos pioneiros nesse tipo de estudo foi Harold CONKLIN, o qual concentrou mais a atenção sobre aspectos lexicográficos e análise semântica dos sistemas de classificação de folk. De acordo com CONKLIN (1962:120), para o etnógrafo, a estrutura semântica das classificações de folk é de suma importância, pois da sua análise depende a precisão de muitas afirmações cruciais sobre a cultura em questão. Com relação ao tratamento lexicográfico de classificação de folk, aponta quatro pontos principais de interesse: 1. a identificação de segmentos sintáticos relevantes; 2. a identificação de unidades semânticas fundamentais em contextos específicos; 3. a delimitação de conjuntos significantes de unidades semânticas em domínios particulares; e 4. a tradução (e marcação) destas unidades a fim de que importantes relações semânticas não sejam obscurecidas.

Na discussão de diferentes segmentos de sistemas de classificação do ambiente natural e social, o termo neutro "segregate" serve como uma marca para algum agrupamento de objetos terminologicamente distintos, ou seja, convencionalmente nomeados (CONKLIN, 1962:120). Este termo que o autor chama de "segregate" refere-se aos *taxa* e, nesse caso, podemos entender como sendo qualquer taxon, independente do seu grau de inclusão ou abrangência.

CONKLIN (1957, *apud* 1962:121) afirma que a forma e a estrutura combinatória das formas lingüísticas que designam os "folk segregate" (taxa) são irrelevantes, num sentido estrito, para a análise do próprio sistema de classificação. A esse respeito, o autor (1962:121) comenta que os rótulos ("labels") e as categorias podem mudar independentemente e, por isso, podem ser analisados separadamente. Por outro lado, um conhecimento da estrutura lingüística envolvida é essencial para entender os princípios de nomenclatura de folk e, trabalhando completamente esta estrutura, indícios para isolamento dos rótulos ou marcas (denominações) dos "folk segregates" e para extrair informações sobre tais "segregates" podem ser encontrados.

Nesse sentido, não importa como os nomes das categorias e as próprias categorias se combinem para se analisar o sistema de classificação, mas analisando-se a estrutura lingüística desses nomes e o seu sentido (significado) pode-se entender os princípios envolvidos na nomenclatura, isolar os nomes das categorias taxonômicas e ainda obterem-se informações sobre elas.

CONKLIN (1962:122) distingue dois tipos de unidades lexêmicas pelo critério semântico explícito no estudo de rótulos de "segregates" em classificação de folk: lexemas unitários (ex: carvalho) e lexemas compostos (ex.: carvalho-branco). Os lexemas unitários podem ser simples, não segmentáveis (ex.: carvalho) ou complexos, segmentáveis (ex.: veneno de carvalho).

Quanto as categorias de folk dentro de um mesmo domínio, CONKLIN (1962) afirma que podem estar relacionadas de dois modos fundamentalmente diferentes. Por inclusão, que implica níveis de contraste separados, e por exclusão, que, nesse caso, se aplica apenas dentro de conjuntos contrastivos do mesmo nível. Pode também haver interseções subcategóricas ou componenciais (:127). Em outras palavras, podemos dizer que um nível mais específico é incluído num nível mais genérico ou superordenado e que as diferentes categorias de um mesmo nível se excluem ou os objetos que pertencem a uma dessas categorias são excluídas de uma outra.

Assim, CONKLIN (1962) entra na discussão da estrutura hierárquica do sistema. A esse respeito, coloca que haverá uma hierarquia léxica onde a articulação entre níveis

sucessivos, cada qual consistindo de um conjunto de unidades léxicas contrastivas (contraste por exclusão), é ordenada verticalmente por inclusão de modo que cada categoria monolexêmica de um nível é totalmente incluída em apenas uma categoria do nível imediatamente mais alto. Os dois eixos de uma estrutura envolvem a diferenciação horizontal de categorias contrastivas, mas coordenadas, e o aumento vertical de generalização ou especificidade, resultante da ascendência para níveis superordenados (incluindo) ou descendência para subordinados (incluídos) respectivamente (:128).

CONKLIN (1962:128) define taxonomia de folk ("folk taxonomy") como um sistema de "segregates" de folk monolexicamente marcados/nomeados e relacionados por inclusão hierárquica. "Segregates" incluídos nesse tipo de classificação são conhecidos como taxa de folk, conforme já observamos anteriormente. O autor cita alguns requisitos adicionais dos sistemas taxonômicos "modelos" ou "regulares": 1. ao nível mais elevado, há apenas um taxon máximo (mais amplo, único) que inclui todos os outros taxa do sistema; 2. o número de níveis é finito e uniforme em todo o sistema; 3. cada taxon pertence apenas a um nível; 4. não há sobreposição de taxa do mesmo nível, são sempre mutuamente exclusivos.

Na análise de taxonomia de folk, CONKLIN (1954, *apud* 1962:129) considera como um problema lexicograficamente importante a existência de hierarquias múltiplas e interligadas. "Segregates" de folk podem pertencer a várias estruturas hierárquicas distintas, ao contrário do que acontece com os taxa científicos. Dessa maneira, o mesmo "segregate" pode ser classificado como categoria terminal numa taxonomia baseada na forma e aparência e também como terminal ou não-terminal numa outra taxonomia baseada em tratamento cultural. Por exemplo, tipos de "segregates" florais morfologicamente distintos *versus* categorias de plantas funcionais, como alimentos cultivados, medicinais, ornamentais, etc.

Está claro neste ponto que o autor considera a existência de mais de um até vários sistemas taxonômicos hierárquicos possíveis numa sociedade, ambos relacionados a um mesmo domínio. Nesse caso, tomando-se como exemplo os vegetais, podem-se identificar independentemente várias taxonomias, cada uma baseada em critérios particulares. Assim, podemos perceber uma taxonomia hierárquica com base em aspectos físicos das plantas, outra baseada em qualidades terapêuticas atribuídas as plantas e ainda outras conforme o caso estudado. Dessa forma, as mesmas plantas podem receber nomes diferentes de acordo com a taxonomia considerada.

Com relação a este ponto, percebemos claramente uma convergência nas informações e conclusões entre os três autores até aqui abordados. Conforme observações feitas acima, BARBOSA RODRIGUES (1905:78) menciona o agrupamento das plantas entre os Tupi-Guarani na categoria **acykaá** (plantas medicinais) e HARTMANN (1968:31) cita a existência

da categoria **erúbo** (remédio) como um processo de designação botânica subjetivo, comparado ao processo objetivo. Da mesma forma, CONKLIN (1962:129) refere-se às hierarquias múltiplas, onde claramente podemos considerar o caso das plantas medicinais como sendo um exemplo de taxonomia hierárquica culturalmente determinada aparte de outras taxonomias.

METZGER e WILLIAMS (1966) apresentam alguns resultados de pesquisa realizada no México entre índios Maya do município de Tenejapa, região de altitude elevada de Chiapas. O texto trata de resultados de um estágio na tentativa de desenvolver algumas técnicas específicas de investigação e descrição etnográfica. Discute as técnicas e, por meio de um exemplo de seu uso, mostra a maneira em que ele revela dimensões relevantes em termos dos quais "*firewood* " (madeira para queimar, lenha, combustível) é identificado e avaliado de diferentes maneiras pelas pessoas que fazem uso dessa categoria associada aos vegetais. Como colocam os autores, os dados básicos de uma etnografia representam, ou deveriam representar, respostas nativas para alguns conjuntos de condições. As técnicas de investigação ilustradas são dirigidas para a formulação dessas condições na forma de contextos lingüísticos que obtenham respostas estáveis e são, deste modo, mais eficientemente replicáveis com um mínimo de ambigüidade (:389). Trata, portanto, da maneira de formular e realizar as perguntas para os informantes a fim de possibilitar e facilitar respostas mais legítimas e, a partir das quais, uma segunda e seguintes perguntas sejam formuladas sempre relacionadas com a imediatamente anterior.

M&W (1966) usam a unidade lingüística que eles chamam de "*frames*" (estruturas), que servem como condições que governam respostas através de alguns segmentos da população sob estudo. "*Frame*" e resposta associada constituem uma unidade descritiva, em algum nível, a qual depende de diferenças classificatórias significantes para os informantes, mais do que para os investigadores (:389). O trabalho dirige-se a formulação de "*frames*" que produzam listas de ítens que sejam mutuamente exclusivos em algum ambiente (o qual é definido pela ocorrência de tal "*frames*"). Deste modo, a lista constitui um conjunto de contraste com relação a definição de ambiente. A organização desses conjuntos ostenta uma relação significante para a organização do 'conhecimento' dos informantes (:390).

Quanto a formulação de "*frames*", são realizadas no campo através de observações, perguntas, listando e fazendo registros do que as pessoas dizem sobre algum foco potencial. Ressaltam a importância do uso de informantes bilíngües. A escolha do foco é arbitrária, pois é a própria noção do investigador sobre a categoria em questão ("*firewood*", no exemplo usado por M&W (1966)) que geralmente se apresenta no início da investigação. A noção do pesquisador, no entanto, nem sempre corresponde inteiramente a categoria nativa equivalente

ou próxima. De início, faz-se uma questão aberta para verificar a existência de uma categoria unitária similar em Tzeltal (no caso, a língua da população pesquisada pelos autores), por exemplo, o equivalente a "O que é aquilo?" ("*what's that ?*") ou, subseqüentemente, "Que tipo de _____ é este ?" ("*What kind of a _____ is it?*"), sempre procurando conduzir o informante para formular questões que sejam adequadas como "*frames*". Um teste de adequação de "*frames*" potencial é a da estabilidade das respostas. A última forma das estruturas ("*frames*") será da ordem de "Quais são os nomes dos tipos de _____?" ("*What are the names of the kinds of _____?*") (M&W, 1966:390-1).

Em suma, M&W (1966) tratam mais da metodologia da pesquisa de campo do que de aspectos teóricos. Os dados apresentados com relação a "*firewood* " (*si?* como equivalente aproximada em Tzeltal) servem mais como exemplo dos procedimentos metodológicos apresentados e obtenção de resultados a partir de seu uso em trabalho de pesquisa desse tipo.

Os trabalhos de BERLIN, BREEDLOVE e RAVEN talvez sejam os mais conhecidos e de maior destaque no campo da etnociência, especialmente os que tratam dos sistemas taxonômicos de folk.

BERLIN, BREEDLOVE e RAVEN (1966) discutem a correspondência entre sistemas taxonômicos de folk nativos e o sistema científico baseado em Linné. Levantam o fato de que as deficiências dos trabalhos de pesquisa tendem a obscurecer a relação entre classificação biológica e de folk. Além disso, dificultam a solução de questões de grande interesse, como a correspondência entre diferenciação léxica e significância cultural num domínio semântico bem definido. Esta é uma das questões que eles procuram esclarecer.

A população pesquisada por B,B&R (1966) foi também no município de Tenejapa (900-3.000 m/altitude), Chiapas, no México, entre falantes da língua Tzeltal. Coletaram aproximadamente 10.000 amostras botânicas com vários informantes num período de dezoito meses. Numa amostra de mais de 1.100 nomes de plantas Tzeltal, ao menos 1.000 são espécies Tzeltal. Definem uma espécie Tzeltal como um taxon que não inclui nenhum outro taxa, o que podemos também considerar um taxon terminal. Tomam 20% da amostra (200 nomes específicos Tzeltal) em ordem alfabética, acreditando que tal procedimento não influencie de maneira significativa os resultados.

Ao examinar a correspondência entre a taxonomia Tzeltal e a classificação botânica científica, B,B&R (1966) dividiram as espécies Tzeltal em três categorias: 1. subdiferenciadas, espécies Tzeltal que incluem duas ou mais espécies botânicas; 2. correspondência uma para uma; e 3. superdiferenciadas, quando muitas espécies Tzeltal correspondem a uma espécie botânica. Para os 200 nomes Tzeltal analisados, 82 se mostraram subdiferenciados, 62

entraram na segunda categoria e 50 superdiferenciadas, demonstrando claramente que as espécies Tzeltal não correspondem de maneira previsível com espécies botânicas.

Na busca das razões para este tratamento léxico diferenciado para as várias espécies, B,B&R (1966) separaram as 200 espécies Tzeltal em termos de baixa, moderada e alta significância cultural, associadas, respectivamente, a plantas de pouca ou nenhuma utilidade para os Tzeltal; plantas utilizadas para alimentação, combustível (lenha) ou outra finalidade mas não cultivadas; e plantas intensivamente cultivadas (para alimentação e/ou exploração econômica). Os resultados encontram-se na tabela abaixo.

Relação entre significância cultural e diferenciação (em termos de categorias botânicas) dos nomes de plantas específicos Tzeltal:

subdiferenciação	correspondência uma-para-uma	superdiferenciação
baixa significância cultural		
49	10 (2)	5
moderada significância cultural		
31 (1)	31 (14)	5
alta significância cultural		
2	27 (24)	40

Tabela baseada em BERLIN, BREEDLOVE e RAVEN (1966:274). Os números entre parênteses indicam o número de plantas que foram, presumivelmente, introduzidas em Tenejapa após a conquista Espanhola.

A conclusão a que os autores chegam e conforme fica muito claro na tabela 1 é de que há uma forte correlação positiva entre significância cultural e grau de diferenciação léxica (B,B&R,1966:273). Não é difícil compreender que aquelas plantas mais utilizadas, manuseadas, cultivadas e, portanto, mais observadas diretamente pelas pessoas recebam um tratamento léxico mais especializado, o que acarreta num grau de especificidade maior na sua nomenclatura.

Quanto a composição dos nomes específicos Tzeltal, consiste de um atributivo mais um nome principal. O lexema atributivo refere-se a alguma qualidade de ocorrência ou dominância (ex: "verdadeiro"), cor ou forma da planta. O lexema principal também funciona como taxon superordenado (incluindo) em relação ao nível taxonômico que reúne os nomes específicos (:274). Poderíamos comparar o lexema principal do nome de espécies Tzeltal como mais ou menos equivalente a denominação de gênero no sistema científico. Neste sentido, é comparável também aos "gêneros" que BARBOSA RODRIGUES (1905) identifica na nomenclatura botânica "**Abanheenga**".

Outro detalhe interessante observado pelos autores foi que uma alta proporção (40 entre 68) das plantas em que houve correspondência uma-para-uma foram introduzidas no local após a conquista espanhola, sendo que 24 das 27 de alta significância cultural e correspondência uma-para-uma pertencem a este grupo. As 40 espécies vieram como parte da cultura espanhola e a maioria de seus nomes Tzeltal são derivados do espanhol. Os autores discutem a questão

colocando que certamente essa relação uma-para-uma nos nomes dessas plantas existe em virtude de elas terem sido introduzidas já nomeadas. Tais plantas são usadas atualmente com os mesmos propósitos para os quais foram originalmente introduzidas e, em muitos casos, retêm os mesmos nomes (:274). Dessa forma, somos levados a estabelecer uma relação entre a nomenclatura botânica espanhola e a científica. Pois de acordo com o que colocam os autores, aquela corresponderia em maior grau com a científica, já que usam o argumento de terem sido introduzidas já nomeadas e manterem os nomes em sua maioria para explicar a maior ocorrência de relação uma-para-uma entre tais plantas. O motivo dessa maior correspondência talvez seja a maior proximidade geográfica e cultural da região Espanhola com o centro geográfico e cultural em que surgiu o sistema científico.

Como uma conclusão, B,B&R (1966) reconhecem que embora espécies botânicas possam ser reconhecidas em sistemas de classificação de folk, isto não é, necessariamente, refletido lingüisticamente numa relação uma-para-uma (na amostra Tzeltal analisada, apenas 14% o é). Pois uma categoria nativa pode corresponder a várias espécies, gêneros ou famílias, ou a porções desses taxa, ou uma espécie pode corresponder a várias categorias nativas. Levantam, então, uma questão sobre a base para a correspondência ou não entre os níveis mais baixos (subordinados) dos sistemas taxonômicos de folk nativos e espécies biológicas. A explicação dos mesmos autores é de que muitos grupos de organismos ocorrem na natureza em agrupamentos bem definidos, muitas vezes separados por descontinuidades claramente reconhecíveis no padrão de variação. Quando espécies de plantas ocorrem no mesmo local, elas são usualmente de fácil separação, mas quando isso não ocorre, a atribuição para a categoria "espécie" muitas vezes torna-se mais arbitrária (:274).

Num outro artigo, BERLIN, BREEDLOVE e RAVEN (1968) tratam de categorias etnobotânicas que não são nomeadas ou rotuladas (*covert categories*, cotegorias ocultas), mas fazem parte da estrutura de taxonomias de folk e, portanto, têm importância para o seu melhor entendimento. De acordo com estes autores (op.cit.: 290), muitos trabalhos em etnociência tratam da natureza das taxonomias de folk e, muitas vezes, estabeleceram uma definição que requer que todos os *taxa* sejam monolexicamente nomeados. Baseados na pesquisa da etnobotânica Tzeltal, afirmam terem descoberto muitas categorias culturalmente reveladas e significativas, relacionadas por inclusão, que não são convencionalmente nomeadas monolexicamente. Muitas dessas categorias não recebem designações lingüísticas de nenhum tipo. Os autores consideram não ser apropriado tratar tais categorias de forma separada das entidades taxonômicas nomeadas do sistema. Dessa forma, eles procuram apresentar evidências de que, pelo reconhecimento de *taxa* não nomeados, é possível obter-se um

entendimento da estrutura de um domínio semântico particular que seria obscurecido se focalizado somente sobre unidades lexicamente nomeadas. Para isso, tomam alguns exemplos da taxonomia de folk Tzeltal.

Na demonstração dos exemplos, B,B&R (1968:291-2) evidenciam a existência de categorias de nível médio não nomeadas na estrutura taxonômica do mundo vegetal Tzeltal. Desse modo, caso tais agrupamentos médios sejam ignorados, consideram difícil, se não impossível, desenvolver uma ordenação horizontal racional dos taxa de plantas individuais dentro de cada um dos conjuntos de contraste com muitos membros. Sendo possível mostrar a existência de tais categorias, pode-se esperar que subconjuntos menores de termos, dentro de um conjunto de contraste nomeado, sejam conceitualmente agrupados juntos. Dessa forma, os autores consideram que estes subconjuntos não nomeados teriam um grande conteúdo de informação com considerável relevância psicológica.

Para B,B&R (1968:297) parece claro que categorias de nível médio (tais como o conceito de gênero e outras) em hierarquias taxonômicas têm se desenvolvido sinteticamente pelo agrupamento de *tipos* de plantas e animais. Mais especificamente, a nomeação de categorias inicialmente não nomeadas apareceria como sendo um dos principais caminhos para a verbalização de hierarquias cada vez mais complexas. Quanto a esse ponto, referem-se ao desenvolvimento e racionalização da taxonomia formal Linneana, onde gênero, família, ordem e muitas outras categorias de nível médio têm sido definidas e nomeadas como um meio para pensar e refletir o aumento da soma de informações sobre os organismos que estão sendo classificados. Assim, é extremamente instrutivo examinar a estrutura de uma taxonomia de folk em que categorias de nível médio estão presentes numa forma incipiente e não nomeada. Segundo os autores, isto nos ajudaria a obter um melhor entendimento sobre o desenvolvimento e estrutura de nossa própria taxonomia de "propósito-geral" ("*general-purpose*" taxonomy)[18].

BERLIN, BREEDLOVE e RAVEN (1971) fazem um breve resumo histórico do desenvolvimento da taxonomia e levantam alguns problemas, limitações e expectativas da taxonomia moderna.

Uma preocupação é o fato de existirem no mundo em torno de dez milhões de espécies de organismos, das quais foram descritas de alguma forma , em mais de duzentos anos, apenas

[18] Um sistema de classificação é chamado de *geral* ("natural" num sentido lógico) ou de "propósito-geral" quando seus membros possuem muitos atributos em comum. O conteúdo de informação do grupo e, por implicação, de seu esquema classificatório, é grande. Uma classificação geral, no entanto, nunca pode ser perfeita para todos os propósitos. Segundo estes autores, a taxonomia científica baseada em Linné estaria conscientemente cada vez mais geral pela sua contínua revisão, enquanto as taxonomias de folk tornam-se cada vez mais especiais - por isso específicas - talvez inconscientemente. (BERLIN, BREEDLOVE e RAVEN, 1966:274-5).

dez a quinze por cento deste total. Com a alta taxa de crescimento da população humana e aumento da poluição em escala mundial, muitas dessas espécies certamente se extinguirão antes de se tornarem conhecidas. Diante disso, questiona-se que mesmo cinco por cento a mais dos organismos do mundo possam ser adicionados no nosso inventário antes que oitenta por cento tornem-se extintos, dada a enorme taxa de extinção que caracterizará o próximo século e as atividades disponíveis em torno da taxonomia. Assim, o sistema taxonômico presente seria inadequado para aquilo a que se propõe. Portanto, haveria necessidade de se encontrar novos padrões de registros de informações sobre os organismos (B,B&R,1971:1210). O desenvolvimento da eletrônica e seus mecanismos de registro e processamento dos dados é apontado como uma tendência de significativa importância, possibilitando armazenamento das informações em banco de dados, sua utilização para vários propósitos, inclusive a construção de vários sistemas taxonômicos (:1213).

Para B,B&R (1971:1210), o desenvolvimento da mente humana parece estar estreitamente relacionado com a percepção de descontinuidades naturais. Em vista disso, o estudo dos sistemas taxonômicos de folk tem grande importância na interpretação de processos lógicos da mente humana, bem como no entendimento da aplicação e utilidade dos próprios sistemas taxonômicos.

Os autores apresentam uma série de oito características gerais comuns entre os sistemas taxonômicos de folk estudados entre diversos grupos humanos, tais como o grupo Maia Tzeltal, Hanunóo das Filipinas, Guarani da Argentina, os Navajo e outros. Segundo B,B&R (1971:1210-1), os princípios comuns para esses e outros sistemas taxonômicos de folk são os seguintes:

1. em todas as línguas, o reconhecimento dos organismos se dá naturalmente por agrupamentos, os quais são tratados, psicologicamente, como unidades descontínuas na natureza e são de fácil reconhecimento. Os autores referem-se a tais unidades como *taxa*;
2. os *taxa* são agrupados em algumas poucas classes conhecidas como categorias taxonômicas etnobiológicas, as quais são definidas por critérios taxonômicos e lingüísticos e parecem ser cinco: "iniciador único" (*unique beginner*), "forma de vida" (*life form*), "etnogênero" (*generic*), "etnoespécie" (*specific*) e "etnovariedade" (*varietal*);
3. as cinco categorias etnobiológicas são arranjadas hierarquicamente e os *taxa* designados para cada grau hierárquico são mutuamente exclusivos;
4. o taxon membro da categoria iniciador único muitas vezes não é lingüisticamente rotulado por uma única expressão, isto é, o taxon mais inclusivo, por exemplo, planta *(plant)*, animal (*animal)*, é raramente nomeado;

5. taxa membros da categoria forma de vida são invariavelmente pouco numerosos, variando de cinco a dez, e incluem a maioria dos taxa nomeados de grau hierárquico menor;
6. geralmente, *taxa* membros da categoria etnogênero são mais numerosos que os *taxa* da categoria forma de vida, entretanto, possuem um número limite que gira em torno de quinhentos; alguns etnogêneros considerados aberrantes ou de grande importância econômica podem não ser incluídos em nenhum *taxa* forma de vida;
7. *taxa* etnoespécies e etnovariedades geralmente são menos numerosos que etnogêneros e, caracteristicamente, existem em conjuntos de poucos membros dentro de um único etnogênero; quando um conjunto apresenta mais de dois membros, a tendência é que se refira a organismos de maior importância cultural e conjuntos com vinte ou mais membros sem dúvida o são; esses dois *taxa* podem ser reconhecidos lingüisticamente e são comumente rotulados numa forma binomial ou trinomial, a qual inclui o nome do etnogênero ou etnoespécie a que eles pertencem;
8. *taxa* intermediários (*intermediate*) são os que estão imediatamente incluídos num dos *taxa* forma de vida e que, imediatamente, incluem taxa do grau etnogênero; são raros em taxonomias de folk e, quando sua existência é demonstrada, não são lingüisticamente rotulados. São as categorias ocultas (*covert categories*) discutidas acima.

De acordo com B,B&R (1971:1211), há uma equivalência entre as taxonomias de folk e as primeiras taxonomias escritas, pois os antigos biologistas e herbalistas meramente escreveram sistemas taxonômicos de folk que compartilham completamente com as características enumeradas acima. Ambos os sistemas aparecem com relativamente poucas etnoespécies e etnovariedades em relação ao número de etnogêneros. Em ambos os casos, o tamanho do conjunto de etnogêneros básicos parece ser controlado pelo número de categorias em que os organismos conhecidos podem ser divididos numa maneira culturalmente significante.

Num breve esboço do desenvolvimento da taxonomia escrita até o sistema de Linné, sobre o qual se baseou o desenvolvimento da taxonomia científica, B,B&R (1971:1211) demonstram que, de uma forma geral, o sistema de Linné foi uma codificação da taxonomia de folk de uma área particular da Europa. Diferiu da taxonomia de folk não escrita dos Tzeltal do México apenas no maior número de etnogêneros que foi incluído no seu sistema e no maior número de etnoespécies em que eles foram divididos. Tais tendências foram facilitadas pela invenção da imprensa e tornou-se possível através da distribuição ampla dos trabalhos e a sua utilização. Em outras palavras, o aumento da complexidade do sistema científico deve-se ao seu registro escrito, diferentemente dos sistemas etnotaxonômicos, na sua maioria, os quais são apreendidos e transmitidos basicamente por tradição oral.

Em vista de dificuldades existentes no esquema de classificação Linneano, vários autores que o sucederam construíram uma profunda e embaraçosa hierarquia taxonômica, a qual caracteriza os esquemas modernos de classificação, adicionando e nomeando categorias tais como família, ordem e filo na esperança de que estes, sendo em menor número, fossem mais compreensíveis que gênero (B,B&R, 1971:1211-2). A posição hierárquica ocupada por estas categorias do sistema taxonômico científico equivale aproximadamente à posição das categorias "ocultas" (*covert categories*) apontadas por BERLIN et al. (1968), caracterizando-se como intermediárias.

Os princípios gerais compartilhados pelos vários sistemas taxonômicos de folk listados acima, juntamente com mais alguns pressupostos teóricos sobre classificação e nomenclatura biológica de folk, são publicados num artigo posterior por BERLIN, BREEDLOVE e RAVEN (1973), onde recebem um tratamento mais longo.

Um outro autor que trata sobre sistemas taxonômicos de folk é Cecil BROWN. Realizou pesquisas, também no México, sobre a taxonomia de plantas Huastec (BROWN, 1972). Neste trabalho, emite algumas críticas a BERLIN, BREEDLOVE e RAVEN, as quais são reiteradas num artigo posterior (BROWN, 1974).

BROWN (1974), em suas críticas a B,B&R (1968,1973), refere-se a dois pontos teóricos desenvolvidos por eles: 1. os *taxa* da categoria "iniciador único" (*unique beginner*) podem não ser, e muitas vezes não são, lingüisticamente rotulados (B,B&R,1973:215); e 2. as categorias "ocultas" (*covert*) podem, às vezes, ser encontradas como *taxa* intermediários em taxonomias de folk (B,B&R,1973:216).

Para BROWN (1974:326), falta suporte empírico para afirmar que haja "iniciador único 'oculto' ou não rotulado". BERLIN et al. (1973:214) admitem que o número de sociedades estudadas é pequeno, não permitindo comparações significativas. BROWN (op.cit.) acredita, entretanto, que haja evidências suficientes, em alguns níveis de descrição taxonômica, para se fazer generalizações sobre alguns princípios de classificação e nomenclatura, mas não ao nível mais alto onde o "iniciador único" (*unique beginner*) - e apenas o "iniciador único" - se encontra.

Nos estudos realizados por BERLIN et al. (1966,68,73) na língua Tzeltal, falta um "iniciador único" lingüisticamente rotulado que equivalha ao taxon *plant* em inglês (*planta* em português). Apesar disso, afirmam que o domínio das plantas para os Tzeltal é, seguramente, definido de forma distinta (1973:219). Para justificar tal afirmação, BERLIN et al. (1973:219) afirmam que os Tzeltal podem usar muitas expressões a fim de contrastar um membro do

domínio das plantas com um membro de algum outro domínio. Este ponto é criticado por BROWN (1974:326):

> There is an important logical fallacy here. That specific plants can be contrasted with specific members of other domains is no logical ground for assuming that all plants as a class are or will be contrasted with all members of another domain as a class.

BROWN (1974:326) considera a posição de BERLIN et al. etnocêntrica. A base de BERLIN, BREEDLOVE e RAVEN para a existência de *unique beginner "covert"* estaria no fato de que as sociedades, em termos globais ou universais, conceitualizam os seres vivos dicotomicamente em plantas e animais. Neste sentido, a posição de BROWN (op cit.) é de que, embora qualquer sociedade possa fazer e geralmente faz tal distinção, não quer dizer que a façam taxonomicamente. Se a distinção não é feita taxonomicamente, ela pode ser feita muitas vezes especificamente, tal como os Tzeltal distinguem, contrastando plantas específicas com animais específicos.

Com relação à existência de categorias "ocultas" em níveis intermediários de taxonomias biológicas de folk apresentadas por BERLIN et al. (1968), BROWN (1974: 327) critica a metodologia utilizada por aqueles autores na pesquisa de campo junto aos Tzeltal, principalmente o "*triads test*". Este teste requer que os informantes especifiquem qual item num conjunto de três é "mais diferente" dos outros, sendo que, na sua aplicação, os ítens eram nomes de plantas Tzeltal escritos sobre um pedaço de papel (B,B&R,1968:293), revelando subagrupamentos não rotulados de categorias botânicas Tzeltal. BROWN (1974:327) não acredita que isto possa ser verdadeiro para todos os agrupamentos não nomeados revelados pelo teste. Pois tais testes podem apresentar informantes com opções culturalmente irrelevantes, forçando-os a classificar ítens num mesmo grupo, os quais eles raramente ou nunca agrupam no cotidiano. Portanto, tais agrupamentos não teriam relevância cultural.

Sobre os comentários dos informantes no campo como importante evidência sobre a validade cognitiva de agrupamentos não rotulados de *taxa* revelados pelos testes, BROWN (1974:327) argumenta que eles não reforçam as afirmações de existência dos agrupamentos não rotulados em taxonomia botânica em níveis intermediários. Por outro lado, tais comentários podem indicar que muitos agrupamentos não rotulados são, na realidade e apesar de tudo, não ocultos. Com isso, BROWN levanta que seus taxa são *cross*-indexados sob algumas categorias nomeadas não-biológicas, baseado sobre a <u>função</u> ou <u>utilidade</u> do taxa envolvido.

Esta última colocação de BROWN nos leva a pensar que ele sugere o cruzamento ou sobreposição, ou intersecção, entre o mundo biológico e não-biológico pelos Tzeltal e,

possivelmente, por outras sociedades. Esta suposição é discutida pelo mesmo autor num outro trabalho (BROWN et al, 1976, segue abaixo).

BERLIN (1974) replica as críticas realizadas por BROWN (1972,74) referentes às categorias ocultas no nível "iniciador único" e "intermediárias".

Quanto ao "iniciador único", que é o taxon mais inclusivo (planta, animal, por exemplo, em português), BERLIN (1974:328) afirma que nenhum termo tem sido registrado em taxonomias biológicas de folk de muitas sociedades sem escrita. Deste modo, o autor cita duas hipóteses distintas a respeito de classificação biológica de folk: uma é que a falta de uma designação lingüística implica na falta do próprio conceito; a outra é que enquanto um marcador lingüístico evidente pode ser um indicador certo da existência de uma categoria, a ausência de um rótulo não necessariamente implica ausência de uma categoria. A primeira seria a hipótese adotada por BROWN, a segunda por BERLIN e outros.

BERLIN (1974:328) enumera três pontos em favor da existência da categoria "iniciador único oculta" em Tzeltal: 1. existência de um vocabulário rico e diversificado que pode ser usado para se referir apenas a organismos do mundo vegetal, focalizado sobre crescimento, desenvolvimento e, especialmente, sobre a morfologia das plantas; 2. em procedimentos de classificação, nomes de plantas são invariavelmente separados, como um grupo, de membros contrastados de um domínio que os autores interpretam como "animais", uma classe que tem um rótulo habitual para alguns informantes; e 3. talvez a mais forte evidência em favor do reconhecimento conceitual do mundo das plantas pelos Tzeltal seja a ocorrência obrigatória de todos os nomes de plantas com o termo Tzeltal ***tehk***, um classificador numérico usado somente para plantas (***koht*** para animais e ***tul*** para o homem). BERLIN não acredita que BROWN tenha entendido inteiramente a importância classificatória deste termo, embora mencione esta característica lingüística formal em suas objeções. BERLIN também se considera convencido da não sobreposição dos dois domínios pelos Tzeltal.

Com relação às categorias ocultas de nível intermediário (*covert taxa of intermediate rank*), BERLIN (1974:329) também responde as críticas de BROWN (1972-74). A crítica emitida é de que muitos dos resultados de categorias ocultas da pesquisa etnobotânica realizada junto aos Tzeltal são artificiais, devido, em parte, ao procedimento metodológico *triads test*, o qual BROWN sugere ter sido a técnica principal utilizada para estabelecer os agrupamentos iniciais. A réplica de BERLIN é de que tal procedimento foi usado como um meio, entre três, de descobrir caracteres contrastivos potencialmente importantes, pelos quais os *taxa* de plantas possam ser distinguidos de um outro taxon oculto já estabelecido.

A respeito da *cross*-indexação de agrupamentos "ocultos" de plantas com alguma categoria nomeada não-biológica, proposta por BROWN (1974, cf. acima), BERLIN também se manifesta. Afirma que, embora esteja atento sobre a ocorrência comum de *cross*-indexação em todas as línguas, tem segurança de que os *taxa* ocultos Tzeltal são formados, exclusivamente, com base no reconhecimento de similaridades morfológicas e não representam classes formadas sobre considerações funcionais, tal como é suposto por BROWN (1972).

BROWN et al. (1976) procuram demonstrar que certos princípios biológicos de folk lançados por Berlin et al. (1973) estendem-se para taxonomias de folk não-biológicas e, em alguns casos, para classificações não-taxonômicas.

Para tanto, BROWN et al. (1976:74-5) resumem os princípios de taxonomia biológica de folk aos quais se referem, segundo BERLIN et al. (1973):

- Raramente excedem cinco níveis hierárquicos; cinco categorias etnobiológicas correspondem aos cinco níveis (*unique beginner* "iniciador único", *life-forms* "forma-de-vida", *generics* "etnogênero", *specifics* "etnoespécie" *e varietals* "etnovariedade"), os quais são rotulados de "nível 0" até "nível 4"; *unique beginner* ocorre ao nível 0, *life-forms* e *generic* ao nível 1, *generic* e *specific* ao nível 2, *specific* e *varietal* ao nível 3 e *varietal* ao nível 4.
- Um "princípio de nomenclatura" é descrito, segundo o qual *life-form* e *generic* são rotulados por "lexemas primários" e *specific* e *varietal* por "lexemas secundários". A distinção entre primário e secundário se dá pela análise lingüística e se o *taxon* rotulado ocorre ou não em "conjunto de contraste" na taxonomia. São definidos da seguinte forma: lexemas não analisáveis, lexemas primários analisáveis (produtivos e improdutivos) e lexemas secundários (ver definições na tabela abaixo).

Definições dos tipos de lexemas que rotulam os taxa *life-form, generic, specific* e *varietal*:

primários			secundários
não analisáveis	analisáveis		
	produtivos	improdutivos	
são sempre primários; (ex.: árvore, liana, carvalho)	são distinguíveis pelo fato de um dos constituintes de cada expressão indicar uma categoria superordenada a qual pertence o objeto em questão (ex.: *tuliptree* é um tipo de *tree*, *pipevine* é um tipo de *vine*);	distinguem-se pelo fato de nenhum dos constituintes marcar uma categoria superordenada das formas em questão (ex.: *beggar-tick* não é um tipo de *tick*).	são como lexemas primários produtivos, onde um dos constituintes de tais expressões indica uma categoria superordenada para a forma em questão; a diferença é que eles ocorrem em "conjuntos de contraste"; um conjunto de contraste é definido como um conjunto de taxa pertencente ao mesmo taxon imediatamente superordenado, onde todos os rótulos do taxon contêm constituintes marcando aquela categoria superordenada (ex.: *post oak*, *scrub oak*, *blue oak*, etc. são constituintes do conjunto de contraste do taxon *oak*, termo que aparece em todos os rótulos).

Um conjunto de quatro generalizações são listadas por BROWN et al. (1976:74-75), que estabelece o princípio de nomenclatura de BERLIN et al.:

1. Alguns *taxa* marcados por lexemas primários são terminais ou incluem *taxa* imediatamente subordinados designados por lexemas secundários. Os *taxa* que satisfazem estas condições são *generic* e seus rótulos são nomes "genéricos".
2. Alguns *taxa* (menos *unique beginner*) marcados por lexemas primários não são terminais e incluem *taxa* imediatamente subordinados designados por lexemas primários. *Taxa* que satisfazem estas condições são categorias *life-form* e seus rótulos são nomes *life-form*.
3. Alguns *taxa* marcados por lexemas secundários são terminais e são imediatamente incluídos em *taxa* designados por lexemas primários. *Taxa* que satisfazem estas condições são *specific* e seus rótulos são nomes *specific*.
4. Alguns *taxa* marcados por lexemas secundários são terminais e são imediatamente incluídos em *taxa* que são designados também por lexemas secundários. *Taxa* que satisfazem estas condições são *varietal* e seus rótulos são nomes *varietal* (BERLIN et al., 1973:218-9 apud BROWN et al., 1976:74-5).

Além disso, o número de *life-form* deve variar de cinco a dez, enquanto *generic* é o taxon mais numeroso. Os *taxa specific* e *varietal* são menos numerosos que *generic* e *taxa varietal* aparentemente são raros (op. cit.).

Portanto, através da análise da nomenclatura das plantas, por exemplo, com base nessas generalizações, é possível montar a estrutura de uma taxonomia de folk do domínio vegetal. Essa estrutura então estaria de acordo com os princípios gerais de taxonomia biológica de folk de BERLIN et al. (1971-1973).

A sugestão de BROWN (1976) é de que tais princípios podem ser estendidos para taxonomias não-biológicas e até para classificações não taxonômicas, as quais ele chama de partonômicas (de *partonomy*). Como exemplos de taxonomia não-biológica, BROWN et al. (1976:75-80) apresentam quatro tabelas referentes à taxonomia de folk americana de "*automobiles*", taxonomia de *finish* "*winter vehicle*" , taxonomia de *american english* "*tool* " e taxonomia de *Thai* "*spirit-ghosts*" . Para demonstrar a extensão dos princípios para sistemas não-taxonômicos, baseia-se em partonomia de *Huastec (male)* "*body*" . Emprega a palavra *parta* (singular *parton*) significando coisas nomeadas e hierarquicamente justapostas através de uma relação proposicional "parte de". Partonomia então é um sistema de *parta* relacionado por inclusão "parte de".

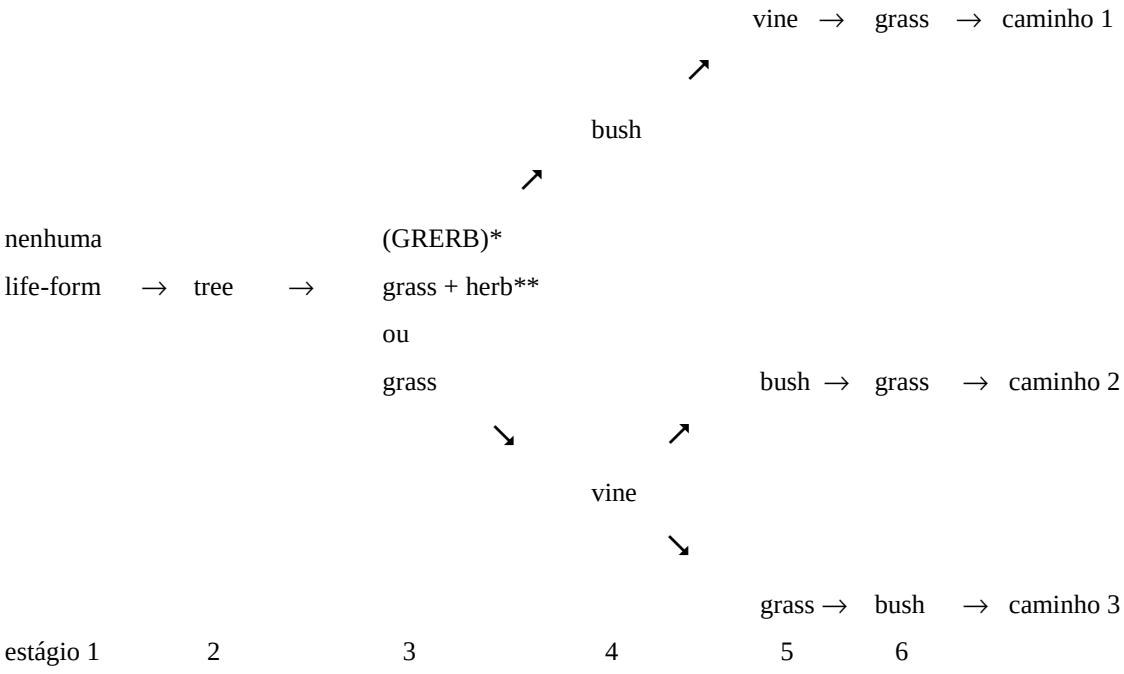
BROWN et al. (1976:83-4) enumeram cinco pontos em que percebem similaridades entre os sistemas taxonômicos biológicos, não-biológicos e não taxonômicos de folk com

relação aos princípios gerais. Conclui colocando que se os princípios gerais de BERLIN et al. são, em algum sentido, atribuídos à taxonomia biológica num primeiro momento e, apenas num segundo momento, possivelmente por analogia, à classificação não-biológica e não-taxonômica, ou se a mente humana possui predisposição inata para um certo modo semelhante de nomear e classificar os fenômenos biológicos e não-biológicos, é uma questão ainda não resolvida.

BROWN (1977; 1980; 1981; 1982) trata da seqüência em que categorias de *life-form* são adicionadas no vocabulário de uma sociedade. Segundo BROWN, há uma regularidade nas seqüências de surgimento de categorias *life-form* nas diversas sociedades, seguindo uma ordem de aparecimento e incorporação. Tais estudos seguem uma lógica que BERLIN & KAY (1969) atribuem ao surgimento de categorias de cor, num estudo envolvendo 98 línguas, em que perceberam uma seqüência ordenada no aparecimento de categorias nomeadas de cor. Assim, as primeiras categorias sempre são o preto contrastado ao branco e, havendo três categorias, a terceira deve ser vermelho e assim por diante.

Seguindo esse raciocínio, BROWN (1977, 1980) se refere às várias categorias *life-form* botânicas geralmente identificadas nas diversas sociedades. Numa ordem de seqüência, a primeira *life-form* lexicamente codificada é sempre "*tree*" e a segunda uma classe de plantas herbáceas menores ("*GRERB* "). A adição de "*bush*" (arbusto), "*vine*" (lianas) e "*grass*" (grama, capim) segue com "*vine*" sempre precedendo "*grass*", conforme mostra abaixo. Uma proposta de explicação para esta seqüência refere-se a certos princípios gerais de comportamento de nomeação esboçados por WITKOWSKI & BROWN (1977), onde, por exemplo, a codificação especial prioritária de "*tree*" e "*GRERB*" pode ser atribuída à tendência geral humana de classificar por meio de oposições binárias com características dimensionais, principalmente com relação ao tamanho (BROWN,1977:332-3). Outro aspecto observado é que o tamanho dos vocabulários botânicos de *life-form* está correlacionado de forma positiva tanto com a complexidade social como com a diversidade de espécies botânicas do ambiente estudado (BROWN, 1977:317).

Figura mostrando esquema de seqüência das categorias "life-forms" botânicas de folk, indicando caminhos possíveis para a adição de termos (baseado em Brown, 1977:318).



* GRERB aparece como "herb" quando "grass" é codificado no estágio 5 ou 6.
** "herb" refere-se a plantas herbáceas excluindo-se "grasses".

De acordo com a figura acima, a cada sociedade se atribui um estágio em que mais, ou menos, léxicos estão presentes na sua língua. De acordo com BROWN (1977:318), línguas com dois ou menos léxicos *life-form* botânicos (estágios 1-3) são usualmente faladas por pessoas que vivem em sociedades de pequena escala onde falta a complexa integração política, estratificação social e sofisticação tecnológica de sociedades que falam línguas que possuem três ou mais termos para *life-form* (estágios 4-6). Pessoas cujas línguas se encaixam nos primeiros estágios geralmente vivem em desertos ou regiões árticas de tundra com pouca diversidade de espécies botânicas, enquanto pessoas cujas línguas possuem mais *life-forms* geralmente vivem em regiões tropicais ou de florestas temperadas, onde há maior diversidade vegetal.

BROWN (1977) determina certas propriedades de *life-forms* botânicas de folk que usualmente, mas não sempre, as caracterizam. Para tanto, faz um quadro comparativo com dados de 29 línguas cuja classificação etnobotânica foi estudada (:321-2). A partir desse quadro comparativo e adicionando mais 76 línguas investigadas através de fonte de dicionário, monta uma grande tabela onde as diversas sociedades envolvidas são enquadradas em diferentes estágios (de 1 a 6), segundo o número e a combinação das categorias *life-form* existentes em sua língua. Índices indicam o tipo de ambiente e grau de complexidade social (:324-327). De

acordo com os índices empregados por BROWN, demonstra-se uma associação positiva entre estágios de *life-forms* maiores e complexidade social, da mesma forma acontecendo em relação à diversidade de espécies vegetais (maior diversidade, maior número de termos *life-forms* na língua) (:328-332).

BROWN (1981) desenvolve uma análise semelhante com relação a *life-forms* zoológicas de folk. Estabelece, da mesma forma, uma seqüência de codificação de categorias *life-forms* zoológicas com estágios de incorporação de termos de 0 até 5.

BROWN (1982) realiza também uma análise relacionando *life-forms* zoológicas de folk com a escala social. No mesmo artigo, relaciona *life-forms* zoológicas e a marcação lingüística, analisando suas implicações.

BROWN (1980) trata sobre universais na linguagem e, neste sentido, se refere aos universais léxicos da etnobiologia.

Para o autor (op cit.:364), enquanto pode faltar em taxonomias biológicas todas as categorias dos graus *unique beginner* e *life-form*, as classes dos graus *generic* e *specific* estão sempre presentes. Deste modo, em classificação biológica, o uso de categorias *generic* e *specific* constitui um universal *cross*-lingüístico. Classes *specific* são sempre marcadas em relação às categorias *generic* não-marcadas, nas quais elas são imediatamente incluídas.

Esta relação segue princípios de marcação baseados sobre relações implicacionais, que BROWN (1980:359-364) desenvolve a partir de universais gramaticais e fonológicos e estende para universais etnobiológicos. Em tais relações, o caráter implicado não é marcado e o caráter implicando é marcado. Para exemplificar, apresenta uma cadeia implicacional para consoantes nasais, n<m<ñ, que forma uma seqüência onde "ñ" é marcado em relação a "m" e "n"; e "m" é marcado em relação a "n", o qual não é marcado. Ou seja, a existência de "ñ" implica na existência de "m" e "n", e "m" implica na existência de "n" [19].

Desta forma, BROWN (1980:364-369) aplica este princípio para as categorias etnobiológicas. A relação de marcação entre *generics* e *specifics* no sistema é geralmente direta e evidente. Como exemplo, "*white oak*" (carvalho-branco) é uma classe *specific* imediatamente

[19] BROWN (1980:361-2) apresenta um conjunto de sete características para itens não-marcados e para itens marcados que tendem a ocorrer numa relação de marcação:

item não-marcado	item marcado
1. é o implicado numa relação implicacional	1. é o implicador numa relação implicacional
2. maior freqüência de uso (em texto ou na fala)	2. menor freqüência de uso
3. aparece em ambientes neutros	3. não aparece em ambientes neutros
4. menos complexo (fonológica e morfologicamente)	4. mais complexo
5. aquisição anterior pela criança	5. aquisição posterior pela criança
6. maior freqüência de ocorrência através da língua	6. menor freqüência de ocorrência
7. sobrevive se ocorrer fusão	7. não sobrevive se ocorrer fusão

incluída na categoria *generic* "*oak* " (carvalho). Neste caso, o modificador *white* é uma marca ligada ao termo básico "*oak*" (:365).

Para o autor, a adição de classes *life-form* segue uma "seqüência de codificação léxica" invariante (BROWN, 1977, cf. acima). São seqüências de marcação baseadas sobre relações implicacionais, tal como seqüências de marcação em fonologia (BROWN, 1980:365), conforme exemplificado no parágrafo acima. Entende-se, portanto, a seqüência de adição de categorias *life-form* no vocabulário de uma certa língua, mostrada na figura anterior. Por exemplo, a existência de "*GRERB* " implica na existência da categoria "*tree* " ou termo equivalente na língua, "*grass*" implica a ocorrência de "*vine*", o qual implica na ocorrência de "*GRERB*" e "*tree*" e assim por diante.

HUNN (1982) critica o modelo hierárquico proposto por BERLIN et alii (1968;1973). Em seu artigo, Hunn propõe um outro modelo baseado em critérios utilitários, considerando que a morfologia não é o único critério taxonômico em muitas classificações populares. Critica também as "formas de vida", distinguindo as "filogeneticamente naturais" (como aves, peixes, gramíneas) e outras que não seriam assim consideradas (como mamíferos, árvores, arbustos, ervas). Segundo HUNN (1982:830), a teoria atual é falha por uma contradição fundamental entre um modelo taxonômico hierárquico formal e outra baseada sobre os contrastes entre uma proposta geral, de núcleo taxonômico biologicamente natural, e uma proposta especial, com *taxa* periféricos biologicamente artificiais. O autor pretende que se tenha uma nova etnoecologia, integrando a teoria etnocientífica e a ecológica.

TOURNON (1991) analisa a classificação dos vegetais entre os Shipibo-Conibo da Amazônia Peruana seguindo as generalizações de Berlin e observando as críticas a essas. O autor reconhece a existência de uma classificação botânica "geral" ou "natural" baseada, essencialmente, em características morfológicas das plantas. Além desse sistema, observa a existência de uma classificação baseada no caráter medicinal das plantas ("**rao**") e que segue de acordo com o uso e considerações etiológicas com os espíritos. Esta segunda classificação não faz parte da classificação morfológica, no sentido de não fazer parte de sua estrutura, embora uma planta que seja "**rao**" pertença aos dois sistemas de classificação.

Citaremos aqui mais alguns trabalhos realizados em etnobotânica em território brasileiro e América do Sul.

TAYLOR (1977) desenvolve uma análise crítica da ciência do Concreto de Lévi-Strauss (1962b;1989). Para tanto, utiliza-se de dados sobre o totemismo Tukuna, baseado em

Cardoso de Oliveira (1970), e da taxonomia etnozoológica dos Sanumá, grupo Yanomami do norte de Roraima. O autor procura distinguir dois tipos distintos de classificação, comumente confundidas, a classificação de arranjo e a classificação codificante.

BRUNELLI (1987) analisa a etnobotânica dos Zoró, grupo da Amazônia, enfocando as plantas medicinais. Discorre sobre o conceito de "**pa-war**" (plantas usadas como remédio), o qual relaciona-se com o conceito Zoró de saúde, o qual é bastante amplo. Dessa forma, a classificação dos **pa-war** segue dois princípios, sendo que o primeiro é de acordo com problema a ser resolvido, com três categorias, e o segundo reúne cinco categorias segundo o beneficiário.

LANGDON (1986) analisa a classificação do yajé (*Banisteriopsis sp*) pelo grupo Siona da Colômbia, planta de uso xamânico e terapêutico que, geralmente, é utilizada junto com outras espécies vegetais e, muitas vezes, seguindo um processo de preparação e uso ritual. A autora conclui que a classificação do yajé pelos Siona é mais complexa que a classificação botânica. A classificação dos Siona depende da consideração do conjunto de aspectos botânicos, efeitos químicos do modo de preparação e influência cultural sobre as visões experimentadas durante os rituais em que a bebida é utilizada.

SCHULTES (1986:9-47) faz uma retrospectiva dos estudos realizados sobre a taxonomia e identificação das Malpigiáceas, com destaque para as espécies do gênero Banisteriopsis. Ao final do artigo, comenta o estudo realizado por Langdon (1985) sobre a classificação das plantas desse gênero pelos Siona. Sobre o fato afirmado de que A classificação Siona é mais complexa que a botânica, Schultes observa que,

> sem dúvida, os índios se valem de todos esses critérios (ver parágrafo acima) para classificar as 'classes' de Banisteriopsis caapi, mas é impossível que um nativo possa identificar ocularmente na selva uma 'classe', mediante um nome vernáculo, com base nos efeitos químicos e culturais mencionados (Schultes, 1986).

Embora concorde que a investigação meticulosa efetuada por Langdon constitua um bom início para o estudo, Schultes considera difícil que os cientistas compreendam ou aceitem muitos desses critérios, "*por mais 'reais' que possam parecer aos índios*". Fica muito claro, nesse caso, as dificuldades encontradas entre cientistas de diferentes disciplinas, mas que trabalham sobre uma mesma questão.

A *Suma Etnológica Brasileira* reúne no seu volume 1 (1987) uma série de trabalhos relacionados com a etnobiologia. Entre os trabalhos apresentados, há alguns mais antigos (Lévi-Strauss, Sauer, Métraux, Heizer, Cooper, Gilmore) e outros mais recentes (Carneiro, Prance, Elizabetsky, Chernela, Kerr, Posey, Zarur), tratando de aspectos etnobotânicos e etnozoológicos de grupos indígenas do Brasil.

DESCOLA (1989) escreve sobre aspectos da etnobiologia e cosmologia dos Achuar do Equador. Nesse trabalho, o autor também se refere sobre os sistemas etnotaxonômicos do grupo com respeito às plantas e aos animais. Tais escritos servirão de referência nesta dissertação para analisar os sistemas etnotaxonômicos Kaingang, no terceiro capítulo, onde destaco a análise que Descola faz da classificação etnobotânica dos Achuar.

JENSEN (1991) traz uma análise comparativa da classificação das aves por quatro grupos indígenas do Brasil: Wayampi, Urubu-Ka'apor, Sateré-Mawé e Apalaí. O autor procura identificar os aspectos que caracterizam o sistema classificatório das aves entre as quatro sociedades. A análise dos sistemas de classificação é realizada tomando como referência os pressupostos de Berlin (1973). Além disso, considera fatores ambientais (clima, relevo, solos, vegetação) na evolução dos sistemas classificatórios.

GIANNINI (1991) apresenta um estudo sobre a etnoclassificação das aves pelos Kayapó-Xikrin do sudeste do Estado do Pará. Seu trabalho está estruturado em duas partes. A primeira parte é um estudo sobre os sistemas de nomenclatura e de classificação das aves pelos Xikrin. A segunda parte é reservada a um aprofundamento do estudo da cosmologia Xikrin, partindo da análise dos diversos domínios (terra, floresta, mundo aquático, subterrâneo, céu), os nomes pessoais, rituais, nominação pessoal, classificação das doenças e xamanismo.

A etnobotânica dos Waimiri-Atroari, cujo território situa-se entre o norte do Estado do Amazonas e sul do Estado de Roraima, próximo ao rio Negro, é objeto de estudo de um grupo de pesquisadores do Royal Botanic Gardens (Reino Unido), do Programa Waimiri Atroari (Manaus), Universidade de Cape Town (África do Sul) e Departamento de Biologia da Universidade do Amazonas, respectivamente MILLIKEN, MILLER, POLLARD e WANDELLI (1992). O trabalho traz dados quantitativos sobre a utilização de 214 espécies de árvores e cipós encontrados em 1 ha de floresta de terra firme. A categorização dessas plantas seguiu um critério utilitário, já que esse era o propósito do trabalho, sendo abordadas sob o ponto de vista da alimentação, tecnologia, remédio, construção, combustível, rituais e comércio.

MARTIN (1995) apresenta um trabalho de etnobotânica com fins de servir como manual prático para conservação de florestas, com o título: *Ethnobotany, a methods manual.* Discute as várias disciplinas envolvidas em estudos etnobotânicos (botânica, etnofarmacologia, antropologia, ecologia, economia, lingüística). Seu trabalho parte do princípio de que estudos etnobotânicos podem ser um caminho para elaboração de projetos de desenvolvimento para as comunidades envolvidas, partindo-se do conhecimento etnobiológico das pessoas. Dessa forma, seria possível melhorar as condições econômicas e de vida em geral dessas comunidades e, ao mesmo tempo, conservar e melhorar o meio ambiente.

Alguns encontros e congressos têm reunido pesquisadores e estudiosos da etnobotânica nos últimos anos. No "IV Congresso Latinoamericano de Botânica" aconteceu um "Simpósio de Etnobotânica", em 1986, em Medellín (Colômbia). Nesse simpósio, vários autores apresentaram artigos sobre o tema (Martin, Caballero, Toledo, Arenas e outros).

Em 1988, aconteceu o Primeiro Congresso Internacional de Etnobiologia, em Belém (Pará). Desse Congresso, foram publicados dois volumes (POSEY & OVERAL, 1990) trazendo artigos apresentados por diversos autores. Entre eles, A. Posey, Berta Ribeiro, Janet Chernela, E. Elizabetsky, G. Brunelli, B. Boom, G. Reichel-Dolmatoff, B. Berlin, C. Brown, A. Jensen, W.L. Overal e outros, para citar alguns mais conhecidos e citados nesta dissertação. Como resultado desse evento, foi fundada a "Sociedade Internacional de Etnobiologia". Além disso, foi elaborada a "declaração de Belém", publicada recentemente pelo boletim da "Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia" (SBEE)[20].

Finalmente, em março de 1996, aconteceu o "I Simpósio de Etnobiologia e Etnoecologia" em Feira de Santana (BA). Muitos pesquisadores e/ou autores conhecidos foram convidados e marcaram presença. Um fato importante desse evento é que muitos pesquisadores novos apresentaram trabalhos dentro das temáticas propostas (etnomedicina, etnobotânica, etnozoologia, etnoecologia, agroecologia e ecologia humana). Outro ponto importante é a convergência que se observa entre os estudos etnobiológicos e a agroecologia, fato de significativa importância do ponto de vista de novas perspectivas econômicas para as populações, dentro de princípios ambientalistas. Resultado desse Simpósio foi a criação da "Sociedade Brasileira de Etnobiologia" (SBEE), com representantes de praticamente todas as regiões do país. Dessa forma, os trabalhos nesse campo tendem a se organizarem dentro de alguns princípios comuns e possibilitam uma permanente e contínua discussão das questões envolvidas nesse tipo de pesquisa ou trabalho (por exemplo, questões éticas relacionadas à pesquisa e exploração de plantas medicinais).[21]

[20]Boletim da SBEE, nº 1 - ano I - janeiro de 1997.
[21]O boletim nº 1 da SBEE já anuncia vários outros eventos dentro da área etnobiológica para os anos de 1997 e 1998, entre eles, o V International Congress of Ethnopharmacology (1998), o VI International Congress of Ethnobiology (1998) e o II Congresso Internacional de Etnobotânica (12-18/10/97, Yucatan, México).

SEGUNDO CAPÍTULO

III - Dados etnográficos

Este capítulo traz uma descrição geral da A.I. Xapecó. Trata-se de uma etnografia resultante da pesquisa de campo, onde são enfatizados os aspectos que se relacionam de forma mais direta aos objetivos que propomos. Dessa forma, partimos dos ítens mais gerais em direção aos pontos cruciais da pesquisa, procurando situar estes no âmbito mais global da A.I. Xapecó e dos Kaingang.

III.1- Economia

Para Nacke (1983:4-5), a sobrevivência dos grupos indígenas remanescentes se condiciona a sua integração a economia regional, mesmo que tangencialmente. A efetivação desse processo vem ocorrendo através de duas atividades: a prática agrícola desenvolvida pelas unidades familiares, de pequena monta, voltada mais à subsistência que para o mercado; a segunda é através da venda da força de trabalho, na condição de expropriados que, mesmo tendo a terra, não dispõem das condições e motivação para explorá-la de outra maneira.

O aspecto econômico na A.I. Xapecó deve ser tratado atualmente não apenas como economia Kaingang ou indígena. A realidade sócio-econômica da Área é de extrema miséria por um lado (o da maioria da população) e de relativa abundância de outro (o da minoria/autoridade/liderança). A maioria vive a contradição de morar em sua própria terra e quase não ter onde plantar ou de ter de plantar onde lhe for permitido. Associado diretamente a essa contradição, está o fato de boa parte das terras agricultáveis (mecanizáveis) da Área estarem sendo cultivadas intensamente.

III.1.1- agricultura

Veiga (1994: 29-32) também se refere à agricultura Kaingang ao tratar da sua economia. Tradicionalmente, a agricultura baseava-se no milho, feijão[22], morangas (além da abóbora, distinguidas pelos nomes "péhopẽ", a legítima, para moranga e "pého" para a abóbora). Segundo alguns autores, o purungo e a cabaça (*Lagenaria sp*, Cucurbitaceae) também faziam parte da agricultura Kaingang. Veiga (1994:30) acrescenta o fato de a agricultura não

[22] Quanto ao feijão que era originalmente plantado pelos Kaingang, acreditamos não se tratar do feijão-preto que conhecemos, mas de outra variedade ou mesmo outra espécie de feijão. Observei a presença de um tipo de feijão numa das casas mais freqüentadas no trabalho de campo. Recebi um pouco de sementes, as quais estou agora cultivando a fins de observação. Trata-se de uma espécie volúvel e de grande expansão, com vagens compridas, grãos relativamente pequenos e de coloração variada. Segundo informação recolhida, este feijão ocorre subespontaneamente na mata, não necessitando de plantio regular.

ter originalmente um papel muito importante, mas constituía-se como complementar a pesca, caça e coleta na alimentação, além de se restringir aos meses de verão. Hoje, entretanto, é o elemento básico da economia Kaingang. Notas de autores diversos também são citadas por Veiga (1994:30-32), as quais se referem de alguma forma à agricultura incipiente que era praticada pelos Kaingang no passado.

A agricultura existente atualmente na A.I. Xapecó ou ligada de alguma forma aos Kaingang compreende três formas básicas. Ironicamente, a forma mais explícita, pela maneira como acontece e pela estrutura envolvida, é a exploração agrícola das terras da Área por agroindústrias e granjeiros[23] através do arrendamento de grandes parcelas de terras mecanizáveis.

Grandes lavouras de soja e milho ocupam os espaços menos acidentados, onde trabalham máquinas de grande porte, são semeados os grãos modificados geneticamente, espalhados os adubos NPK e calcário corretivos do solo (exigidos por esse sistema de agricultura) e pulverizados os defensivos agrícolas (agrotóxicos) que esse sistema também exige. É a (sub-)locação das terras indígenas a terceiros, empresas e fazendeiros (granjeiros) e sua agricultura mecanizada e monocultora, sob o (des-) controle das administrações indígenas internas e externas.

Outra forma de agricultura desenvolvida na A.I. Xapecó relaciona-se ao sistema mais tradicional de produção agropecuária indígena. Está ligada a utilização da mão-de-obra mais familiar[24], envolvendo equipamentos manuais ou de tração animal no cultivo, ocupando áreas de tamanho relativamente reduzido e, geralmente, em terrenos mais acidentados.

A agricultura de pequeno porte, familiar ou de quase subsistência, é praticada pela maioria das famílias da Área. A força motriz que move o arado de aiveca única é a animal, geralmente parelhas de bois criados e negociados entre os núcleos familiares. Com bois também rodam as carroças e carros que transportam os materiais utilizados e os produtos colhidos.

O sistema de coivara é bastante utilizado. Iniciam as roçadas no final do inverno, geralmente em áreas em estágio de capoeira ou capoeirão, localizadas principalmente nas encostas dos morros, que são os locais que lhes restam como "opção" ao plantio. Após seco o roçado, é ateado fogo. Por volta do fim do mês de agosto, já iniciam as primeiras semeaduras. A derrubada, queimada e plantio podem ocorrer até o final do verão, por volta de final de janeiro/início de fevereiro. Fatores climáticos (estiagem ou excesso de chuva) e disponibilidade

[23]"Granjeiro" é a denominação corrente na região para os grandes proprietários agropecuários. Tais propriedades são chamadas de "granjas".
[24]Família, aqui, compreende um grupo de pessoas que vivem juntos, numa mesma casa ou em mais de uma casa situadas próximas uma da outra, e possuem algum laço de parentesco (biológico ou por afinidade), podendo haver pessoas de uma a várias gerações.

de sementes, mão-de-obra e até de terras podem influenciar a época de preparo da área e plantio.

Além da coivara, áreas relativamente reduzidas são preparadas por aragem, gradagem (realizadas com uso de bois) e plantio com saraquá ou enxada. Essas áreas encontram-se em estágios iniciais de regeneração florística, com vegetação geralmente de um a dois anos. Apenas em uma família foi observado o uso de trator, nesse caso, próprio.

A limpeza das roças é realizada, predominantemente, através da capina manual com enxada, tanto nas coivaras como nas áreas aradas.

As sementes utilizadas têm origem caseira (escolhidas entre a produção da última safra), obtidas de outras famílias da Área por compra ou troca, compradas nos estabelecimentos agropecuários da região ou, ainda, através do sistema de troca-troca do governo estadual (referência a época da pesquisa)[25].

As espécies mais presentes nessa agricultura são o milho (*Zea mays* L., compreendendo diversas variedades como o milho comum, pipoca, "milho cateto" [**gãr pẽ**]) e o feijão (*Phaseolus vulgaris* var. L). Também aparecem o trigo (*Triticum aestivum* L.), o arroz sequeiro (*Oryza sativa* L.), a abóbora (*Cucurbita pepo* L.) e moranga (*Cucurbita sp*), batata-doce (*Ipomoea batatas* Lam.), mandioca e/ou aipim (*Manihot esculenta* Crantz e *M. dulcis* Pax), amendoim (*Arachis hypogea* L.), melancia (*Citrullus vulgaris* Schrad) e algumas outras em pequenas proporções. Comercialmente, as plantas de maior importância são o milho e o feijão. Entretanto, encontram dificuldades no processo de comercialização, na medida em que a grande produção regional e dentro da própria Área (arrendamentos) sufoca o comércio e desvaloriza a pequena produção. A esta condição estão sujeitos todos os pequenos agricultores atualmente[26], agravada com relação aos indígenas que estão sujeitos a uma série de condições desfavoráveis adicionais (subordinação econômica e política, preconceitos, etc).

As espécies são cultivadas de forma isolada ou em consórcio, sendo comum a segunda. Nas coivaras, a consorciação mais corrente é milho e abóboras e/ou morangas. Nas áreas aradas, acontece também o plantio de milho com feijão. Entretanto, vários tipos de consorciação são encontrados. Algumas espécies não plantadas às vezes são mantidas na roça, integralmente ou de forma controlada, com finalidade de controle biológico de pragas ou outros fins. Por exemplo, obtive informação de que o tajujá (*Cucurbita sp*) serve para atrair

[25]No sistema de troca-troca, o agricultor recebe uma certa quantia de sementes selecionadas e tratadas pelas agroindústrias ou pelo órgão estadual de extensão rural e devolve, após a colheita, uma determinada quantidade do produto colhido. No caso, a quantidade do produto que serve de pagamento é, proporcionalmente, algumas vezes maior que a quantidade de semente fornecida.

[26]De acordo com Seeger (1982), "é impossível separar a situação indígena da de outras populações rurais do Brasil. A trágica situação na qual os índios se encontram não é um fenômeno independente ou irreversível, mas sim o resultado direto de uma política econômica e social claramente formulada".

certas pragas insetívoras, livrando o feijão das mesmas. Assim, o tajujá pode inclusive ser arrancado e espalhado pela roça com as raízes expostas, as quais também têm poder atrativo.

O arroz sequeiro geralmente é plantado em pequenas porções com finalidade de consumo próprio. Depois de cortado manualmente, é amontoado sobre uma lona estendida no próprio local da roça. Pode permanecer assim alguns dias secando até que toda a roça seja cortada. Quando seco, os cachos são batidos para soltar os grãos, atividade que pode ser realizada sobre a própria lona de forma manual, juntando-se pequenos feixes e "malhando" com força.

O feijão já começa a ser colhido antes do amadurecimento total das vagens, no início do amadurecimento fisiológico, quando inicia a queda das folhas. É o chamado "feijão novo" (**rãgrò tành**, feijão/verde), arrancado e debulhado manualmente em quantidade suficiente para preparar algumas cozinhadas. Quando a roça está totalmente madura, colhe-se tudo, arrancando e ajeitando os pés em pequenos montes, os quais são em seguida reunidos num grande monte. Algumas famílias realizam o debulhe manual de todo o feijão colhido, atividade que costuma reunir várias pessoas de diferentes gerações do grupo. Abrem pacientemente vagem por vagem, os grãos caídos no chão são juntados e peneirados a fim de separar os grãos de feijão da palha e do pó. Enquanto isso, conversam e tomam chimarrão ou ficam um tempo considerável simplesmente trabalhando.

O milho é colhido também de acordo com a necessidade ou conveniência desde o início da maturação fisiológica. Nesta fase (**gãr tành**, milho/verde), as espigas selecionadas são colhidas para serem cozidas e servirem de alimento. Geralmente, são consumidas entre as "principais refeições do dia", principalmente à tarde. Quando as espigas alcançam um estágio de maturação em que se encontram mais secas, começam a ser destinadas à alimentação dos animais domésticos (porcos, bovinos e aves)[27]. Quando totalmente maduro, o milho passa a ser também utilizado para produzir farinha, a qual é utilizada de várias maneiras na alimentação. Quando a roça está toda já bastante seca (por volta do início do inverno), é colhida e o milho estocado em paióis próximos da casa ou na própria casa.

O milho e o feijão, em certos casos, são batidos em trilhadeiras movidas a motor diesel próprio ou acoplada ao motor de um micro-trator. Tal procedimento ocorre quando a produção é relativamente maior e, geralmente, destinada a comercialização total ou parcial. Os compradores são comerciantes da região ou apenas intermediários.

[27] A bovinocultura está voltada a criação limitada de parelhas de boi de tração e vacas destinadas a obtenção de uma certa quantidade de leite. Raramente "carneiam" algum animal. Os porcos são criados soltos, em cercados a céu aberto ("mangueiras") ou presos em chiqueiros de madeira. As porcas destinadas a reprodução costumam ser mantidas amarradas com uma corda pelo pescoço, sendo que a extremidade oposta é afixada em uma estaca. As aves (galináceos) são criadas soltas, constituindo-se pricipalmente de raça caipira.

A mandioca ou aipim é relativamente menos importante na cultura Kaingang e, por conseguinte, na sua dieta alimentar. Neste sentido, se distanciam das sociedades Jê e outras sociedades indígenas do norte do Brasil, onde a mandioca está presente de forma intensa na agricultura, alimentação, comércio e até na produção de peças artesanais destinadas ao beneficiamento da raiz. Tais atividades são importantes na rede de relações sociais e comerciais entre os vários grupos e desses com os não índios da região, como bem documenta Berta Ribeiro (1995) sobre os índios do vale do rio Negro. Entretanto, a mandioca-braba (*Manihot tweedieana* M. Arg.; **kumĩ** em Kaingang), nativa na região, é de há muito conhecida e utilizada pelos Kaingang, mas não é cultivada. Com as folhas da mandioca-braba prepara-se, por exemplo, um tipo de comida, que recebe o mesmo nome da planta (**kumĩ**), através de cozimento.

Nas roças mais distanciadas das casas, principalmente nas roças de milho feitas em coivara nos morros, são construídos pequenos abrigos. São sustentados por varas e cobertos com folhas de palmeiras, principalmente o gerivá (*Arecastrum romanzoffianum* [Cham.] Becc.)[28] e, às vezes, também com lona plástica.

A terceira forma de agricultura que envolve os Kaingang da A.I. Xapecó é a utilização esporádica ou sazonal da mão-de-obra indígena por parte dos proprietários rurais e agroindústrias da região. Acontece principalmente no verão, época de colheita de várias plantas cultivadas, principalmente o feijão, por não existir uma técnica mecanizada para a sua colheita, exigindo que seja arrancado manualmente. Outras atividades, em torno da colheita de milho e soja, também absorvem o trabalho de pessoas da A. I. Xapecó, como, por exemplo, juntar espigas de milho não recolhidas pela colheitadeira. Podem trabalhar como diaristas ou, no último caso, também por quantidade recolhida. Nesses períodos em que aumenta o trabalho fora da A. I., percebe-se um movimento de vários ônibus e também caminhões que realizam o transporte das pessoas da Área para os locais de trabalho, de manhã cedo, e retornam para a Área no final da tarde.

Outro ramo de absorção sazonal da mão-de-obra Kaingang de Xapecó por terceiros é a extração de erva-mate (*Ilex paraguariensis* St. Hil.). Nos municípios vizinhos, há várias empresas (ervateiras) especializadas nessa atividade. Hoje em dia, a extração da erva-mate está acontecendo mais em ervais plantados, até porque as reservas naturais dessa espécie foram praticamente esgotadas. Dessa forma, o trabalho de corte e carregamento dos ramos passa a ser mais sistematizado, embora continue a utilizar instrumentos manuais como o facão para a poda e, em alguns locais, exige esforços extremos no carregamento de grandes feixes nas costas. Quanto a esse tipo de carregamento, entretanto, não posso afirmar que exista nos locais onde os

[28] Sinonímias botânicas dessa espécie de palmeira: *Cocos romanzoffiana* Cham.; *Cocos romanzoffiana* var. *plumosa* Berg.; *Arecastrum romananum* var. *genuinum* Becc.; *Cocus plumosa* Hook (Lorenzi, 1992: 289).

Kaingang trabalham. Porém, é certo que são pagos por quantidade de erva cortada. As pessoas da Área envolvidas nessa atividade costumam permanecer por vários dias, geralmente durante a semana, acampados no local do trabalho. O pagamento costuma ser feito ao final de cada semana, geralmente na própria aldeia, ao retornar-se do trabalho.

Há um trânsito de rapazes Kaingang da AI Xapecó para o Mato Grosso a fim de trabalharem em fazendas daquele Estado, geralmente no corte de cana-de-açúcar. Esse trabalho é temporário. Depois de alguns meses, eles retornam para a AI. A chegada dos mesmos é comemorada com festa, onde não faltam bebidas e foguetes.

III.1.2- **artesanato**

Como em outras muitas sociedades indígenas, entre os Kaingang o artesanato também passou a ter uma importância econômica. O que antigamente ("no tempo dos antigos"[29]) era uma atividade regular para prover artefatos de caça, transporte, armazenagem de alimento, guerra, vestuário e adorno, agora está voltado predominantemente à produção de peças destinadas à comercialização.

Os cestos e balaios (**kre**) continuam a ser confeccionados para uso próprio em atividades de carregamento de objetos diversos, principalmente dos produtos agrícolas. Entretanto, há uma clara distinção na forma, tamanho, estética e beneficiamento do material usado entre os cestos e balaios de uso próprio e os destinados à comercialização. Os balaios feitos para carregar o milho da roça, por exemplo, são feitos com taquara (**vãn**, em Kaingang) mais grossa, com tiras largas e o acabamento é voltado mais à resistência que a estética. Porém, podemos encontrar vários tipos de cestaria utilizados para carregamento de diferentes objetos, da mesma forma que há diferentes tipos de cestaria feitos para a venda.

Além da cestaria, outros objetos artesanais são comercializados, embora em menor escala. Entre tais objetos estão peneiras, arcos e flechas, colares, maracás e alguns outros ítens que podem aparecer esporadicamente.

A comercialização do artesanato é realizada, em sua maioria, nos municípios vizinhos. Algumas pessoas viajam para municípios um pouco mais distantes para vender seus produtos, mas suas viagens não costumam ir além da região oeste do estado ou dos municípios paranaenses que fazem divisa com Santa Catarina. Viajam de ônibus. Alguns estabelecimentos

---

[29]Kimiye TOMMASINO (1996) aborda a questão da divisão do tempo Kaingang em dois períodos: "Quando os Kaingang se referem ao passado e ao modo como viviam seus pais e avós, denominam tal tempo como **vãsy** (há muito tempo) ou **gufã** (antigo, ancestral). Em oposição ao tempo passado, denominam o tempo atual como **Ũri**. Essa dualidade temporal situa o **vãsy** no tempo em que seus avós eram vivos e viviam da caça-pesca-coleta-agricultura e eram povos da floresta. No outro extremo, situa-se o **Ũri**, o tempo dos atuais Kaingáng. Unindo os dois tempos, há um longo processo de adaptação, de ruptura, de reconstrução, de resistência, período que, na cronologia ocidental já dura 150 anos".

comerciais adquirem parte desse artesanato para revender. Outro tanto é vendido de porta em porta pelas residências. Há também quem receba encomendas de determinado tipo de cesto em número também determinado. Lojas ou comerciantes de doces ou biscoitos costumam encomendar pequenos cestos para embalar seus produtos. Nesses casos, pode haver pagamento do artesanato em espécie, uma troca de produtos artesanais com produtos industrializados, forma de pagamento um tanto suspeita.

III.1.3- caça, pesca, coleta

Veiga (1994:27) comenta o fato de a cultura Kaingang ter sido organizada sobre uma economia baseada na caça, pesca e coleta. A agricultura era complementar, sendo atualmente o elemento básico da economia Kaingang. Assim, ao escrever sobre esses três ítens, Veiga (1994:27-29) conjuga os verbos no tempo passado ("a caça incluía..."; "a coleta incluía..."; "a pesca representava..."). Há relativamente pouco a se relatar sobre essas práticas no momento atual. Ainda assim, são de relevante importância.

Atualmente, esses três ítens têm uma importância secundária na economia Kaingang. A caça e a pesca acontecem mais em função do gosto das pessoas por essas atividades que por uma questão de necessidade. Isto acontece em virtude do considerável esgotamento das reservas florestais da AI e a substituição crescente dessas atividades pela agricultura. As pessoas que saem a caçar fazem mais pela sensação do ato que por um resultado efetivo. Raramente alguém consegue voltar com alguma caça e, quando isso acontece, o produto não é significativo quantitativamente, embora seja significativo se considerado a raridade do evento.

Conforme Veiga (1994:27-28), várias espécies de mamíferos[30] e aves[31] eram objeto de caça pelos Kaingang. Havia também a interdição da caça a certas espécies e outras cujo consumo não era costume[32]. Usavam mais arcos e flechas com pontas variadas de madeira ou ossos de animais que armadilhas.

Como resta muito pouco de floresta na A.I. Xapecó, as áreas de caça também são reduzidas, embora a caça não se restrinja a espécies que habitam locais de mata em estágios mais primários. Algumas aves de porte maior, alguns pequenos mamíferos ainda podem ser alvo de caças ocasionais. Quando ocorrem, fazem uso de arma de fogo (espingarda). Crianças e adolescentes praticam a caça, geralmente de aves, com caráter lúdico. Usam geralmente estilingue. Entretanto, há uma brincadeira entre as crianças que chama a atenção, relacionada ao uso do arco e flecha. É comum entre elas brincarem com pequenos e, muitas vezes, improvisados instrumentos desse tipo.

[30] Anta, veado, cateto, queixada, quati, etc.
[31] Jacu, uru, papagaio, nambu, macuco, etc.
[32] Tamanduás mirim e bandeira, jaguatirica, lontra, ariranha, etc.

Num fato recente na luta pela recuperação de terras indígenas[33] está envolvido uma pessoa que me testemunhou a confecção de instrumentos de caça, tais como arco e flecha, para serem usados no local em questão a fim de obter alimento. Tal fato foi provocado em função do esgotamento do estoque de mantimentos de que dispunham e de não possuírem, na ocasião, qualquer arma de fogo. Uma questão de necessidade momentânea, numa situação em que o ambiente apresenta condições de caça, um conhecimento ainda vivo a respeito de técnicas e instrumentos antigos reaparece.

A coleta desempenhava importante papel na economia Kaingang. Veiga (1994:28-29) destaca alguns recursos mais importantes da coleta Kaingang no passado e alguns detalhes de como usavam cada produto citado. Entre eles, o pinhão (usado sob diferentes formas), o palmito, mel de abelhas (natural e na produção da bebida fermentada do **kiki**), frutas silvestres (jabuticaba, guamirim, pitanga, butiá, ariticum, araçá, etc), larvas de insetos ou "corós" (os quais desenvolvem-se em diferentes plantas, como na palmeira, taquara, pinheiro, paineira, no jaracatiá e cuja nomenclatura varia de acordo com o local onde se desenvolvem), verduras (erva moura, **fuà**; folha da mandioca-brava, **kumĩ**; caruru; folha da abóbora ou moranga, cambuquira; folha da urtiga-brava, **pyrfé**; etc), erva-mate (para o mate ou chimarrão, **kóg wũĩn**, ou em ritos de adivinhação). Entre as plantas medicinais coletadas, Veiga destaca a erva-de-anta, fruta-de-pomba, jaguarandi, etc, mas frisa que a coleta de plantas medicinais era grande e com fins variados. A urtiga-brava era objeto de coleta também para ser usada na confecção de **kurus** (grandes cobertas) e de um tipo de camisa, além de outros usos a partir de sua fibra e como alimento, conforme também citam outros autores (Borba, 1908:07, 11; Fernandes, 1941:172; Ihering, 1895:42; Mabilde, 1983:31; Morais Filho, 1951:37). Da mesma forma, o caraguatá ou gravatá é citado também como servindo para retirar fibras para fabricar tecido (Ihering, 1895:42; Morais Filho:1951:37) e seu suco para fabricar sabão (Barros, 1950:53). Também para fabricar cordões, cintos e corda de arco é citado a utilização de fibras de tucum (Mabilde, 1983:31). Para confeccionar seus cestos utilizavam cipó-são-joão e cana fina de criciúma (Mabilde, 1983:127), *Pyrostegia venusta* (Ker-Gawl) Miers (Bignoniaceae) e

[33] Trata-se da retomada de uma antiga Área Indígena, localizada na região ao norte do Estado de Santa Catarina, que era habitada até pouco tempo por algumas famílias Xokleng. Após muitos conflitos com regionais não-índios, "abandono" do local pelos Xokleng e vários episódios de negociação acabaram levando para esta área algumas famílias Kaingang de Xapecó. Estas, na época desta pesquisa, estavam em processo de instalação no local em condições bastante precárias e praticamente sem assistência. Algumas dessas famílias, em virtude das condições, retornaram para Xapecó, enquanto outras pensavam em transferir-se para lá. Roças chegaram a ser plantadas no local. Obtive vários e repetidos depoimentos de uma das lideranças desse movimento, o qual realizou várias viagens até o local, permaneceu por lá um certo tempo também, inclusive com a família. Esta pessoa me relatou repetidas vezes sobre as características do ambiente, sobre a existência de animais que há muito não via, da diferença de temperatura (mais frio) e da riqueza natural em geral do local. Outras histórias por ele contadas, ligadas ao caso, remetem a cosmologia Kaingang, aos conflitos históricos com os Xokleng e a sua consciência preservacionista.

Chusquea bambusoides (Raddi) Hack (Graminae) respectivamente, além das taquaras (**vãn**). Tais referências dão uma idéia parcial e limitada da importância dos recursos de origem vegetal para a cultura Kaingang, na medida em que não tratam especificamente sobre esse tema.

Historicamente, além da caça, que desempenhava papel importante na dieta Kaingang, as plantas sempre foram fundamentais na alimentação dessa sociedade. Apesar da agricultura aparecer, no passado, como fonte secundária de recursos alimentares, a coleta era essencial. Nesse particular, a floresta de Araucária, que cobria praticamente toda a região tradicionalmente habitada pelos Kaingang, fornecia uma das bases de sua alimentação, o pinhão. Dessa semente, faziam farinha, vários tipos de comida, além de alimentar animais de criação e de caça, servindo também, portanto, de atrativo para os animais que eram fonte de caça para a alimentação. Podemos comparar o papel desempenhado pelo pinhão para os Kaingang ao da mandioca para os grupos indígenas amazônicos, em termos de importância alimentar. Uma variedade de frutas silvestres constituía também importante fonte de alimento, mesmo que complementar, em função da sazonalidade. Entre tais espécies, podemos citar várias mirtáceas, como a jabuticaba (**mã**), pitangueira (**jymi**), guabiroba (**pẽnva**), capote (**kyrẽr**), guamirim (**fyr-kanẽ**). As poucas palmeiras que são naturais dessa região também sempre foram utilizadas, tanto como alimento *in natura*, como na produção de bebidas em forma de licores ou fermentadas (Mabilde, 1983:118,119; Fernandes, 1941:176). Entre as palmeiras, encontramos o gerivá (**tãnh**) e o butieiro (**tãnh-màg**) como as mais comuns. Outras plantas não cultivadas ainda serviram de alimentação para os "antigos", algumas ainda são utilizadas, como a mandioca-braba (**kumĩ**), caraguatá do banhado (**fỹnh**) e algumas samambaias. A agricultura fornecia basicamente o milho (**gãr**), que servia também para fazer bebidas (Fernandes, 1941:181; Krug, 1924:323), feijão (**rãgrò**) e cucurbitáceas, como a moranga (**pèho-pẽ**).

Algumas espécies de plantas são mais apropriadas para o desenvolvimento de larvas de insetos em seus troncos em decomposição. Certas espécies de insetos desenvolvem larvas de tamanho relativamente grande. A composição do corpo dessas larvas é de alto valor protéico. Tradicionalmente, vários grupos indígenas utilizaram, ou utilizam, esses animais como fonte de alimento. Os Kaingang também têm essa tradição entomófila, apesar de atualmente não ser muito comum. As espécies de plantas cujos troncos em decomposição desenvolvem as larvas mais apreciadas são as palmeiras da região, entre elas o gerivá (**tãnh**, *Arecastrum romanzoffianum* [Cham.] Becc.) e o butieiro ou butiazeiro (**tãnh-màg,** *Butia sp*) são os mais comuns.

A importância da coleta de produtos naturais hoje é outra. Com a "coleta" em massa dos recursos naturais promovida pelos órgãos tutelares indígenas, principalmente a partir da

década de cinqüenta, muitos dos produtos que eram básicos para os Kaingang escassearam ou praticamente desapareceram. A maior importância que adquiriu a agricultura não pode ser considerada uma causa da diminuição da coleta, mas antes uma conseqüência desta. Alterando o ambiente, diminuindo as possibilidades de recursos naturais coletáveis, um novo meio de obtenção de certos produtos, principalmente alimentares, tornou-se uma necessidade. Não é exatamente um novo meio, na medida que a agricultura já era uma prática antiga dos Kaingang, mas um novo modelo de produção agrícola, associado a um novo conjunto de práticas e a uma nova realidade econômica, atrelada a política indigenista desenvolvida pelo governo e levada a cabo pelo SPI e, depois, continuada pela FUNAI[34].

Sem entrar a fundo nesta análise, o fato é que a coleta de produtos naturais pelos Kaingang nunca deixou de existir. A transformação que sofreu o ambiente e toda a realidade da população da AI não cessou essa prática, embora tenha limitado em alguns aspectos, principalmente no alimentar. O pinhão, que era um produto básico da alimentação, a partir do qual preparavam vários tipos de comida, teve uma queda violenta de produção. A implantação de serrarias no interior da Área Indígena pelo SPI, FUNAI e até de madeireiras particulares provocou uma derrubada quase total das reservas de pinheiro (*Araucaria angustifolia* (Bertol.) O. Kze.). Hoje, esta espécie, na Área de Xapecó, se reduz a algumas dezenas de árvores mantidas como amostra num reduzido capão junto da aldeia sede, dando uma idéia de como era a composição florística local, sempre lembrada nas narrações dos mais idosos.

Algumas frutas silvestres são colhidas, de acordo com a sua época de maturação, contribuindo como um suplemento alimentar de relativamente pouca importância, devido a reduzida quantidade. São apreciadas e colhidas mais pelas crianças. Entre tais frutas, destacam-se: guabiroba (*Campomanesia* sp; **pẽnva**), jaracatiá (*Carica* sp; **kẽnhgo**), butiá (*Butia* sp; **tãnh-màg**), gerivá (*Arecastrum romanzoffianum* (Cham.) Becc.; **tãnh**), jabuticaba (*Myrciaria trunciflora* Berg.; **mã**), guamirim (Myrtaceae; **fyr-kanẽ**), ariticum (Annonaceae; **kokrey-sà**, preto, e **kokrey-kupri**, amarelo), guassatonga (*Casearia* sp; **kẽka**). Entretanto, a maior parte das frutas consumidas são de espécies cultivadas por eles ou compradas e o consumo geral de frutas é pequeno ou quase nulo em certos casos, dependendo também da época.

A busca de produtos naturais para artesanato é mais regular, especialmente os utilizados na confecção de cestos. Algumas espécies de cipó (**mrũr**) e taquara (**vãn**) são os principais ítens de coleta com finalidade artesanal. Entre os cipós, várias espécies são utilizadas na confecção de cestos para trançar seu corpo e/ou seu acabamento. Mais de um tipo de taquara é empregado nos trançados, havendo também uma especificidade de acordo com a finalidade que se dará ao cesto ou balaio. Aqueles destinados ao carregamento de produtos da roça, como o milho,

[34]Ver D'Angelis (1989: principalmente 71-74), onde descreve o desmatamento e a ocupação da região da reserva de Xapecó.

geralmente são feitos com taquara de superfície áspera e não recebe um beneficiamento maior. Já a taquara coletada para fazer os cestos para a venda geralmente é lisa, mas nem sempre, e recebe um tratamento mais elaborado. Entretanto, cestos menores, feitos para uso próprio, também tendem a receber um acabamento literalmente mais fino. Para formar o arco das peneiras, o camboatá (*Cupania* sp; **sãkrĩkri** ou **sãkrigkre**) é o mais usado por possuir uma boa flexibilidade. Uma vara mais fina dessa planta é coletada e preparada de tal maneira a ganhar uma forma comprida e achatada, de acordo com o tamanho desejado. Dessa forma, é dobrada, formando um círculo, e suas pontas são sobrepostas e amarradas com algum fio ou arame. Todo esse trabalho é feito prendendo-se as pontas das fitas de taquara do trançado da peneira entre as partes interna e externa do arco. Essa peça de trançado é considerada uma das mais difíceis de se fazer e nem todos a fazem.

O mel de abelhas hoje é coletado esporadicamente por algumas pessoas, geralmente quando é preciso retirar uma colméia de algum telhado ou outro local próximo das moradias. O ato de "melar" é feito sem equipamentos de proteção. Procura-se fazer bastante fumaça no local, retirando-se os favos de mel e colocando em vasilhames. O mel coletado atualmente é praticamente todo originado pelas abelhas da espécie *Apis mellifera*, que não é nativa. Entretanto, dizem que antigamente havia vários tipos de abelhas no mato e cada uma produzia um tipo diferente de mel. Veiga (1994:28) também cita alguns desses, como o guaraipo, mirim, irapuá, iratim, etc. Cada tipo de mel possuía qualidades especiais, servindo de remédio ou para fazer parte da bebida do **kiki**, conforme também ressalta Veiga (1994:28). O irapuá (**kusè**) me foi citado como fazendo parte de um remédio por uma mulher curandeira, portanto, ainda deve ser encontrado.

A erva-mate (*Ilex paraguariensis* St. Hil.), **kògũnh** em Kaingang, continua a ser coletada na Área por algumas pessoas, embora em pequena quantidade e para prover o consumo próprio. É deixada sobre um fogo de chão, que pode ser feito no interior da casa, até ficar boa para moer, o que costuma ser feito socando-se em um pilão de madeira.

Várias espécies de plantas são coletadas em diferentes ambientes para serem usadas na alimentação como verduras. Veiga (1994:29) cita algumas plantas que incluíam na coleta no passado, como erva-moura (**fuá**), folha da mandioca brava (**kumĩ**), caruru, cambuquira (folha de abóbora ou de moranga), folha de urtiga-brava (**pyrfè**), etc. Algumas dessas plantas continuam a ser coletadas para alimentação, como o caruru, **kumĩ**, folha de abóbora ou de moranga, além de outras não citadas nominalmente por Veiga. Por exemplo, uma espécie de samambaia e um tipo de caraguatá (**fỹnh**, "é bom para comer como salada; o miolo e folha têm época boa para se comer, a em que não está florida. Dá no banhado").

Quanto a coleta de plantas medicinais, uma grande variedade de plantas é utilizada nos trabalhos de tratamento e cura de doentes. Para os Kaingang, entretanto, toda e qualquer planta é considerada remédio (**vẽnh-kagta**). Assim será desde que conhecidas suas propriedades e maneira de usá-la. Tanto as que causam efeitos benéficos quanto as que têm efeito tóxico são concebidas como **vẽnh-kagta**, palavra que designa tanto remédio como veneno. As pessoas especializadas em trabalhos de cura possuem uma carga maior de conhecimentos sobre o caráter de **vẽnh-kagta** das plantas, havendo uma certa especificidade quanto as maneiras de preparar e administrar os remédios, bem como em todo o processo de tratamento. Nos deteremos mais neste ponto no final deste capítulo e no capítulo seguinte. Aqui, apenas destacamos a importância do conhecimento e uso das plantas-remédio no cotidiano dos Kaingang de Xapecó.

Quanto a pesca, Veiga (1994:29) também faz referência a sua importância na antiga economia Kaingang. Neste ponto, destaca-se o fato dessa atividade ser realizada em épocas não coincidentes com a época de desova dos peixes. Tal prática, portanto, contribuía para a preservação das reservas desse recurso. Para pescar, usavam **paris** (armadilha feita de taquaras ou varas). Para conservar a carne do peixe, usavam a defumação. A técnica do "envenenamento" por cipós era usada nos rios de porte menor. Para esse fim, o timbó e cascas de certas árvores são exemplos de plantas usadas (cita D'angelis, 1984:48-9, nota 39).

Registramos também a informação do uso de plantas para provocar o "envenenamento" dos peixes, ou apenas para "tonteá-los", a fim de facilitar a sua coleta. Segundo informação, mais de um tipo de planta pode ser usado, porém, algumas matam e outras apenas "tonteiam". Duas plantas foram citadas: o timbó, que é batido na água e solta uma substância que "tonteia" os peixes; e o cipó-sete-quina, que também funciona como o timbó, mas é mais forte, mata tudo e, mesmo assim, pode-se comer o peixe . O conhecimento de plantas para tal fim é reservado, poucas pessoas sabem. Entretanto, o timbó é de conhecimento mais generalizado. No entanto, por essa denominação, várias espécies de plantas são designadas em diferentes regiões do Brasil, o que provoca uma certa confusão referencial e dificuldade de identificação, caso não seja coletado um espécime.

A pesca, hoje, é uma atividade relativamente pouco praticada na Área de Xapecó. Podemos considerar que há uma certa equivalência com a caça com relação à importância como fonte de recursos naturais. Atualmente, consomem basicamente carne bovina e de frango, tanto a caça como o pescado não têm papel como alimento permanente de origem animal, entretanto, esse fato não é uma questão de opção. Quanto a caça, já comentamos acima. Não observamos, durante nossa permanência na Área, uma dedicação especial à pesca. Essa

atividade parece acontecer eventualmente e não tem um caráter econômico nem de sustentação alimentar.

A rede fluvial da Área de Xapecó é constituída de nascentes e pequenos córregos, onde não há ambientes adequados para o desenvolvimento de grande variedade nem quantidade de peixes. Apenas pequenos peixes podem aí se desenvolver. Hoje, há alguns açudes feitos a partir do represamento desses córregos, onde foram introduzidas algumas espécies de peixe freqüentemente utilizadas em piscicultura, como carpa (*Cyprinus carpio*) e tilápia (*Centropomus ssp*). Próximo da aldeia Sede (Jacu), correm as águas do rio Xapecozinho, o qual serve também de limite da Área atual. Neste ponto do rio próximo da sede da Área, foi construída parte das obras que dariam origem a uma estação hidrelétrica[35]. Com as mudanças, pelo menos temporárias, nos caminhos desse projeto, o local hoje serve como estação balneária na margem oposta a Área indígena, com algumas cabanas/bares, área para acampamento e churrasqueiras. Em época de verão, muitas pessoas freqüentam o local, onde o rio apresenta várias quedas d'água. Os Kaingang também costumam ir até lá, atravessando o rio a pé. A pesca, nesse local, também é eventual, não constitui uma atividade que absorva muito tempo ou disposição dos Kaingang. Vez ou outra, vê-se alguém sentado ou acocorado a beira de um córrego ou açude pescando com anzol. Essa pesca é mais comum entre as crianças, mas não exclusiva.

Um problema que certamente afeta a população de peixes em geral é a poluição das águas. Em dias de chuva, há uma forte mudança no aspecto da água dos córregos e rio, as quais ganham uma tonalidade cor de terra, clara conseqüência do processo erosivo que ocorre nas terras cultivadas mecanicamente. Outra fonte de poluição das águas, principalmente no rio Xapecozinho, mas um fato que ocorre em toda a região oeste, são os detritos orgânicos resultantes da suinocultura e avicultura, principalmente da primeira. Uma terceira fonte são os agrotóxicos utilizados, em especial, nas grandes plantações de soja e milho, incluindo aquelas de dentro e fora da Área de Xapecó.

III.1.4- Comércio Interno

Neste ponto, destaco o comércio realizado por estabelecimentos comerciais na AI Xapecó, principalmente nas aldeias da Sede e Pinhalzinho. Na Sede da Área, na época da pesquisa, havia seis estabelecimentos. No Pinhalzinho, pelo menos quatro. Os produtos comercializados nesses locais são principalmente de gênero alimentício, como arroz, macarrão, farinha de trigo, de milho e de mandioca, biscoitos, frango, carnes, alguns enlatados, doces,

[35]A barragem aí construída faz parte do Projeto Uruguai, o qual prevê a construção de nove barragens para fins de implantação de hidrelétricas na bacia do Uruguai. Se concretizada tal obra no rio Xapecozinho na altura da AI Xapecó, os índios perdem uma parte significativa de suas terras e benfeitorias, sofrendo uma série de efeitos diretos e indiretos (Nacke, 1983:01).

refrigerantes e alguns outros ítens. Produtos de outros gêneros também aparecem, como de limpeza e material escolar. No verão, o comércio de sorvetes e picolés também é realizado por alguns desses locais de venda. Eventualmente, de acordo com a época, algumas frutas aparecem, como laranja, bergamota e melancia. O comércio de bebidas alcoólicas não é permitido. Entretanto, a cerveja é vendida e consumida nesses pontos, mas não em todos. Alguns estabelecimentos de porte um pouco maior possuem mesa de sinuca.

Há algumas diferenças entre tais pontos, caracterizando-os como ponto de comércio em geral, como bares ou um misto dos dois. Os primeiros funcionam em horário comercial, abrem pela manhã e fecham ao anoitecer, podendo haver ou não intervalos ao meio-dia. Os segundos mantêm um horário de funcionamento até mais tarde da noite, principalmente nos fins de semana, havendo uma permanência maior de pessoas no local. Alguns, geralmente os de menor porte, não possuem um horário regular de atendimento e sua mercadoria também pode variar entre os muitos gêneros de produtos.

Esses pontos comerciais são abertos sob licença da chefia do Posto. Os donos são integrantes da comunidade Kaingang, geralmente com alguma estrutura material e de transporte melhor, considerando-se o padrão geral da Área. Alguns estão ligados a cargos de liderança. A mercadoria chega até o local trazida pelos distribuidores dos fabricantes. Às vezes, eles compram pequenas quantidades de algum produto em lojas ou mercados da cidade e revendem no seu ponto de venda na Área. Apesar destas vendas dentro da Área, as pessoas costumam fazer suas compras maiores na cidade de Xanxerê, que é o centro urbano mais próximo.

III.1.5- A exploração de barro e de pedra

Próximo a aldeia da Sede, formou-se uma outra aldeia, nos últimos anos, em função do funcionamento de uma olaria para fabricação de tijolos de barro. Veiga (1994:54-5) também cita essa informação ao tratar da situação atual da AI Xapecó. Segundo a autora, a olaria funciona desde 1988, sua mão-de-obra é indígena e o gerenciamento fica a cargo do cacique e alguns poucos operários brancos, os quais constituem a mão-de-obra qualificada. Acrescenta que:

> Infelizmente essa olaria não tem trazido muito benefício à comunidade indígena. Segundo as autoridades indígenas, o dinheiro obtido com a olaria é empregado, na maior parte, em despesas com os próprios funcionários, sendo uma pequena parcela gasta para manter funcionando a enfermaria do Posto (Veiga, 1994).

O barro é retirado de um local da própria Área e carregado em caçambas até a olaria. Recentemente, havia expectativa em torno da chegada de novas máquinas para fabricação mais

eficiente dos tijolos. As pessoas que me comentavam sobre a venda dos tijolos, dizem não saber o fim do dinheiro. Vêem caminhões de tijolos serem carregados e transportados para fora e não entendem porque as pessoas que lá trabalham recebem tão pouco por isso. Normalmente, esses operários não conseguem se manter e a sua família com o que ganham na olaria. Por isso, procuram fazer alguma plantação também, usando o tempo que dispõem além da jornada na olaria.

A exploração do barro da Área Indígena é comentada de forma quase irônica por algumas lideranças mais velhas do Conselho Indígena. Segundo eles, tiraram-lhes o mato, as florestas de pinhais e outras madeiras, agora que o mato acabou, estão lhes tirando a terra (no sentido de barro, solo), só não sabem o que vão tirar depois.

A implantação de olarias em várias Áreas Indígenas Kaingang é resultado de um programa da FUNAI, o qual deveria buscar promover a auto-sustentação dos Postos Indígenas.

Abaixo do nível do solo, um outro recurso tem sido explorado em alguns momentos. Motivo de algumas controvérsias, a retirada de pedras semipreciosas de um certo local da Área de Xapecó já causou vários acidentes graves. Quando iniciei as visitas na Área, havia um garoto adolescente (12 ou 14 anos) internado na enfermaria com as duas pernas quebradas, conseqüência de um acidente de trabalho na extração de pedras. Segundo informações que nos passaram, o acidente havia sido provocado por um trator utilizado no trabalho. Outros relatos nos informaram de vários outros acidentes no local. Um desses episódios teria soterrado mais de uma pessoa, num desbarrancamento de terra.

Pouco tempo depois do acidente com o garoto, a extração de pedras foi interditada, embora houvesse informações de que continuavam explorando o local. A operação de retirada de pedras desse tipo naquele local exige uma grande remoção de terra, trabalho que era acelerado com o uso de tratores. As pedras são então catadas manualmente pelas pessoas. Sem o uso de equipamentos de proteção ou segurança, constitui um trabalho bastante perigoso, onde o risco de acidentes graves e fatais é constante, tanto que aconteceram vários.

As pedras eram vendidas em estado bruto para outras cidades. Uma das cidades que citaram foi Curitiba. Lá, seriam lavadas e beneficiadas segundo os interesses do comprador. O valor das cargas é calculado pelo peso. Na época (1994/95), uma das pessoas que gerenciava os negócios é irmão mais velho do cacique. O valor do trabalho parece que era calculado pelo volume de pedra recolhido, mas não temos certeza sobre essa informação. Algumas pessoas que lá trabalharam comentavam sobre a periculosidade do trabalho, o que não é estranho quando pessoas e tratores trabalham lado a lado, onde a terra com pedras é removida, sem grandes precauções quanto aos riscos evidentes.

III.2 - Aldeias

III.2.1 - Distribuição

A população da AI Xapecó atualmente se distribui em doze aldeias, incluindo a aldeia onde está situada a sede do Posto Indígena, a qual ocupa uma posição geográfica quase centralizada em relação ao território da Área. Algumas são constituídas por apenas algumas casas distribuídas ao longo de uma estrada (ver mapa da AI). Nas aldeias da Sede e de Pinhalzinho se concentra a maior parte das residências. A população total da Área é controversa, embora dados informais de algumas lideranças indígenas indiquem que há próximo de quatro mil pessoas, como também menciona Veiga (1994:51). Entretanto, Nacke (1983:63) aponta que, de acordo com dados do arquivo da administração do P.I., o total da população Kaingang e Guarani é de 1.714, sendo 896 masculino e 181 feminino. Para tanto, a autora utiliza como fonte uma tabela da FUNAI de um "Relatório do Chefe do P.I. Xapecó de 30/06/80". Acreditamos que a população da Área deva estar em algum número intermediário entre esses dois dados.

III.2.2 - Tipos de Construções

Os registros arqueológicos realizados na região sul do país demonstram que os prováveis antepassados dos atuais Kaingang construíam casas subterrâneas, as quais eram eficientes no enfrentamento do clima da estação fria[36]. Os registros históricos não apontam a existência dessas casas, mas que os índios construíam "toldos"[37] ou abrigos provisórios. Borba (1908:8) faz uma breve observação sobre as habitações dos Kaingang com que manteve contato no final do século passado, a qual transcrevemos literalmente aqui:

> Não teem habitação permanente; geralmente se mudam todos os annos, a proporção que vão rareando os meios naturaes de sua subsistencia.
> Quando encontram local abundante em caça e mel, constroem grandes ranchos, de 25 a 30 metros de extensão, cobertos e cercados com folhas de palmeira, sem nenhuma divisão interna, com uma pequena abertura em cada extremidade, servindo de porta, por onde só pode passar, abaixada, uma pessoa; no centro destes ranchos accendem os fogos para cada familia; dormem sobre cascas de arvores, extendidas no solo, com os pés para o lado do fogo, indistinctamente homens, mulheres e creanças.
> Nunca varrem seos ranchos; quando estes ficam muito sujos e cheios de pulga, os queimam e constroem outros (Borba, 1908).

[36]ver Rohr (1984); Veiga (1994:20-23); Ortiz (1986).
[37]Toldo: denominação tradicionalmente usada como referência aos abrigos ou acampamentos indígenas e que atualmente designa também algumas Áreas Kaingang, entre elas, Toldo Chimbangue (Chapecó-SC), Toldo Pinhal (Seara - SC) e Toldo Imbu (trecho em processo de reapropriação pelos Kaingang da Área de Xapecó).

Além de sinalizar a importância da caça e coleta de certos produtos, como o mel, na base de sua alimentação e o método utilizado no controle de alguns insetos caseiros, o principal dado desta citação e que nos interessa aqui é a construção dos ranchos de tamanho considerável.

A maioria das casas de madeira construídas na Área dentro de um modelo ocidental é resultado da política de exploração madeireira estabelecida pelo SPI e, depois, pela FUNAI a partir do final da década de 50 e início da década de 60[38]. Uma das justificativas de tal exploração previa a construção de casas para os índios. As que foram construídas seguiram um padrão arquitetônico que desconsiderou as particularidades culturais Kaingang. As casas seguiram um modelo em chalé convencional. Foram agrupadas em linhas separadas por uma rua. Segundo Nacke (1983:61), "*a concentração da população em núcleos foi uma opção do SPI, mantida pela FUNAI. Dessa forma, as casas dos índios foram construídas em núcleos, situação bastante criticada por estes indivíduos*". Tal disposição dificulta a criação de animais, plantar próximo das casas, além da distância das roças (Nacke, 1983:63). Relacionado a este fato, verificamos a construção de pequenos abrigos no local das roças, principalmente quando esta é feita em pontos mais distantes. Estes abrigos consistem numa estrutura simples de paus coberta com folhas de palmeira. Duas varas, com forquilha em uma das extremidades, fincadas no chão, uma vara colocada horizontalmente sobre essas forquilhas, cada ponta da vara apoiada em uma forquilha, algumas varas apoiadas no chão e na vara horizontal em posição diagonal, dos dois lados ou num lado apenas. Sobre estas varas, são distribuídas as folhas de palmeira. Servem como abrigo contra o sol e chuvas repentinas ou inesperadas. Outros abrigos maiores também são feitos próximos ou no local das roças. Nestes, usam lona preta na estrutura de cobertura ou também em todo ao redor. Trançados de taquara também são feitos para tais fins e, nesse caso, seu tamanho é proporcional ao abrigo. Entretanto, muitas casas usadas como residência não fogem muito a este padrão, com lonas, trançados de taquara, tábuas velhas e, às vezes, telhas de barro. É claro que isto reflete muito mais as condições sócio-econômicas em que os Kaingang se encontram do que aspectos culturais ligados a construção de abrigos e habitações.

A madeira das casas atuais é dos pinheiros e algumas outras espécies cortadas há mais de dez anos pelas serrarias implantadas na Área[39]. A igreja católica da Sede, a própria Sede do Posto Indígena e um galpão que servia de garagem e hoje serve de casa para algumas famílias também são dessa madeira. Para construir outras casas, hoje, são reaproveitadas madeiras

[38]Com relação a exploração de madeira na Área, fruto da política estabelecida, Nacke (1983:137-145) realiza uma análise maior a respeito. Ver também D'Angelis (1989).
[39]Ver Nacke (1983:137-145).

velhas, restos de casas velhas que foram desmanchadas, bem como a cobertura quando não é de lona preta. São poucas as casas construídas com madeira nova.

No início do inverno de 1995, com a chegada do frio, algumas famílias falavam em construir uma casa de chão batido ao lado da casa onde moram, que possui assoalho de madeira, ou mais próximo da roça. Uma dessas famílias realmente concretizou esse objetivo, construindo, ao lado da casa onde moram, uma outra casa menor de chão batido e sem divisões internas. A justificativa é que assim poderiam fazer fogo no chão, sentar ao redor para se esquentar, tomar o chimarrão e conversar, pois não poderiam fazer fogo no chão da casa com assoalho de madeira. Sinal de persistência cultural. De acordo com a citação de Borba (1908:8), cada família fazia o seu fogo em um local particular do grande rancho que construíam. Várias casas possuem chão batido, sem assoalho, principalmente as mais afastadas do núcleo das aldeias, certamente não foram construídas pela FUNAI. Entretanto, algumas são feitas nesse estilo por uma evidente falta de material e de condições para adquiri-lo e, dessa forma, procuram se adequar como podem. Vemos, portanto, que há casos em que o estilo da construção é buscado de forma a melhor ajustar culturalmente a casa, enquanto em outros casos não se pode afirmar que o estilo seja todo traçado culturalmente, em função das condições materiais em que estas pessoas se encontram.

III.2.3 - Disposição Espacial

A maior parte das aldeias indígenas do Brasil Central possui uma disposição espacial circular. Os Xavante, por exemplo, falantes de uma língua Jê tal como os Kaingang, possuem não só suas aldeias como a própria planta de suas casas são circulares (Lopes da Silva, 1983:36). Cada casa da aldeia dos Kayapó-Xikrin, grupo Jê que habita no sul do Pará, é um barracão retangular de uma área aproximada de quatro por oito metros, podendo variar de acordo com o número de famílias que moram nesse local. Há uma frente toda aberta para o pátio, os outros três lados fechados com palha de babaçu e não há divisões internas. Entretanto, a disposição das casas da aldeia é circular.

Os Kaingang não possuem casas circulares nem suas aldeias se dispõem de forma circular como os Jê do Brasil Central. Isto não se explica apenas pelo fato de as casas terem sido construídas através da FUNAI, numa arquitetura e disposição alheias a orientação cultural dos Kaingang. Historicamente, as evidências são de que os Kaingang nunca tiveram construções de casas circulares nem mesmo aldeias com tal disposição. Aparte dos registros arqueológicos, os quais remetem a um passado mais distante onde casas subterrâneas, por exemplo, eram construídas, os registros históricos relativos aos Kaingang revelam casas com planta retangular e cobertura com caída reta para dois lados. Os agrupamentos não eram

numerosos. As casas eram dispersas pela Área. Há registros de grandes ranchos sem divisão interna onde se distribuíam as famílias (Borba, 1908:8). Essas características não foram seguidas quando a FUNAI construiu as casas atuais das aldeias Kaingang, conforme assinalado acima, o que pode estar relacionado ao projeto de ocupação e exploração das terras da Área por este órgão. Quando da construção dessas casas, já havia também uma modificação na estrutura habitacional própria dos Kaingang, conseqüência da dinâmica provocada pelo contato.

Quanto a relação da disposição espacial das casas com a centralidade ou não do poder da aldeia, Veiga (1994:15) discute brevemente a questão comparando aos grupos Jê do Brasil Central.

> Não possuindo aldeias circulares e nem casas dos homens, e embora realizando as reuniões políticas no centro administrativo da aldeia e, normalmente, apenas entre os homens, a política dos Kaingang é feita nas casas. A reunião no centro da aldeia tem apenas o papel de ratificar ou tornar pública a decisão já tomada nas conversas que acontecem nas casas, onde a participação das mulheres é fundamental (Veiga, 1994).

Além de destacar a complementaridade entre masculino e feminino nas questões relacionadas ao poder, a autora descarta a relação feita entre o centro da aldeia como centro de poder, a qual Maybury-Lews (1979) atribui aos Jê do Brasil Central, representada pela casa dos homens. Entretanto, o centro da aldeia Kaingang representa um espaço público em oposição as casas, onde o espaço é reservado ao privado. O centro de decisões da Área Indígena, casa do cacique e sede do Posto Indígena, está localizado mais ou menos no centro da Área, o que daria um aspecto de centralidade das decisões ligadas ao poder em relação a periferia geográfica da Área, embora deva se considerar que a localização da sede nesse ponto não se explica simplesmente como um traço cultural, mas como parte do processo histórico de contato com a sociedade não indígena e os órgãos tutelares do governo nacional.

III.2.4 - Movimentação Inter-aldeias

A movimentação de pessoas pela Área e desta para fora é comum. De uma aldeia a outra, em toda a Área, há estradas municipais fazendo ligação. Em dias chuvosos, o trânsito por essas estradas fica difícil, tanto a pé como de carroça e, principalmente, de automóvel ou caminhão. Em dias secos, não são grandes as dificuldades em se deslocar via estrada. Uma rodovia estadual asfaltada corta a Área no lado leste, do atual município de Bom Jesus em direção ao Estado do Paraná, passando pela aldeia de Pinhalzinho. O asfaltamento foi iniciado em 1982, quando os índios já demonstraram preocupação com a insegurança que esta obra poderia lhes causar, de acordo com o que observa Nacke (1983:167). Quanto a isso, realmente aconteceram já vários acidentes, inclusive com óbitos, representando um constante perigo para

os Kaingang que moram às margens dessa rodovia, a qual já foi motivo de vários conflitos e discussões com o governo estadual. Em 1982, o asfaltamento da rodovia ligando Xanxerê a Abelardo Luz foi concluído, facilitando o acesso da Área para essas cidades e vice-versa, distando sete quilômetros entre a sede da Área e essa rodovia na altura de Bom Jesus (Nacke, 1983:57).

Há linhas de ônibus que passam diariamente pela Área. Vêm pela manhã de Entre Rios (atualmente em processo de emancipação), passando pela aldeia de Samburá e da Sede, depois passam por Bom Jesus e, finalmente, Xanxerê. Pela tarde, fazem a viagem de retorno. Há dois ônibus que fazem esta linha, praticamente no mesmo horário. Pela aldeia de Pinhalzinho, passam ônibus em vários horários durante o dia em ambos os sentidos, devido ao maior movimento nessa rodovia, a qual faz ligação entre centros maiores, desde o Estado do Paraná até os municípios catarinenses de Abelardo Luz, de um lado, e Chapecó, passando por Xanxerê e Xaxim, de outro. Essa movimentação de linhas comerciais de ônibus através da AI Xapecó, sem dúvida, contribui para um maior deslocamento dos Kaingang, intensificando as relações com pessoas não Kaingang dessas cidades vizinhas, bem como com as pessoas que viajam nos mesmos veículos. Por várias vezes, pude presenciar reações negativas explícitas por parte de não-índios que viajavam no ônibus que passa pela Área ao embarcarem passageiros Kaingang. Tais reações tornam-se altamente constrangedoras para os Kaingang que viajam nesses ônibus e circulam nas cidades. Entretanto, esse fato não é regra geral.

O trajeto de uma aldeia a outra geralmente é seguido a pé. É costume as pessoas caminharem vários quilômetros, descansando durante o caminho. Esta é a maneira mais comum que usam para se deslocar, fazer visitas a parentes de outras aldeias, festas, caçar ou pescar, ir para a roça ou fazer outros negócios em locais mais distantes da casa onde moram. Alguns possuem bicicleta. Um ou outro possui carro e, nesse caso, são pessoas que mantém alguma atividade diferenciada da maioria das outras pessoas, como, por exemplo, algum tipo de comércio.

É comum que uma família mude de residência quando um membro desta venha a falecer. Mudam para outra aldeia ou transferem sua residência para um local diferente, mesmo que seja na própria aldeia. Vários casos desse tipo aconteceram durante o período de minha permanência em campo. Uma família mudou-se da Sede para Pinhalzinho após a morte de uma criança, filho mais novo do casal. Uma outra família constituída por um pai idoso e um casal de filhos e um neto, filho da filha do pai, residiam na aldeia da Sede, próximo da enfermaria, à beira do riozinho que corre nos fundos desta. O pai-velho veio a falecer repentinamente quando se lavava no riozinho. No mesmo dia do sepultamento, os filhos iniciaram o processo de

mudança da residência, desmanchando a pequena casa. Foram morar provisoriamente no galpão onde outras famílias moram em situação altamente precária.

Fica clara a relação da morte de uma pessoa com a mudança de residência dos outros membros da casa. Esse procedimento é justificado por eles de várias formas, mas sempre ligada diretamente ao acontecimento da morte. A morte aconteceu porque o lugar não era bom para eles morarem, por isso devem mudar-se. O espírito ou alma (**vẽnh-kuprĩg**) da pessoa que morreu pode ficar na casa ou vir de volta, dessa forma as pessoas estariam sujeitas as ações do **vẽnh-kuprĩg**. O fato é que as pessoas se mudam em tais circunstâncias, sendo um motivo de movimentação de um lugar para outro.

Uma razão de constante e intensa movimentação das pessoas na Área é a busca de serviços de atenção a saúde. Relacionado diretamente a isso estão os diferentes sistemas de saúde que atuam na AI Xapecó. Há uma constante busca de tratamento e prevenção para diversos casos de doenças que atingem as pessoas. A intensidade de casos está diretamente relacionada a dois principais fatores que se interligam. Um deles é a flagrante precariedade de condições de vida em que a maioria das pessoas da AI Xapecó se encontra, tanto que aparecem no quadro geral das condições de saúde das populações indígenas do Brasil como uma das mais deficientes em qualidade de vida. Dessa forma, o estado geral de saúde dessa população é bastante grave (ver próximo item desse capítulo). O outro fator diz respeito às características culturais próprias dos Kaingang nas questões ligadas aos processos de saúde/doença/cura. As concepções de saúde, doença e tratamento estão incutidas nos sistemas de tratamento existentes, representados pelos vários especialistas em cura que atuam na AI Xapecó, sobre os quais escreveremos a seguir.

Tanto o sistema oficial de saúde, instalado na Área através dos Postos de saúde, como os sistemas indígenas, através de seus especialistas em cura e do uso mais generalizado de "remédios do mato", são responsáveis por uma freqüente movimentação das pessoas na busca desses recursos. Dessa maneira, andam de um ponto a outro nessa procura, um movimento que acontece praticamente todos os dias. Uma certa concorrência e rivalidade acontecem entre os especialistas, os quais buscam sua legitimação junto as pessoas, o que se relaciona ao seu poder de cura. As pessoas podem se unir em torno de um propósito que envolve um certo especialista ou criam uma relação de certo afastamento das pessoas que seguem um tratamento junto a um especialista concorrente. Entretanto, isso não diz respeito a todos os especialistas, vários deles mantém uma relação de solidariedade e até de complementaridade com o seu próprio tratamento. E, assim, também há pessoas que se dirigem a diferentes especialistas em momentos diferentes ou simultaneamente.

III.3 - Saúde na AI Xapecó

III.3.1 - Os problemas de saúde na AI Xapecó e a enfermaria da aldeia Sede:

Nacke (1983:71-73) descreve a situação geral de saúde na AI Xapecó na época de sua pesquisa (1981-82). Segundo a autora, havia quatro atendentes de enfermagem na Área, atuando em três enfermarias. Apresentavam problemas de estoque de medicamentos, instrumental médico e relativo a especialização das atendentes contratadas pela FUNAI. Havia visitas periódicas da EVS (Equipe Volante de Saúde), a qual era constituída por um médico, um dentista, enfermeira e laboratorista. Além disso, cita que havia um convênio com o FUNRURAL, o qual possibilitava internamento hospitalar em Xanxerê, mas já assinalava a precariedade do atendimento. Outro ponto destacado é a relação que o Sindicato Rural de Xanxerê mantinha com os Kaingang, ao deixar de prestar assistência de saúde após a expulsão dos agricultores invasores da Área. Percebe-se que o Sindicato não tratava os Kaingang como trabalhadores rurais, apesar dos Kaingang serem, em sua maioria, agricultores, apenas prestando atendimento na medida que deixassem agricultores não-índios ocuparem suas terras. Nesse caso, os Kaingang só recebiam atendimento se suas terras fossem utilizadas por outros. Quando isso acontecia, portanto, a assistência não era verdadeiramente para os índios, mas para a terra dos índios, esta sim com importância para o Sindicato e seus "verdadeiros" associados, os agricultores não-índios. Em meados de 1982, a FUNAI teria autorizado a contratação de um médico e um dentista para atenderem na Área em dois dias na semana. Aponta, como doenças mais freqüentes, infecções respiratórias, desidratação, escabiose e sarampo, casos de tuberculose, sífilis e gonorréia. Como problema mais sério de saúde cita a desnutrição que, associada a verminose, aparece como a principal responsável pela mortalidade infantil na Área de Xapecó. A autora não trata das práticas indígenas ligadas a questão da saúde.

A estrutura e os serviços oficiais de saúde na AI Xapecó atualmente não estão muito diferentes daqueles descritos por Nacke (1983). Hoje, continua a existir a enfermaria na aldeia Sede da Área, a mesma aldeia onde está o Posto da Funai. Essa enfermaria se localiza bem em frente a moradia do cacique. Sua esposa é a responsável oficial pela enfermaria. Uma outra enfermaria se localiza na aldeia Pinhalzinho, mas suas instalações e capacidade de atendimento são menores. O hospital da cidade de Xanxerê continua sendo usado para casos mais graves. Alguns casos particulares, em que não há solução na região, como cirurgias para problemas de catarata, são enviados para Curitiba. Outros serviços observados são as visitas de agentes de saúde durante campanhas de vacinação, geralmente através da prefeitura do município de Ipuaçu, ao qual pertence parte do território da AI. Também há visita de um médico que atende

na enfermaria da Sede, mas a sua periodicidade não é muito regular, pelo menos durante o tempo que lá estive.

Veiga (1994) não faz uma descrição geral sobre as condições de saúde na AI Xapecó. Por outro lado, sua discussão gira em torno de questões ligadas a constituição do **kujà** ("kuiâ"), sobre o qual trataremos no item III.3.3, e a perda temporária da alma ou espírito como explicação para algumas doenças e casos de morte, quando o **kujà** atuaria na restituição do espírito ao corpo (Veiga, 1994:153-157).

Durante minha permanência em campo, pude acompanhar de perto a movimentação e os serviços de saúde prestados através da enfermaria da aldeia Sede. Esse detalhe foi facilitado porque foi onde me alojei durante toda a pesquisa de campo. Por isso, a descrição que apresento deve ser tomada apenas em relação a essa enfermaria. O movimento de pacientes era flutuante. Ora todos os leitos estavam ocupados, havendo inclusive momentos em que eram improvisados leitos no chão, ora havia um completo esvaziamento. Difícil apontar os motivos exatos para essa dinâmica, mas certamente acompanhava de alguma forma a variação das condições climáticas. Entretanto, não é o único fator responsável.

A enfermaria é composta por várias peças: uma cozinha com área de serviço anexa, cinco quartos (dois pequenos), uma sala para atendimento regular das pessoas, sala de medicamentos, uma sala que seria o consultório odontológico, uma sala maior que seria o consultório médico com sanitário anexo, um sanitário com chuveiro junto aos quartos, uma sala relativamente pequena com geladeira para guardar vacinas. Apenas um dos quartos mantinha-se com disponibilidade de leitos para as internações. Um quarto pequeno servia de alojamento ao enfermeiro de plantão. Os outros quartos não dispunham de leitos, mas às vezes algum paciente era internado num deles, estendendo-se algum cobertor no chão, quando necessário. Por um tempo, me alojei na salinha destinada a guardar as vacinas, que se localiza na entrada lateral da enfermaria. Depois, passei a ocupar um dos quartos pequenos, localizado mais ao fundo, passando por um dos quartos grandes não utilizados regularmente.

Vários atendentes de enfermagem trabalharam durante o período da pesquisa (pelo menos sete, mas não todos no mesmo período). Alguns realizaram curso na cidade de Braga-RS através do CIMI (Conselho Missionário Indígena), outras já praticam há algum tempo e contam mais com a experiência. É realizado um revezamento entre eles, de maneira que em qualquer horário do dia ou da noite alguém está atendendo. Distribuem medicamentos, aplicam injeções, fazem curativos, cuidam dos internados, ajudam a encaminhar pacientes ao hospital de Xanxerê ou outro local fora da Área, controlam a entrada e saída de medicamentos, além de outras atividades não tão freqüentes. Eventualmente, assistem a partos na enfermaria, mas

normalmente as parturientes são encaminhadas para Xanxerê. As ocorrências e atendimentos são anotadas em fichas.

Na enfermaria, há também a atividade de preparo das refeições para os pacientes e para os atendentes, os quais dividem praticamente a mesma comida. Não há muita diferenciação entre a comida dos pacientes e dos atendentes. Às vezes, quando um paciente necessita seguir uma dieta especial ou diferenciada, por exemplo, sem sal, então sua comida é preparada aparte. As refeições preparadas são compostas basicamente de arroz, feijão, frango ou carne de porco e, às vezes, alguma verdura. Para a noite, geralmente se prepara uma sopa a base de arroz e frango. Por um período, havia duas mulheres que realizavam as atividades de cozinha e limpeza da enfermaria. Depois, com a saída de uma delas, a outra passou a assumir praticamente só, o que prejudicou ainda mais a realização do serviço. Em uma determinada ocasião, várias mulheres se reuniram para realizar um mutirão de limpeza geral, atividade que levou um dia inteiro em clima alegre e com brincadeiras.

No período da pesquisa, a cobertura do prédio da enfermaria foi substituída. Entretanto, apenas se retirou o telhado de cimento amianto velho e se colocou outro novo do mesmo tipo, mantendo praticamente o mesmo material antigo da estrutura de sustentação desse telhado. A obra foi custeada por uma verba específica para a reforma do prédio da enfermaria. No entanto, como explicar que só a troca do telhado consuma a totalidade dessa verba?

Os casos mais freqüentes atendidos na enfermaria são doenças respiratórias, gripe, dores de cabeça, disenterias, desidratação, verminose. A maioria são crianças. As precárias condições de moradia e alimentação em que boa parte das pessoas se encontra contribuem no agravamento desse tipo de complicações de saúde, as quais seriam facilmente evitadas se essa situação geral fosse outra. Além de uma alimentação pobre, devido às condições sócio-econômicas da população da Área, percebe-se o uso de uma quantidade relativamente grande de açúcar e sal na alimentação. Relacionado aos casos de óbito e internações de adultos e velhos, percebe-se uma ocorrência comum de derrame cerebral e problemas cardíacos, certamente provocados pelo regime alimentar, além de outros fatores sociais.

No dia 23 de março de 1995, anotei alguns dados recolhidos do relatório de ocorrências da enfermaria. Entretanto, algumas fichas estavam incompletas e outras faltando. Os casos de óbitos não ficam muito claros, não estavam muito bem especificados. Alguns episódios presenciados mais marcantes merecem um relato a fim de ilustrar um pouco certas situações vividas naquele local de serviço de saúde oficial. Nesse sentido, transcrevo algumas passagens anotadas em diário de campo:

> (...) Perto do meio-dia, chegaram na enfermaria quatro homens carregando o velho que morava aqui atrás da enfermaria, o seo Miro. Valdevino o examinou, já foi se formando aquele aglomero que é comum se formar quando chega

> alguém em estado grave.(...) Quando Valdevino (atendente) saiu, eu perguntei se iriam levá-lo (para Xanxerê). Ele me respondeu que o velho estava morto. Já haviam trazido ele morto. Ontem, ainda o vi caminhando aí na frente com a sua bengala de pau e a sua perna meio aleijada. Semana passada ele esteve aqui na enfermaria e foi atendido pela Nadir (atendente). Eu estava aqui. Disse que estava com uma dor atrás do pescoço, na nuca, e não podia virar direito a cabeça. Estava também tendo tonturas e, às vezes, escureciam as vistas. A Nadir o examinou, não sei o que fez e deu algum remédio para ele tomar. Hoje pela manhã, disseram que ele estava alegre, conversando com eles (a família), até benzeu uma mulher com uma criança, até que pediu um sabão e disse que ia se lavar no rio. A casa deles é bem próxima do riacho ali detrás. Dentro de uns cinco minutos o avistaram caído. Todo mundo diz que foi de "derrame". Estou percebendo que o índice de derrame aqui está um pouco alto, ou seria coincidência? Porque não faz bem uma semana morreu o seo Gonsalino, (...), agora seo Miro faleceu de algo semelhante (diário de campo, 07/11/94).
>
> Na enfermaria, estava um pessoal numeroso. Aquela mulher que tomou álcool foi trazida do hospital. Entretanto, ela está inconsciente, em estado de quem não tem mais jeito, por isso a trouxeram. Trouxeram-na para morrer aqui pelo jeito. Até há pouco, havia gente sempre chegando para vê-la. Agora, parece que ela está sozinha no quarto dos fundos.
>
> Um índio do Toldo Chimbangue foi trazido para cá também. Está ferido na cabeça. Houve uma certa confusão no sábado lá no Chimbangue. Parece que alguém ou alguéns queriam derrubar o cacique Zeca. Houve briga. Saíram feridos.(...). Um pessoal daqui foi para lá...(diário de campo, 21/11/94).
>
> (...) cheguei aqui já era escuro. Movimento na enfermaria. Pedro Afonso estava mal e foi trazido do hospital para cá. A mulher do álcool está na mesma até agora. Os crentes vieram outra vez e fizeram as suas barulhentas orações. Fui tomar banho já eram mais de 22:00 horas, quando todos já haviam saído. Enquanto isso, levaram o Pedro Afonso não sei para onde. Não havia mais ninguém na enfermaria na hora e só um rapaz estava com ele, um carro roncou e percebi que seus gemidos vieram para o corredor. Quando eu saí do banheiro, ele não estava mais (diário de campo, 23/11/94, relativo ao dia 22/11).
>
> (...) Essa semana, ou melhor, desde o dia que cheguei aqui (19/01), há um velhinho guarani instalado num dos quartos. Só que não há cama.Ele fica o dia inteiro no chão e dorme por ali no chão. Cuspia no chão também, até que colocaram um recipiente para esse fim...(diário de campo, 24/01/95).

O velhinho estava com problemas de catarata, praticamente cego, e aguardava para ser encaminhado para Curitiba, onde realizaria uma cirurgia a fim de corrigir esse problema. Como a viabilização da viagem demorava, ele ficou mais de uma semana aguardando na enfermaria.

Uma peculiaridade percebida com relação ao parto, num certo caso, foi uma gestante que caminhou sozinha da sua casa até a enfermaria, uma distância de aproximadamente cinco quilômetros, quando já era noite. O parto ocorreu naquela mesma noite, assistido pela atendente de plantão. No dia seguinte, já pela manhã, a mulher voltou com sua criança para casa e caminhando.

Noutra ocasião, o atendente de plantão encaminhou mais de um paciente para o hospital em Xanxerê, realizando mais de uma viagem até lá. Naquela mesma noite, atendeu uma parturiente. Foi o primeiro parto que ele atendeu e o fez só. Pela manhã, sem dormir, falava com orgulho da tarefa que realizou. É um dos atendentes que concluiu o curso oferecido através do CIMI em Braga, RS.

As enfermarias ou postos de saúde representam a presença da medicina ocidental na AI através de alguns serviços prestados nesses locais. Entretanto, há os sistemas de cura que fazem parte do conhecimento Kaingang a respeito de doenças, cura e remédios (**vẽnh-kagta**). Tal conhecimento está diretamente relacionado aos aspectos culturais próprios dessa sociedade e de alguns elementos introduzidos e reelaborados, vindos de outras culturas. Dessa forma, encontramos diversas categorias de especialistas em cura atuando na AI Xapecó, compondo um universo conceitual particular que se relaciona diretamente a cosmologia do grupo.

III.3.2 - Alguns conceitos básicos relacionados a questão da saúde

Para tratar de questões relacionadas a saúde na AI Xapecó, alguns conceitos da literatura antropológica ligada a saúde e doença merecem ser discutidos. Percebemos uma complexidade de representações sobre saúde e doença na AI Xapecó, onde vários especialistas em cura atuam, cada qual com suas particularidades de concepções e práticas. Há, entretanto, algumas características gerais compartilhadas. Além dos especialistas em cura indígenas, há a atuação dos serviços de saúde oficiais através das enfermarias, conforme já descrito no item acima, sendo que não houve grandes mudanças naquela estrutura nesse período.

Esse conjunto de serviços e práticas ligados à questão da saúde e o uso que as pessoas fazem deles pode-se entender como o que Kleinman (1973,1980) denomina de *health care system* (Sistema de Cuidados de Saúde). Para o autor, a medicina deve ser vista como um sistema cultural, da mesma forma como os sistemas legal, de parentesco, de troca, político e religioso e pode ser estudado como tal. Está fortemente enraizado no contexto social e cultural em questão (Kleinman, 1973:159). Levando em consideração que, em praticamente todas as sociedades, as atividades de cuidados de saúde são mais ou menos inter-relacionadas, elas necessitam ser estudadas de uma maneira holística, como reações socialmente organizadas à doenças, constituindo o Sistema de Cuidados de Saúde, um sistema de significados simbólicos ligados a arranjos particulares de instituições e padrões sociais e interações interpessoais (Kleinman, 1980:24). O Sistema de Cuidados de Saúde integra os componentes da sociedade relacionados à saúde. Dessa forma, todos os especialistas em cura que atuam na AI Xapecó, as enfermarias, os ambientes onde ocorrem os processos de tratamento ou qualquer atividade relacionada à saúde, a escolha do tratamento e sua avaliação, o uso de diferentes remédios nas

mais variadas formas, todos são componentes de um sistema cultural relacionado ao campo da saúde.

Uma outra abordagem, ligada à antropologia francesa, procura demonstrar a coerência interna e a racionalidade do pensamento tradicional que tem, na procura do significado ou do sentido, o seu poder explicativo e terapêutico, a partir das interpretações e dos comportamentos dos indivíduos frente a uma doença. Desse modo, a causalidade e o sentido ganham ênfase na análise das questões ligadas à saúde (Buchillet, 1991:23). Há necessidade de se buscar as diferenças conceituais entre a biomedicina ocidental e as práticas e representações ligadas à saúde em sociedades tradicionais, também chamadas não-ocidentais, onde podemos incluir a sociedade Kaingang. Nesse sentido, para os Kaingang, seguimos uma leitura baseada em Buchillet (1991), que faz uma distinção da perspectiva ocidental de doença e das sociedades tradicionais. Para estas últimas, entre elas incluímos os Kaingang,

> a aparição da doença, assim como o advento de um infortúnio, individual ou coletivo, que não constituem categorias separadas do ponto de vista da causalidade, inscrevem-se num dispositivo de explicação que remete ao conjunto das representações do homem, de suas atividades em sociedade e de seu meio natural. A doença não é, neste caso, pensada - e nem pode ser analisada - fora de seu suporte (o indivíduo, na sua singularidade pessoal e social) e fora de seu contexto, ou seja, não somente as conjunturas específicas (pessoais, históricas, etc.) que presidem a aparição de uma doença, como também as representações da pessoa e, por fim, as modalidades de relação entre mundo humano, mundo natural e mundo sobrenatural. Toda interpretação da doença é, assim, imediatamente inscrita na totalidade de seu quadro sócio-cultural de referência (Buchillet, 1991:25).

Nesse sentido, a causa das doenças é tão ou até mais importante quanto o reconhecimento da patologia em si. A explicação das desordens corporais ou biológicas está ligada a organização social, religiosa ou simbólica da sociedade. Buchillet (1991) trata dos vários níveis de causalidade e dos itinerários terapêuticos seguidos pelas pessoas em função do andamento da doença e da dinâmica de atribuições causais criadas em função de aspectos sociais e culturais próprios de uma sociedade particular. De acordo com diferentes perguntas que, normalmente, surgem no decorrer de um processo de doença (qual doença? como? que ou quem? por que?), diferentes níveis de causalidade são identificados. Assim, após a constatação de um quadro patológico, inicia-se o processo de busca de tratamento e das possíveis causas. Assim,

> enquanto a causa instrumental traduz o meio ou o mecanismo de produção da doença, a causa eficaz é o agente responsável pelo processo da doença e a causa última procura reconstituir a origem da doença, responder aos 'por que eu?' e 'por que agora?', perguntas geralmente consideradas não pertinentes pela biomedicina. (...) As causas últimas devem ser procuradas no domínio sócio-

> cultural, nas conjunturas intersubjetivas e sociais particulares que presidiram ao evento-doença (Buchillet, 1991:27-28).

Diversos autores (Langdon, 1988, 1991; Verani, 1991; e outros citados em Buchillet, 1991:27 - Foster, 1976; Evans-Pritchard, 1937; Glick, 1967; Bibeau, 1981; Langdon & MacLennan, 1979) tratam da questão dos diferentes níveis de causalidade em populações tradicionais estudadas, principalmente indígenas. Com relação aos Kaingang, podemos afirmar que há também uma multicausalidade atribuída às doenças, especialmente àquelas categorias de doenças que não são normalmente reconhecidas pela medicina oficial ou ocidental, pelo menos não da mesma forma. O itinerário terapêutico[40] Kaingang, portanto, é orientado também segundo essa multicausalidade. De acordo com nossas observações e acompanhamento de atividades de especialistas em cura na AI Xapecó, percebemos a existência de três níveis de causalidade. Nesse sentido, exemplificamos com um caso acompanhado junto a atividade de uma curandeira no dia quatro de novembro de 1994, ocorrido durante um "trabalho" da mesma em uma casa de uma das aldeias da Área. Segue o relato conforme anotei em diário de campo, na época, com poucas modificações:

> (...) Enfim, inicia-se o trabalho. A curandeira não entregou remédios porque ainda não tem como fazê-los lá, então só entregava "água ungida". Todos os recipientes com água são colocados sobre a mesa, onde acendem velas e colocam imagens de santos (Nossa Senhora, São João Maria, etc.). Da mesma forma que no Serrano, a curandeira se põe atrás de todos, os quais se põem de frente para o altar (mesa). Ela, com o rosário sobre a mão e olhando fixamente para ele, começa a sua "oração".(...) No momento da benzedura das pessoas, ela estende o rosário sobre elas, posicionando-se atrás da pessoa, de frente para a mesa, e pousa uma mão sobre a cabeça da pessoa e com a outra segura a cruz do rosário. Paulatinamente, ela fala os problemas das pessoas e os procedimentos que elas devem seguir, os remédios e as dietas. Uma coisa muito falada é a acusação de muita "inveja" e "atrapalho", além de "perturbação" e "espírito mal acompanhado". O "atrapalho" geralmente é quando a pessoa não pára muito num mesmo lugar (moradia) ou não se fixa num plano de vida, como trabalho, por exemplo. Houve um caso em que ela acusou que o local onde a casa que a pessoa estava não era bom para ela, que haveria lá um "trabalho" feito e que estava enterrado num determinado ponto do terreiro. Então, eles deviam mudar o local da casa. As pessoas perguntaram "onde então colocar a casa?" e ela respondia que eles que sabiam, "vocês é que sabem, nós aqui só estamos avisando, se vocês não fizerem, tem que arcar com os problemas". Ela diz "nós", fala com voz alterada, o que significa que ela estaria falando em nome de "guias espirituais", as pessoas também interpretam assim e entendem que não é ela quem fala, mas "os guias" ou "as guias". A curandeira seria uma intermediária entre as pessoas e os espíritos. Quando o trabalho foi feito na dita

[40]"Itinerário terapêutico" é um conceito de Augé (1984) criado para dar conta dos diferentes percursos feitos pelo paciente na procura de um tratamento. Trata-se do "conjunto de processos implicados na busca de um tratamento desde a constatação de uma desordem, passando por todas as etapas institucionais (ou não) onde podem se atualizar diferentes interpretações (paciente, família, comunidade, categorias de curadores, etc.) e curas" (Buchillet, 1991:28).

> casa, mais a tardinha, ao terminar a seção no interior da casa, ela se dirigiu para fora até o ponto em que estaria enterrado o "trabalho". É uma área logo abaixo da casa, onde há os "esteios" (quatro) plantados, que seriam destinados a sustentar uma nova parte da casa, onde iria morar a "mãe-véia" (que é cega) (diário de campo, 04/11/94).

Em outro "trabalho" da mesma curandeira, em outra aldeia, que também acompanhei, segue de forma semelhante:

> (...) ela citou para uma mulher, na hora da "unção" ou "benção", que na casa dela (da mulher) tem um trabalho enterrado. Elas vêem (as guias), "mesmo que tenha dois metros de altura debaixo da terra elas vêem, não adianta esconder" (diário de campo, 19/11/94).

Podemos claramente perceber vários pontos que se destacam apenas nesses exemplos. Um deles é que a noção de doença é algo muito mais amplo que apenas sintomas físicos. A própria categorização das doenças dá uma idéia da concepção diferenciada e própria do que é uma "doença", a qual se relaciona com aspectos mais gerais e amplos da vida das pessoas, ligados a questões sócio-culturais, não se restringindo a aspectos meramente físicos. Praticamente não há menção a nenhuma categoria de doença normalmente reconhecida enquanto tal pela medicina convencional ocidental. Outro ponto importante que se percebe é a multicausalidade que se atribui aos casos tratados. Nesse ponto, fica evidente a busca da causa última do problema. No exemplo, o "trabalho" enterrado junto à casa da família seria a causa última e responderia a pergunta do "por que?", sendo que não se evidencia a causa eficaz, a qual responderia a pergunta "que ou quem?" seria o responsável pelo "trabalho". O "trabalho", no caso, é uma clara acusação de "feitiço", muito comum em muitas sociedades estudadas, mas aqui aparecendo com essa nomenclatura particular, embora o termo "feitiço" também seja usado na AI Xapecó.

O itinerário terapêutico de um doente vai depender do agravamento ou não da doença e das respostas que obtiver de cada um dos recursos terapêuticos utilizados. Diferentes atores desempenham papéis de acordo com o andamento do quadro clínico do doente. O primeiro diagnóstico geralmente é feito pelo próprio doente e/ou pela sua família ou vizinhos, com referência aos sintomas imediatos da doença, os quais serão tratados por essas mesmas pessoas a partir dos recursos mais próximos. Agravando-se, ou no caso de não encontrar solução dessa forma, há uma reclassificação da doença e a busca da causa última. Nessa altura, a busca de um especialista é necessária, podendo ser um xamã, quando o principal objetivo é com a causa da doença, mais que com os sintomas. Porém, a busca de um certo recurso não impede, necessariamente, outro paralelo com finalidades de resolução dos sintomas. Para explicar essa

busca a diferentes recursos terapêuticos, em seqüência ou paralelamente, Buchillet (1991:28-29) distingue "a esfera (ou registro) das causas" e a "esfera (ou registro) dos efeitos":

> O tratamento xamânico atua no nível do registro das causas ao passo que as plantas, ou a medicina ocidental, o fazem no nível do registro dos efeitos. A medicina ocidental aparecendo, assim, somente na esfera dos efeitos. Essa distinção entre 'registro das causas' e 'registro dos efeitos' nos permite entender porque a remissão de um sintoma não é, em si, a prova da eficácia de um tratamento ou de uma prática terapêutica particular.
>
> De fato, o fracasso terapêutico nunca significa a ineficiência de um tratamento ou de uma prática, nunca os coloca em questão, nunca motiva o questionamento de sua validade, nem de seu poder de cura (idem:29).
>
> (...)
>
> Por isso, explicar a eficácia de um tratamento xamânico em termos da composição química particular das plantas utilizadas como veículos da encantação não me parece fazer justiça à concepção indígena da eficácia terapêutica (ibidem:31).

De um modo geral, podemos estender esses pressupostos acima à realidade Kaingang da AI Xapecó. Com relação a "esfera das causas" como sendo um papel para o xamanismo e "esfera dos efeitos" como sendo o ponto onde atua a medicina oficial, podemos exemplificar com um pequeno depoimento que uma mulher Kaingang me fez, ela disse que pega remédio de um certo **kujà** (xamã), "porque na enfermaria eles não curam a gente". Na AI Xapecó, coexistem diversos especialistas em cura, todos utilizando plantas como um de seus recursos terapêuticos, e recursos da medicina ocidental, representada pelas enfermarias, seus atendentes de enfermagem e a esporádica visita de um médico e outros agentes de saúde. Nesse quadro, as pessoas procuram ambos os recursos como meio de tratamento de seus sintomas ou doenças, além do uso de remédios a partir da automedicação ou por pessoas da família do doente. O itinerário terapêutico, de maneira geral, não segue uma via única, não é excludente. Ao contrário, as pessoas têm um procedimento pragmático com relação ao uso dos recursos terapêuticos, embora outras questões inter-relacionadas, como aspectos religiosos, concorrência e legitimidade dos especialistas, possam restringir a recorrência a apenas um ou outro especialista por certas pessoas, mas geralmente isso não se observa em relação aos recursos da enfermaria. Entretanto, um relato feito por uma curandeira, cujo trabalho acompanhei sistematicamente, evidencia que, segundo o princípio dessa especialista, as pessoas não deveriam usar mais de um tipo de remédio ao mesmo tempo. Eis um trecho do diário de campo que relata uma comparação feita pela curandeira, logo após um "trabalho", entre duas aldeias onde ela atuava na ocasião:

> (...) O interessante a ser anotado é a forma com que ela agiu durante as "bênçãos" das pessoas. Bem, ela vinha falando, no caminho e antes já, sobre a pouca assiduidade do pessoal do Serrano nos trabalhos dela. Por outro lado, falava positivamente do Pinhalzinho. Na oração inicial, mencionou que "esse é o

> único lugar que não funciona direito"; mencionou positivamente o pessoal do Pinhalzinho. Nas "bênçãos", quase todos foram diagnosticados de forma negativa. João Batista com as criações não indo para frente, a vida indo para trás. O lugar também não é bom para eles, qualquer outro lugar que eles se agradarem seria melhor. Outra mulher "atrapalhada" com o companheiro, sendo que não deu muitas esperanças de melhora. Uma outra também com "atrapalho" com o companheiro, este não querendo que ela vá às seções nem que tome esses remédios. Os homens também têm que vir, não só as mulheres. Uma outra não melhora porque tomou remédio diferente também. Não pode tomar outro tipo de remédio ao mesmo tempo, porque se fizer mal não se saberá qual foi o remédio bom. Tem que tomar só um tipo. E assim por diante. (...) (diário de campo, 19/11/94).

Verifica-se que apesar de uma especialista em cura orientar no sentido de só usar um tipo de remédio, ou seja, só os dela no caso, tal procedimento ou princípio não implica que as pessoas, necessariamente, sigam seu itinerário dessa forma. Essa posição da curandeira é uma explicitação também da existência de uma certa concorrência entre os vários especialistas e o empenho a fim de manter uma legitimidade em relação as pessoas em geral.

Quanto ao uso dos recursos terapêuticos disponíveis através da enfermaria na AI, isso não implica que, necessariamente, haja uma alteração das concepções Kaingang de doença e saúde, nem do diagnóstico feito com base nessas concepções. Pois, como afirma Buchillet (1991:35), é preciso distinguir entre o aspecto teórico (científico) da medicina ocidental e seu aspecto técnico. O fato de se utilizar de alguns recursos técnicos não implica na aquisição, aceitação e, principalmente, no entendimento da sua teoria científica da causalidade que a subjaz, não alterando, desse modo, as representações etiológicas e terapêuticas tradicionais daquela sociedade. Muitas das ocasiões em que pessoas procuram pelos serviços de saúde da enfermaria, elas se encaminham já tendo em mente um determinado medicamento, o qual pedirá então à(ao) atendente de enfermagem. Em geral, são atendidos nesse sentido, a não ser quando não há o medicamento no local. Até mesmo antibióticos são aplicados dessa forma. O uso de antibióticos, como, por exemplo, a penicilina, é bastante freqüente, mesmo para sintomas comuns de gripe. O que por um lado pode ser considerado um problema do mau uso de medicamentos, por outro lado é um indicativo de que o autodiagnóstico é acompanhado de uma automedicação. O diagnóstico segue, essencialmente, de acordo com as representações de saúde e doença tradicionais e o itinerário terapêutico é seguido basicamente em função dessas concepções. Diversos recursos terapêuticos são buscados, selecionados a partir de vários fatores pertinentes a situação sócio-cultural particular dessas pessoas e, nessa busca, os recursos da medicina ocidental disponíveis passam a ser uma das alternativas, além das várias outras existentes e representadas pelas categorias de curadores tradicionais.

Ainda em relação a concepção cultural Kaingang de doença, Veiga (1994:156) se refere a perda da alma ou espírito (**kumbâ**) como uma condição que leva a pessoa a tornar-se doente. Conforme a autora escreve, para os Kaingang, "*é o espírito que dá vida ao corpo*". Dessa forma, "*o espírito pode deixar o corpo durante o sonho e ir visitar outros lugares, inclusive o Numbê, a aldeia dos mortos*". Se a vida depende da presença do espírito, a sua perda pode causar problemas e a pessoa ficar doente, então "*algumas doenças são explicadas como uma perda temporária do espírito que, se prolongada, leva a morte*". Para restituir a alma ou espírito da pessoas ao corpo, é necessária a intervenção do xamã, **kujà** em Kaingang (op.cit.).

III.3.3 - Kujà, curandeiras, curandores, remedieiras, parteiras: categorias de especialistas em cura na AI Xapecó

Na AI Xapecó, durante a pesquisa de campo, identifiquei e acompanhei o trabalho de vários especialistas em cura. São pessoas conhecedoras de uma grande quantidade de remédios, elaborados a partir de recursos naturais, principalmente as plantas. Cada especialista possui um conjunto de princípios e procedimentos próprios. Cada um possui uma história particular que levou a tornar-se um especialista em assuntos relacionados a saúde. Saúde aqui entendido como um conceito amplo que não se restringe a problemas de ordem física ou fisiológica, conforme já discutimos no item III.3.2.

Apesar de compartilharem alguns traços em termos de concepção de cura, doença, causalidade, saúde e até em relação a prática, são categorizados diferentemente pelas próprias pessoas da Área em função, principalmente, da natureza de seus guias espirituais, mas também em função de suas especialidades, de seu poder de cura, da sua legitimidade, características que são inter-relacionadas. À medida que o poder de cura ou o domínio sobre os mecanismos relacionados à cura sejam mais bem controlados e o especialista obtenha bons resultados, sua legitimidade aumenta em relação aos beneficiários ou usuários de suas atividades. Ao mesmo tempo, o aumento de prestígio ou legitimidade de um especialista pode intensificar as relações de concorrência com outros especialistas, fato que geralmente é acompanhado de uma elevação de críticas e acusações de ineficácia, por parte dos outros, direcionadas àquele que estiver obtendo maior legitimidade. Porém, isso não ocorre entre todos, mas é mais comum entre especialistas que se encaixam numa mesma categoria e que possuem mais aspectos em comum nos seus princípios e prática, além de não possuírem outros laços de proximidade, como o parentesco.

Destacaremos algumas categorias de especialistas em cura, ou que lidam com atividades de alguma forma ligadas a questão da saúde, e discutiremos certos aspectos que consideramos mais essenciais na caracterização do especialista. A categorização é subjetiva,

portanto, sujeita a variações. Nesse caso, nossa descrição parte de uma avaliação do que observamos em campo, procurando sistematizar dentro de um padrão geral. Distinguimos **kujà**, curandor/curandeira, remedieira, parteira e pessoas em geral que possuem um certo conhecimento sobre remédios e seu uso, mas não são exatamente uma categoria de especialistas.

KUJÀ: é o xamã Kaingang. Tem o poder de entrar em contato com os espíritos-guias e, através deles, obter informações sobre como proceder no tratamento de uma determinada pessoa que se encontra com alguma doença (**kaga**). Através do sonho, o seu espírito-guia lhe mostra onde está o remédio que deverá usar, como usar, e indica os procedimentos que deve seguir na cura do doente. Cada **kujà** possui um guia próprio, o qual é sempre um espírito de um animal, que pode ser uma onça (**mĩg**), um passarinho ou outro bicho. O segredo da sua relação com seu guia e dos remédios que conhece está diretamente relacionado com o seu poder de cura. É uma pessoa respeitada e tida como detentora de poderes ligados ao sobrenatural, "ele sabe das coisas".

De acordo com Veiga (1994:154), os Kaingang não enfatizam uma separação entre os mundos natural, sobrenatural e humano, mas há possibilidade de uma constante comunicação entre essas dimensões. Pode haver relações diretas entre pessoas e animais e os espíritos desses. Uma relação importante entre o mundo humano e o mundo dos espíritos dos animais se dá através do **kujà** e seu espírito-guia. Essa relação não costuma ser explícita e seu segredo está ligado ao poder do **kujà**. Quanto a constituição de um **kujà**, Veiga (1994:154-5) acrescenta:

> Os **iangrẽ** são os donos ou espíritos dos animais, e tornam-se companheiros dos humanos. Eles podem se aproximar das pessoas e oferecer a elas seus préstimos (por exemplo, o dom de curar uma moléstia). A pessoa que recebe o espírito do animal não pode, entretanto, falar explicitamente sobre esse encontro. As outras pessoas é que devem solicitar a ela, perguntando-lhes se ela não sabe benzer; nesse caso ela poderá então fazê-lo. (...) Os **iangrẽ**, espíritos animais, são os companheiros dos **kuiâ** (xamã). São eles que ajudam os **kuiâ** a encontrar o remédio que deve ser dado a um doente, e também a resgatar as almas que se perdem dos seus corpos. (...) Para se tornar um **kuiâ**, que pode ser homem ou mulher, a pessoa deve ser iniciada por um **kuiâ** mais velho, que vai mostrar para ela quais os remédios com os quais ela vai se lavar e tomar para receber seu **ingrẽ** (Veiga, 1994).

Apesar de tanto homem quanto mulher poder ser um **kujà**, não identificamos nenhuma mulher **kujà** na AI Xapecó. Trabalhamos mais diretamente com três **kujà**, além de um outro que também é considerado como tal, mas diz que não atua mais. Essa pessoa, em certa época, passou a freqüentar a igreja Assembléia de Deus, a qual impede a prática do xamanismo. Embora tenha abandonado essa religião tempo depois, não retomou mais sua condição de **kujà**

de antes. Mesmo assim, muitos falaram dele como tendo o seu guia e que ele sabe o que vai acontecer, ou seja, tem o poder inerente ao **kujà**. Isso é uma indicação de que uma vez sendo **kujà**, a pessoa sempre manterá essa condição.

Os **kujà** em geral guardam algumas passagens da sua história em que viveram episódios paranormais ou, então, mantiveram certos comportamentos associados a loucura pelas outras pessoas. Esse particular parece fazer parte da introdução da pessoa nas atividades xamânicas ou de **kujà**[41]. Obtive alguns depoimentos de pessoas que falaram a esse respeito. Um deles foi fornecido por uma cunhada de um **kujà** (**Nĩvènh**) com quem trabalhei:

> (...) conta que ele "já foi louco". Dormia no cemitério, vivia pelos matos, ia ao meio-dia no cemitério dormir lá, andava bem louco. Parece que depois disso é que ele começou a trabalhar com os remédios. Ele é um **kujà**. O guia do **kujà** é diferente (não disse como é). Ele sabe todas as coisas que acontecem. Quando iam à sua mãe e ele já estava lá, ele já avisava a velha que eles iriam chegar. Preparava abóbora cozida. A velha o chamava de bobo, até que então chegavam mesmo...
>
> Todos os seus filhos já passaram na mão dele. Uma filha quase morreu, ficou uns dias lá e se curou. Uma outra foi desenganada pelos médicos, estava com "bicha morta". A levou lá, ela nem andava mais, com alguns dias tomando os remédios dele já andava, até se curar. Foram andar com ela (os meninos [?]) e ela perdeu o espírito.
>
> Quando o ele (o **kujà**) vinha aqui nesse lugar, ele olhava para cá tudo (da enfermaria para a direção da igreja para lá) e só via uma nuvem preta. O seu filho foi jogar bola naquele campinho lá da Escola e desmaiou, estava sem café. Ele (o **kujà**) viu um espírito dum jogador passar por eles. O menino perdera os sentidos, não sentia nada. Ele (o **kujà**) o benzeu e ele nem chegou a tomar remédio. Agora, o menino está proibido de ir lá. (caderno de dados, 23/03/95).

Numa visita a casa de um outro **kujà** (**Vaia**), ele não se encontrava no momento em que cheguei. Conversando com um irmão dele, este relatou que o seu irmão (**Vaia**) não estava muito bem por aqueles dias. Não conseguia dormir direito. Então ele havia ido até o cemitério. Quando voltasse, ele já iria dizer qual era o seu problema.

Nos dois casos citados acima, há uma relação entre o **kujà** e o cemitério, local sagrado, onde os seus parentes estão enterrados. A presença do **kujà** no cemitério parece ter um sentido de entrar em contato com o mundo dos espíritos.

Quanto ao guia do **kujà**, é sempre um espírito de um animal. Normalmente eles não falam a respeito. É difícil obter informações sobre isso diretamente com eles. Uma sobrinha de um **kujà** mais velho informou que o guia dele é um canarinho (pequena ave de cor amarela). **Nĩrue**, uma Kaingang que esteve muito presente em meu trabalho de pesquisa (o **kujà** vô que pôs esse nome, seu pai era **kanhru** e a mãe [**Kai**] é **kamẽ**), cujo avô era **kujà**, falou-me que eles

[41]A esse respeito, ver Groisman (1991:71-85), onde o autor tece "considerações acerca do xamanismo" e levanta a questão da passagem por momentos psicológicos alterados da pessoa que passa a ser um xamã, a qual renasce com uma nova identidade.

sabem quando as coisas vão acontecer, também dão remédios, os guias (bichos do mato) lhe falam os remédios e lhe trazem os mesmos através de seus sonhos. Relatou casos de seu avô em que os gatos do mato (**mĩg**) vinham a noite enquanto ele dormia e, no outro dia, ele lhes dizia os remédios para cada doente e porque eles estavam doentes. Disse que a gente tem três espíritos, quando um espírito sai do corpo, a pessoa fica doente. As crianças perdem mais facilmente. Isso acontece quando se assustam. Então, às vezes o espírito não volta porque está assustado, com medo. Só um **kujà** pode fazer ele voltar. O **kujà** também é que vê quando o espírito está fora da pessoa. Citou três pessoas que são **kujà**. Todos os três fizeram parte de meu trabalho.

O **kujà** pode usar o seu poder tanto para o bem como para o mal. Portanto, assim como ele pode descobrir a causa de uma doença e o remédio para curá-la, pode também provocar uma doença ou algo do gênero em alguma pessoa, o que o torna, além de respeitado, temido.

CURANDORES/CURANDEIRAS: representam um número maior, atualmente, de especialistas em cura na AI Xapecó. Têm em particular o fato de possuírem um ou mais guias espirituais, que, nesse caso, é sempre um espírito humano, seja de alguém comum que já morreu ou algum santo. Percebe-se também a convergência de elementos culturais indígenas, elementos católicos e de outras crenças religiosas na formação do universo de atuação desses especialistas, revelando um sincretismo espiritual associado aos processos de cura. Mantém uma mesa contendo muitas imagens de santos, velas, flores, enfeites diversos, onde recebem as pessoas a serem tratadas, realizam parte do ritual de cura e "ungem" os remédios e as pessoas. Cada especialista possui um repertório particular de orações e de procedimentos rituais que fazem parte do processo.

Em nosso trabalho de campo, identificamos pelo menos quatro pessoas que podem ser consideradas de acordo com essa categorização. Todas mulheres, mas há conhecimento de que também há homens. Alguns homens e mulheres que são bons conhecedores de remédios, às vezes, são chamados de curandores e curandeiras, mas como tal designação para eles não é generalizada entre as pessoas ou não são muito conhecidos como tal, não estarei considerando-os nessa categoria.

Cada curandeira segue um ritual próprio em sua prática de cura junto as pessoas que a procuram. Podem atender em sua própria casa ou em algum local especialmente destinado para esse fim. Uma característica geral é a existência da "mesa", um ambiente preparado caracteristicamente para a realização das seções rituais de cura. A "mesa" é composta por uma série de imagens de entidades católicas, do catolicismo popular, flores, fitas coloridas, quadros e, regra geral, velas que são acesas durante as seções. Praticamente todas possuem em suas

mesas uma imagem do famoso monge São João Maria, um dos personagens centrais da época da guerra do Contestado[42]. Sua imagem é uma constante em quase todas as casas, uma reprodução de uma foto publicada em livros referentes àquele conflito.

É na "mesa" que ocorrem as seções. As garrafas contendo os remédios são colocadas na "mesa", onde recebem um trabalho próprio, são "ungidos" ou "benzidos". As garrafas são fornecidas pelas próprias pessoas que recorrem às atividades da curandeira. Uma das curandeiras exige que sejam garrafas transparentes, para tornar visível o remédio e a imagem que seus "guias" visualizam no seu interior. Os remédios são, na sua quase totalidade, preparados a partir de plantas. Geralmente são fervidos e, depois, colocados no recipiente trazido pelo respectivo doente, a quem se destina aquele remédio. O tratamento nunca se reduz ao ato de tomar o remédio. A pessoa com alguma desordem, que procura uma curandeira, participa integralmente das atividades realizadas por esta, o remédio em si constitui-se, dessa forma, em um elemento a mais dentro do processo de cura com um todo.

Várias plantas podem ser usadas na preparação de um único remédio. O número de espécies utilizadas, a quantidade de cada uma, o tempo de cozimento, a maneira como o doente deverá tomar, a dieta que deve acompanhar durante o tratamento e outros fatores envolvidos no processo são muito subjetivos, podendo variar segundo os princípios que constituem o corpo de pensamento e prática de cada curandeira. A fim de ilustrar e esclarecer algumas particularidades das atividades de cura desses especialistas, seguem algumas passagens, um tanto longas, acompanhadas junto aos seus trabalhos:

> Curandeira que reside na aldeia Sede (Jacu), idade entre 30 e 35 anos, casada, na época sem filhos (perdeu um filho há alguns anos atrás), hoje com um filha:
> Perguntei sobre as plantas: se eram todas buscadas no mato. Sim, são. Prepara remédio para todos, todas as pessoas que atende (quando em grupo) tomam todos os remédios. Quem tem a doença é para curar e quem não tem ajuda a não pegar doença. Há certas doenças que só se curam nos hospitais com esses outros remédios. Mas há as doenças que precisam ser curadas pelas erveiras, então procuram ela. Já curou muita gente. Muita gente com derrame, "mal-acompanhado",... Para cada doença um tipo de remédio, também um certo tipo

[42]A Guerra do Contestado ocorreu entre 1912 e 1916 e envolveu toda a região do planalto catarinense e os atuais limites entre Paraná e Santa Catarina. "(...) muitas foram suas causas remotas e iniciais: aberrações sociais, patologia econômica, questões limítrofes entre Estados, arrocho fiscal, surto messiânico, fanatismo religioso, disputas políticas provincianas, luta pela posse de terras, cobiça por pinheirais, açambarcamento de erva-mate, avanço de grupos estrangeiros, grilagem, ignorância, milenarismo, miséria..." (Derengoski, 1986:10). "Nesta ocasião o governo republicano fez uma grande concessão à 'Southern Lumber Corporation' - a maior serraria do mundo - outorgando-lhe quinze quilômetros de terras, campos e pinheirais para cada lado dos trilhos de uma longa e sinuosa ferrovia, que 'South Brazil Railway' e o 'Sindicato Fargar' se comprometiam a construir entre o Paraná e o Sul. Foi então que milhares de caboclos que estavam perdendo seus 'teres e haveres' do dia para a noite, (...) criando-se um clima de tensão social" (op cit.: 9-10). Estudos vieram a demonstrar a existência de mais de um João Maria, além de José Maria, que teria sido discípulo de João Maria, tal como se noticiou os 80 anos do fim da Guerra: "A fé foi depositada em homens como João Maria de Agostini e João Maria de Jesus, místicos que ao falarem de justiça e céus arrebataram a figura do camponês desprotegido. Pelo sertão também passou José Maria, um ex-militar que comandou o grupo que entrou em choque com os militares vindos do Paraná. José Maria morreu em combate nos campos do Irani onde ocorreu a primeira batalha do contestado" (Diário Catarinense, 20 de outubro de 1996).

de planta. Quando formos até a igrejinha, vai haver todos os remédios, tanto em garrafas, prontos, como também as plantas ainda verdes. Usa mais as folhas e as cascas. Além dos remédios, há as orações. No Serrano, vai às segundas e quartas-feiras e sábados, esse dia é mais forte. Vai também nos outros lugares: Pinhalzinho, Cerro Doce, Barro Preto, etc. À qualquer hora do dia, quando vierem chamar, ela vai, às vezes de ônibus, muitas vezes à pé. Nunca cobra nada, só se a pessoa quiser então dá alguma coisa. Criticou os curandeiros que cobram, hoje em dia cobram até para benzer. Quando a pessoa não pode vir, ela faz a cura só pela roupa e manda os remédios. (...). Estão ajudando na construção da nova igrejinha, com madeira, cobertura, prego. O cacique também disse que ela dá uma grande força para a enfermaria, inclusive não deixou eles irem morar no Toldinho (Entre Rios), que fica fora da Área. Porque falta muito remédio na enfermaria, além das doenças que não podem ser curadas por aqueles remédios. Gostaria de ensinar alguém sobre os remédios, mas tá difícil de alguém querer. Eles se esquecem. Ela nunca se esquece dos seus remédios. Seria bom que alguém mais aprendesse, porque muitas vezes ela não está ou não pode atender todos (diário de campo, 18/10/94).

Ida para a aldeia Serrano: (...) Lá chegando, seo João Batista (um senhor de aproximadamente 65 anos) veio ao nosso encontro e, me olhando firme já de longe, foi me cumprimentando em primeiro lugar com um leve e simpático sorriso, depois cumprimentou aos outros. A curandeira estava parada em frente a igrejinha, onde lhe cumprimentei. Seo João Batista mora ali há uns dez anos. Ao redor da casa há uma variedade de plantas por ele plantadas (pessegueiros, jaracatiá, capim-limão, camomila, butieiro,...). Foi ele quem construiu a igrejinha, uma construção a base de madeira, cuja sustentação é feita por paus com forca na extremidade superior, onde são apoiadas as vigas horizontais. Tem forma de chalé. A cobertura é também com tabuinhas, parece que rachadas manualmente. Na "mesa", imagens de Jesus, colares, Nossa Senhora, velas, os remédios (em garrafas) que seriam entregues hoje para as respectivas pessoas, peças de roupas para serem bentas,... Umas vinte ou trinta pessoas, entre adultos e crianças, estavam presentes. Na fachada da igrejinha, uma cruz no alto e algumas plantas (ramos) pendurados na parede, as que ela conseguiu coletar hoje, já que não teve tempo de trazer mais. Começando a oração, todos se dirigiram para o interior da igrejinha, de frente para a "mesa", inclusive eu. A curandeira ficou atrás de todos e, segurando um rosário na mão, iniciou a oração. Num tom relativamente alto e constante, proferiu sua fala por alguns bons minutos. Repetia muito constantemente a expressão "nesta hora senhor Deus", a cada frase que falava repetia esta expressão. Fez menção ao Espírito Santo, a São João Maria, a Nossa Senhora, a Jesus Cristo, a quatro santos católicos (S. Antônio, não lembro bem os outros três). Abençoou, ou pediu para Deus abençoar a todos que ali estavam, aos que não puderam vir e se referiu a alguns nomes em especial (irmão Cirino, algumas pessoas que ali estavam e que estavam com doenças), além do meu nome, para o qual pediu para abençoar, para dar boa viagem,... Pediu várias vezes para livrar e proteger a todos das "doenças e enfermidades", das "invejas, atrapalhos e mal acompanhados". (...). Em seguida, as pessoas se retiraram para fora. Ela me perguntou se eu havia levado a máquina. Então, fomos tirar fotos das pessoas em frente da igrejinha. Várias fotos e uma de todos juntos. Também do interior, da "mesa". Depois, algumas pessoas entraram novamente, após uma conversa entre **Karòj** (um senhor de aproximadamente 65 anos, é **kujà**, embora diz não mais atuar como tal; pertence a metade **kamẽ**) e a curandeira, sobre a construção da sua casa e da igrejinha aqui na Sede, acima da casa de **Fokàe** (um senhor com idade também

em torno de 65 anos, um líder cultural, é "companheiro" de **Karòj** nos trabalhos de igreja e no apoio a essa curandeira; pertence a metade **kanhru**). **Karòj** também me falou sobre vários casos de cura por parte dela, inclusive o seu próprio, de sua esposa, seu neto, outras ainda. Por isso, todo fim de semana vão até a igrejinha participar do trabalho. Falava alto para que todos ouvissem. Quando viaja, vai para as outras Áreas, na luta pela terra indígena, sempre lembra dela e da igrejinha. Então, a esposa de **Karòj** se dirigiu para dentro, seguida de outras mulheres, que pegaram suas garrafas com remédio. A curandeira, lá dentro, atendeu algumas. Tiramos fotos das pessoas com suas garrafas de remédio em frente da igrejinha. Na volta, conversei um pouco com a curandeira, a qual relatou vários casos de cura: sua irmã, que sofreu 22 anos, tinha "inveja demais e atrapalho", vivia morando um tempo na casa de um, outro tempo na casa de outro, era "atrapalhada". Seu irmão, que nos acompanhava, um rapaz de uns 16 anos, que quebrou o braço na altura do ombro (clavícula) no futebol; não deixou que levassem ao médico, marcou o tempo para ele melhorar e fez os trabalhos. Hoje, ele está bom. Uma outra irmã, que tinha os braços inchados que não dobrava mais os dedos, outra que não podia mais andar também foi curada com os seus trabalhos, tomando os seus remédios e cumprindo a dieta, além de pagar uma promessa ao divino Espírito Santo. Repetiu novamente que tem até 50 tipos de remédio. Cada planta vai um pouco, alguns raminhos ou folhas, quando é mais forte, vai menos. Cada pessoa, dependendo do seu caso, recebe 3 litros, 4, 5, até 8 litros do remédio. Toma-se geralmente um copo de meio-dia e outro à tarde, todos os dias, seguindo desse modo até melhorar. A água ungida pode ser bebida à vontade, conforme o desejo, como água, mas o remédio deve seguir a dieta, na dose certa. Há muito mais plantas, hoje só tinha as que havia conseguido catar, por falta de tempo. Disse que muita gente usa essas plantas, mas de um jeito diferente, só dá certo para algumas pessoas. Ela atende qualquer pessoa, até sua família, só não funciona para ela mesma (diário de campo, 29/10/94).

Pediu-me para ir até o Serrano, embora já tenham feito o trabalho de encerramento hoje, para tirar foto de uma mulher que estava quase morta e voltou a vida e de umas criações (vacas) que foram curadas (elas tinham muita "inveja braba"). A mulher das vacas não tinha nada no terreiro e não conseguia criar nada. Depois que fez o "acompanhamento" com ela, começou a melhorar. Hoje ela tem duas juntas de boi, várias vacas de leite, galinhas, graças a Deus está bem. Marcamos para amanhã de manhã (08:00 horas). (...) As orações são feitas para chamar os guias, depois que eles chegam, ela não sente mais nada. Ela aprendeu várias orações. São João Maria ensinou algumas, que ela guarda para quando precisa, são mais para as crianças. Primeiramente, ela falou numa mulher que tinha morrido e que sepultaram e ela viveu ou voltou outra vez. Essa mulher não é índia. Disse que tem três guias brancos e três índios. Disse que havia esquecido uma oração para chamar dois dos índios, então parou de trabalhar com eles, mas apenas porque não sabia mais como era a oração. Mas depois ela conseguiu chamar (um deles parece) para lhe ensinar outra vez. Agora ela vai começar a trabalhar com ele novamente. Eu falei que então tinha que ter força. Ela confirmou, tem que ter muita força. Depois que ela acaba o trabalho e que eles saem dela, ela chega a ficar tonta, o chão às vezes roda... Daí lembrei de um trabalho de semana passada, quando ela acabou e passou a mão no rosto, nos olhos, como quem está acordando de uma viagem ou sono. Também de outro que ela acabou virando o rosário da palma de uma mão para outra, enrolou-o e pendurou-o, depois esfregou as mãos como que concluindo. Portanto, quem falaria quando ela está "ungindo" as águas, remédios ou pessoas

> ou mesmo quando ela está na oração inicial, são os guias, esses guias de que ela me falou hoje. (...) Por isso, por serem os guias que falam através dela, é que ela não lembra de nada quando acaba o "trabalho". Quanto aos remédios, como então ela sabe quais os remédios deve preparar para levar as pessoas consultadas? Falávamos disso antes de entrarmos no assunto dos guias (aqueles que ela consegue atingir por ter aprendido as orações). Ela usa "remédios dos antigos", embora não conheça os nomes. Quem ensinou a ela foi Deus. É porque ele ensina sempre que precisa. Sempre depois dos trabalhos, à noite, ele vem até ela e lhe explica quais remédios deverá procurar e preparar. Mas, ela também falou que quem a ensinou foi São João Maria, talvez esse santo a tenha ensinado, de início, o processo que deveria realizar!?? Bem, então ela vai ao mato e os guias a levam às plantas-remédio de que necessita. Falou que carregam a sua "alma", a "alma" dela. (...). São 50 tipos de remédios, 50 tipos de plantas. Ela disse que quem olha no litro pode achar que tem um só tipo, mas tem 50 tipos. Então questionei se em cada litro tem todos os 50 tipos. Nessa altura, ela detalhou que nem sempre vai ter os 50 tipos. Tudo depende da doença, se ela é forte ou difícil de curar ou se é mais fraca. Então, poderá haver em cada litro 20 tipos, 15, 10, 06 ou 05 tipos, se for mais fraca. Se mais forte, então vai ter mais tipos, até 50 tipos. Também falou que sempre na primeira vez nunca dá logo o remédio cozido para a pessoa. Primeiro, como eles são "novatos", eles devem tomar só a água ungida para ir se acostumando e percebendo como é o jeito deles curar. Porque se um "novato", que está doente (fraco) tomar já na primeira vez o remédio cozido, ele vai ficar mais fraco ainda, vai enfraquecer. Então, eles devem ser preparados para tomarem os remédios cozidos. Só que mesmo quando há muitos tipos de planta no litro, tem um pouco de cada, só uns galhinhos de cada um, depende da força do remédio, também conforme outro dia numa conversa com ela. Disse que "outros" que também trabalham com "remédios do mato" às vezes curam cada doença de cada vez, quando alguém tem mais de uma doença. Ela não. Ela faz curar tudo junto. Porque se ela for curar só uma, e a pessoa tiver três, aquela vai diminuir, mas as outras, por isso, vão tender a aumentar. Portanto, deve-se curar tudo junto. Aí então o porquê de usar muitos tipos de plantas ao mesmo tempo num mesmo litro. Quando comentou do **Karòj** (que tinha dado princípio de "derrame") e do **Fokàe**, disse que muitos acham que isso não tem cura, mas tem cura. Derrame tem cura. Ela sabe disso. Os remédios dela curam isso. (...). Disse também que quando uma pessoa está doente, mas está longe, por exemplo, lá em Xanxerê, e alguém vem chamá-la ou falar com ela sobre, ela então fala com os guias. Nesses casos, os guias vão dizer para ela do problema, vão levá-la até os remédios no mato e vão marcar uma hora para ela ir até lá. Então, naquela hora ela vai, já com o remédio pronto, sem ver a pessoa antes. Mas isso é só quando a pessoa não pode vir até ela. (...) Me falou, em certo momento, de algumas plantas boas para remédio. Entretanto, todos elas são usados associados a outros tipos de remédios, nunca sozinhas. Das que são árvores, usa a casca, porque as folhas são mais fracas, embora no outro dia ela tenha me dito que usa os dois (diário de campo, 09/11/94).

Segue um relato sobre outra curandeira (uma mulher com idade entre 30 e 40 anos) residente numa outra aldeia (Pinhalzinho), ilustrando seu "trabalho" quando da segunda visita que fiz a sua casa:

> (...) Ela levantou-se e disse que então iria fazer o trabalho com eles porque já era tarde (em torno de 11:30 h). Foi para o quarto. Apareceu na cozinha com um

> vestido cor-de-rosa e já como não ela, mas falando com voz modificada, ou seja, sua "guia". Encostou-se na mesa, apoiando-se nela com as duas mãos e começou a falar com a moça, a qual estava sentada do lado da mesa. Nós estávamos atrás dela. Dava conselhos para ela não se pintar, que a pintura não adianta de nada, que ela não tinha moda... (referindo-se ao fato da curandeira da Sede, relatada acima, às vezes usar batom nos lábios) (...) Falou das pessoas que são ajudadas e se esquecem depois, citou alguém que tinha sido ajudada e agora ganha o seu dinheirinho, mas não lembra de ajudar na "mesa". Falou de mim, virando-se para mim e dizendo que talvez, depois que eu tirasse o curso, esqueceria deles, dos índios... Ensinou remédio para a moça, fez uma espécie de "bênção" nela, nos remédios e no senhor que estava ali, pai da moça. Com as mãos juntas e próximas do rosto fazia oração em voz baixa. Depois falou em voz alta para que aquela casa fosse abençoada, as pessoas fossem abençoadas... Entrou para a outra peça da casa e logo reapareceu como d'antes da seção, sem o vestido, já reclamando que estava com fome... A ida para o quarto e o vestido representaram a incorporação da "guia" e a volta para o quarto e a retirada do vestido representaram a "desincorporação" (diário de campo, 04/12/94).

Assim como os **kujà**, as curandeiras, em geral, também viveram episódios dramáticos ou trágicos em determinada época da vida. Essas experiências que sofreram parecem demarcar o momento em que passaram a assumir a condição de curandeiras, quando tiveram alguma revelação ligada ao sagrado, orientando-as no caminho da prática da cura. Nesse sentido, duas especialistas revelaram fatos desse gênero, os quais coincidem com o momento que iniciaram sua prática de curandeiras. Uma delas (do Pinhalzinho) fora muita "judiada" pelo marido numa época em que morava fora da Área, conforme narrado pelo seu irmão que estava junto no primeiro encontro que tivemos:

> (...) O marido dela, era muito ruim para ela e as crianças. As crianças com fome e o marido só brigando. Um dia, ele a levou para o mato e, batendo nela, a derrubou e, sobre ela, puxou da faca para matá-la, apontando sobre ela. Então, ela teve tanta fé em Deus e pediu tanto sua ajuda que naquele mesmo momento ele se levantou, largando-a e, de joelhos, lhe pedia perdão. Então, ela tomando a palavra do irmão, me falou que desde pequena tinha sonhos diferentes, mas nunca contara para ninguém e, desse dia em diante, ela mudou de vida. Faz seus trabalhos há quatro anos. (...) ela tem seus "guias" (...) e tem também suas orações e o local na sua casa com a "mesa". Para fazer os "trabalhos", precisa vestir uma roupa especial. Seu irmão relatou que ela falando com as "guias" consegue descobrir tudo, qualquer coisa. Ela incorpora os "guias" e, através dela, eles falam as coisas (diário de campo, 23/11/94).

Outra, que também morava fora da Área, perdera um filho, além de passar outras necessidades, momento que parece ter marcado o início da sua prática como curandeira.

Uma terceira curandeira, de uma terceira aldeia, também "trabalha" incorporando uma "guia". Essa também inicia o "trabalho" no momento em que se dirige ao quarto. Coloca um vestido branco e retorna a sala "incorporada", onde atende as pessoas sentada em frente a "mesa". Ao finalizar, retorna ao quarto, onde retira o vestido branco. Depois reaparece na sala

em estado de não "incorporada". Um detalhe, no entanto, diferencia esta das últimas duas. Durante toda a seção, fuma cigarros, ela é auxiliada pelo marido, que lhe entrega os mesmos já acesos e encaminha as pessoas para a mesa à medida que são chamadas por ela.

Uma quarta curandeira "trabalha" junto com seu marido, o qual é **kujà**. Moram num local mais afastado, no lado oeste da Área. Como é próximo da divisa da Área atual e próximo da aldeia dos Guarani que moram na AI Xapecó, recebem tanto pessoas Kaingang, como Guarani e brancos que residem próximo da Área. Mantém uma relação bastante próxima das famílias brancas, inclusive com laços de compadrio, um tipo de vínculo que é muito comum na AI e nas suas redondezas. **Nĩvènh**, o **kujà**, que é **kanhru**, atende mais os casos de doenças em crianças, enquanto **Gatỹ**, a curandeira, que é **kamẽ**, atende mais os adultos. Às vezes trabalham juntos, ao mesmo tempo, junto a "mesa" que, nesse caso, possui uma quantidade relativamente reduzida de imagens e adornos, constituindo-se de uma pequena prateleira pregada na parede da casa. Num "trabalho" realizado durante uma das visitas que fiz a sua casa, atuaram juntos no "benzimento" de várias peças de roupa trazidas por uma pessoa que reside na aldeia Sede. Estenderam as roupas sobre uma mesa, colocaram um copo contendo água e galhinhos de arruda (*Ruta graveolens*) sobre a mesa e um galhinho da mesma planta sobre a orelha. Depois, cada um retirou um dos ramos do copo e iniciaram o "benzimento", proferindo cada um sua oração em voz baixa. Recebem pessoas durante quase todo o dia, praticamente todos os dias. Uma irmã de **Gatỹ** relatou que, "*faz mais ou menos um ano que ela atende as pessoas assim. Ela lidava mais com as mulheres, problemas de parto, parto de criação, ia fazendo os remédios. Agora, já está atendendo todas as pessoas também*" (caderno de dados, 23/03/95). Ambos falam no idioma Kaingang, o que é uma constante entre os **kujà**.

REMEDIEIRAS: São pessoas com um grande conhecimento de remédios e sobre seu uso, principalmente os de origem vegetal. Sua atuação é um pouco diferenciada das curandeiras, embora se aproxime bastante. Apenas uma pessoa com quem trabalhei está sendo considerada aqui e, portanto, a caracterização se restringe a ela. Uma característica importante dessa especialista em cura é que sua atuação não se restringe a AI. Pelo contrário, está constantemente viajando para outros locais fora da Área para atuar enquanto tal. Atende diversas pessoas nos municípios de Abelardo Luz, São Domingos e outros locais dessa região. Tal fato, inclusive, dificultava os contatos, devido inconstância da sua permanência na Área. Por outro lado, as visitas, quando aconteciam, eram bastante produtivas. É uma pessoa bastante experiente, atuante em diversos setores, como o movimento de pastoral através do CIMI (Conselho Missionário Indígena), fala Kaingang e faz parte de uma família em que praticamente todos seguem características desse tipo.

Uma outra diferença encontrada aqui é que seu conhecimento e uso na prática da cura não estão, necessariamente, ligados a questão do segredo, tal como ocorre com os **kujà** e as curandeiras. Certamente, esse detalhe facilitava no fornecimento de informações.

Ao redor de sua casa, há várias plantas que utiliza na preparação dos remédios, mas uma grande quantidade é coletada no mato. Os remédios podem ser preparados a partir de uma só espécie de planta ou com várias misturadas. Depende do tipo da doença e da pessoa que irá tomá-los. Há, por exemplo, receitas diferentes para crianças e para adultos em determinadas doenças. Um ponto muito presente nas receitas, tanto aqui como para as curandeiras, é o uso muito comum do número 3 (três) ou seus múltiplos, principalmente o nove, para quantificar dosagens de plantas na preparação de um remédio, bem como para a administração dos remédios pelos doentes. Segue um exemplo citado em uma das conversas: "remédio para amarelão (preto e amarelo), se tem os dois, usa-se flor de palmeira (gerivá), seca na sombra. Se não tem flor, se pega 9 raízes, do lado que o sol nasce + 9 raízes de picão-cirilo + 9 pedaços de carqueja (corta infecção da bexiga) + 9 flores de marcela + 9 raspadinhas de noz-moscada". Além da freqüência do número nove, verifica-se o uso de várias espécies para um mesmo preparado.

PARTEIRAS: São mulheres especializadas em atividades ligadas ao parto. Possuem o conhecimento de muitos remédios que podem utilizar no momento do parto, bem como para outras finalidades relacionadas com a concepção, gestação, aborto e outros problemas específicos de mulheres. O conhecimento desses recursos é relativamente restrito às parteiras, que dificilmente os revelam. Os remédios são basicamente oriundos das plantas. Há os específicos para aborto, para diminuir a dor do parto, para lubrificar o canal vaginal a fim de facilitar a passagem da criança, para não dar tremor, para limpar depois do parto feito, remédio para a mulher ter mais leite e assim por diante.

Conhecemos uma parteira na aldeia do Pinhalzinho. É uma mulher de bastante idade, mas com muita vitalidade. Sua filha, que mora próximo, também é parteira. Quando chegamos a sua casa pela primeira vez, logo informou que é "mãe" de quase todos que moram por ali. Quase todos "passaram pela sua mão", mas, hoje em dia, vão ter filhos no hospital, então já não pratica muito. Apesar da idade, trabalha o dia inteiro. Num dia em que eu estava chegando em sua casa, estava a procura de um porco que sumira. Reclamava que andava meio adoentada. Entretanto, logo em seguida, foi até a rua, levantou um pau de lenha de uns três a quatro metros de comprimento e diâmetro de uns vinte centímetros, carregou e jogou ao chão. Tomou o machado e foi rachá-lo. Ao se referir aos remédios declarou que "*essas classes de remédios do*

mato às vezes nem dá para dizer que é remédio, quem é que diz que folha de taquara é remédio! Pois é, é bom para dor de barriga..." (diário de campo, 23/11/94).

OUTRAS PESSOAS conhecedoras de remédio-do-mato (**vẽnh-kagta**), mas que, de maneira geral, não são tratadas ou conhecidas por uma categoria específica. Há várias pessoas, homens e mulheres, na AI Xapecó, que possuem um volume de conhecimento relativamente grande sobre as propriedades terapêuticas de muitas plantas e de diferentes formas de utilizá-las para tais fins. Além das plantas, alguns recursos de origem não vegetal foram citados. Algumas dessas pessoas foram bastante importantes no meu trabalho de campo. Algumas dominam muito bem o idioma Kaingang, outras não. Essas últimas têm origem a partir de casamentos interétnicos e/ou moraram por algum tempo fora da AI, afastando-se do meio essencialmente Kaingang em termos culturais e lingüísticos.

Uma característica que distingue tais pessoas é o fato de não terem uma atuação, enquanto especialistas em cura, junto as outras pessoas, pelo menos não sistematicamente, como ocorre com as categorias comentadas acima. Seu conhecimento a respeito dos remédios e seu uso se manifesta mais no meio intrafamiliar, na vizinhança, ou esporadicamente quando frente a algum caso de doença. O segredo do conhecimento não é intrínseco a sua prática, não faz parte essencial da sua atuação. São tidos como pessoas "entendidas" sobre remédios.

O trecho a seguir procura ilustrar uma dessas pessoas, com a qual também trabalhei através de algumas visitas:

> (...) nasceu em 1944, foi viúva duas vezes, é casada hoje, teve ao todo 14 filhos. Só uma filha é casada com índio, é a mulher que mora aqui perto, cujo marido foi transferido para Nonoai esta semana. Moram na Área há três meses (mais ou menos). Seu pai era "alemão", sua mãe era índia (morreu quando ela tinha 10 anos). Aprendeu sobre os remédios com os pais. Seu marido atual também sabe muito sobre isso (...). Tem dois filhos que moram em Florianópolis, no bairro Santa Adélia (?). Não conhece Florianópolis, mas irá nesse fim de ano. Falou-me sobre 13 remédios, um deles é o tijolo, tijolo mesmo, os demais são plantas. Porém, justificou que há muito mais, mas não consegue lembrar assim de cabeça, todos ao mesmo tempo (no mesmo momento). Como eu falei que tinha a intenção de coletá-las, o que ela já estava sabendo por intermédio do filho com quem conversei antes, ela se antecipou a isso. Então, combinamos de quando eu voltar irmos andar no mato, talvez com o marido dela também, para facilitar o levantamento, (...). Ela não sabe os nomes em Kaingang. (...) Seu nome Kaingang é Kainri (ou Kainhri?) (diário de campo, 11/11/94).

Uma outra pessoa que também se destacou nesse sentido mudou-se para a aldeia Sede no mês de abril de 1995, época em que minha estada em campo estava encerrando. É originário da Área Indígena de Ivaí, PR. Suas informações, várias vezes, vinham de encontro as suas afirmações de que "os outros podem dizer errado" para mim, "muitos não sabem", ele é "índio

puro, muitos dos outros são como brancos" ou já "são diferentes". Um fator importante nas conversas é que ele categorizava todas as plantas como **kamẽ** ou como **kanhru**, utilizando-se de critérios até então não citados por outros (sobre essa categorização, ver capítulo três). Ele é **kanhru**, associou essa marca ou "metade clânica"[43] a cor preta ou escura, em oposição aos **kamẽ**, que são claros. Da mesma forma se referiu às plantas, além da forma dessas ou de suas partes. Disse que conhece muito remédio-do-mato, mas que não conta para ninguém, porque não adianta. Certamente, se refere ao fato de que ficar sabendo de um remédio-do-mato não "adianta" se não souber como usá-lo. Relatou mais de vinte remédios-do-mato, citando os respectivos nomes em português e em Kaingang.

Pessoas que também prestaram inestimável contribuição durante a permanência em campo e que são conhecedoras de muitos remédios-do-mato são **Fokâe**, além de sua esposa, **Nĩ rue**. Muitos foram sua informações sobre o uso de plantas com fins terapêuticos, seus nomes Kaingang, sem considerar informações de outra ordem e da hospitalidade com que sempre recebem as pessoas.

[43]Veiga (1994).

III.4 - As plantas no contexto da AI Xapecó e as mudanças ambientais

A bibliografia mais antiga que trata dos Kaingang em geral[44] sempre trouxe referências esparsas e superficiais a respeito do conhecimento dessa sociedade sobre as plantas e sua utilização. As plantas geralmente são citadas de uma forma geral, sem a especificação biológica. A utilização das plantas (e também dos animais), da mesma forma, não entra em maiores detalhes. Não há estudos mais aprofundados sobre o conhecimento Kaingang a respeito das plantas e animais, principalmente relacionando esse conhecimento com a sua cultura em geral.

Mais recentemente, alguns estudos tem sido realizados, junto às populações Kaingang de várias Áreas Indígenas, tratando de aspectos botânicos, especialmente envolvendo a questão do conhecimento e uso de plantas medicinais[45]. Entretanto, esses estudos se restringem a listar nomes comuns em português de plantas medicinais Kaingang, com algumas informações adicionais e curiosidades sobre a forma de uso. Outras vezes, concentram-se em levantamentos e identificação científica de espécies usadas como medicinais, mas sem muito envolvimento com a própria população, nem seus sistemas de cura, nem sua cosmologia. Muitas vezes, fica evidente o interesse puramente farmacológico nessas pesquisas. Desconsideram-se as plantas como elementos que fazem parte de todo um processo de cura culturalmente elaborado. Quando alguns nomes indígenas são citados, aparecem mais como uma curiosidade.

O conhecimento etnobotânico Kaingang é amplo e relaciona-se diretamente com a sua mitologia, cosmologia, organização social, sistemas de cura, alimentação; enfim, é parte importante e essencial da sua cultura como um todo.

Na mitologia de origem Kaingang (ver anexo I), **Kamẽ** e **Kanhru**, seus ancestrais, fizeram cada qual certos animais e, embora não fique muito claro, plantas. Assim, as metades exogâmicas **kamẽ** e **kanhru** estendem-se, de certa forma, aos outros seres da natureza. Os motivos pintados na face das pessoas durante o ritual do **kiki** não marcam apenas a metade ou seção a que pertence determinada pessoa, mas estende essa dualidade aos objetos da natureza, como as plantas e os animais. Tinta de planta **kamẽ** para pintar pessoa **kamẽ** com motivo que lembra um animal **kamẽ**. Tinta de planta **kanhru** para pintar pessoa **kanhru** com motivo que lembra animal **kanhru**.

[44]Baldus (1937); Borba (1908); Fernandes (1941); Hanke (1950); Ihering (1895); Krug (1924); Leão (1910); Mabilde (1983); Morais Filho (1951); Piza (1938); Agradecemos ao professor Lúcio Tadeu Mota, da Universidade Estadual de Maringá, que nos enviou uma lista de dados sobre o uso de plantas pelos Kaingang, recolhida de uma série de obras, das quais citamos aqui quase todas.

[45]Um exemplo é o trabalho de Marquesini (1995), que faz um levantamento parcial de espécies conhecidas como medicinais pelos índios das Áreas Indígenas do Paraná e Santa Catarina. Sua ênfase é sobre a identificação científica das espécies. Para algumas plantas, são citados nomes indígenas, porém, não há indicação do idioma a que pertencem os respectivos nomes.

Da mesma forma, há alguns remédios que são conhecidos para serem usados por pessoas **kamẽ**, outros por pessoas **kanhru**. Os especialistas em cura utilizam uma considerável variedade de plantas para compor remédios diversos. As plantas constituem-se num dos principais elementos nos processos de cura desenvolvidos nesses sistemas particulares.

A bibliografia mais recente sobre os Kaingang e as Áreas Indígenas no sul do Brasil traz informações sobre o rápido processo de mudanças ocorridas na cultura e nas terras indígenas (Coelho dos Santos, 1973; D'Angelis, 1984; Nacke, 1983; Martins (1991); Namem (1991; 1994); Veiga, 1994; Marcon et al, 1994; Mota, 1994a, 1994b). Além da redução de seu território em conseqüência de constantes invasões e pressões de colonizadores não índios, as Áreas sofreram a exploração de seus recursos naturais. Principalmente a partir da década de cinqüenta, a Área Indígena Xapecó foi intensamente desflorestada com a implantação de serrarias no seu interior através dos próprios órgãos representantes do Estado, diretamente ou pelo seu consentimento.

Dessa forma, as crescentes mudanças ambientais, acompanhadas de uma dinâmica cultural inevitável provocada por esses acontecimentos, levaram os Kaingang a passar de uma economia de caça, coleta de produtos da mata e agricultura incipiente para uma economia basicamente agrícola. À medida que diminui a cobertura florestal da Área e o tamanho da própria Área, há diminuição proporcional dos recursos por ela fornecidos, tanto vegetais como animais. A entrada no mercado comercial da região foi uma questão de conseqüência, tanto para vender a produção agrícola e artesanato, como para adquirir bens consumíveis que se tornaram uma necessidade introduzida[46].

O conhecimento etnobotânico e o uso que os Kaingang fazem atualmente de recursos vegetais, no entanto, é de grande importância e amplitude. Quanto aos produtos cultivados e de coleta para fins diversos, já comentamos no item III.1. Também já ressaltamos o uso de plantas como medicinais através dos especialistas em cura e pessoas em geral. O uso de plantas através do ritual do **kiki** também se constitui numa importante manifestação da relação entre o conhecimento etnobotânico Kaingang e sua cultura em geral, conforme já assinalamos, acima, neste item.

[46]Sobre o processo de entrada das populações indígenas do sul do Brasil no mercado agrícola capitalista, ver artigo de João Carlos Tedesco e Telmo Marcon (1994:163-199), intitulado "As Transformações na Agricultura e as Terras Indígenas", in: Marcon et al. (1994).

TERCEIRO CAPÍTULO

IV - A CLASSIFICAÇÃO KAINGANG DAS PLANTAS

IV.1 - O meio ambiente e suas especificidades:

Antes de tratar da classificação das plantas em si, é apropriado realizar uma breve análise sobre os tipos de ambientes ecofisiotopológicos encontrados na região. Trata-se de locais mais ou menos diferenciados e que apresentam uma fitogeografia própria originadas pelas características específicas desses meios, resultado de processos naturais ou de intervenção humana. Encontramos formações vegetativas com um certo grau de especificidade nas elevações, nos banhados, nas margens de rios e córregos, bem como em áreas de maior ou menor intervenção humana.

Essas últimas compreendem vários ambientes em diferentes estágios de sucessão florística. Entre eles, há as roças atuais (arrendadas e próprias), capoeirinha, capoeira, capoeirão, mata secundária, pastos destinados ao gado, beiras de estrada e arredores de casa. São diferentes estágios de um processo natural de regeneração da mata e que são resultantes de um manejo específico, próprio de práticas agrícolas ou extrativistas não intensivas, no sentido de que há "abandono" temporário dos locais manejados, havendo assim um período de regeneração do ambiente.

No idioma Kaingang, há vários termos que designam esses ambientes diferenciados. Esses termos traduzem uma certa ordenação Kaingang do espaço de acordo com suas características, especialmente com relação aos animais e plantas encontrados, mas também segundo o tipo de solo, grau de umidade, alagamento, elevação, nascentes ou vertentes de água, rios. Percebem uma associação clara entre tipo de ambiente e recursos neles disponíveis ou de quais objetos naturais apresentam. Entretanto, a referência aos locais geralmente é feita a partir do recurso ou objeto a ser localizado. Um determinado remédio "dá no mato virgem" ou "dá no banhado" e assim por diante. A ordenação do espaço se dá em função do que ele apresenta em termos de seres e características físicas, havendo uma relação entre ambos.

O termo que designa o ambiente pode ser o mesmo termo para o tipo de vegetal que predomina no mesmo. Assim, **re**[47] pode ser usado para se referir a um local de campina, campo ou pasto[48], mas também é usado para capim, grama ou erva, os quais são incluídos numa mesma categoria, pelo menos em termos de nomenclatura Kaingang.

[47]Os termos Kaingang mostrados no item IV.1 e VI.2 foram obtidos a partir de informações em pesquisa de campo e/ou através de consulta em Wiesemann (1971).

[48]Alguns lugares da região têm nome cuja origem etimológica é claramente Kaingang, fato reconhecido pelas pessoas mais velhas, que em diversos momentos reiteram essa informação. Um exemplo bem próximo é o caso do

Ẽgòho refere-se a locais que se encontram em estágios intermediários de regeneração, com predominância de vassouras (principalmente dos gêneros *Baccharis* [Asteraceae] e *Dodonaea* [Sapindaceae]) ou vassourão (várias espécies de Asteraceae). Aproxima-se dos conceitos botânicos de capoeirinha, capoeira e capoeirão. Neste ponto, vale lembrar que o termo "capoeira", etimologicamente, é de origem Tupi, tal como BARBOSA RODRIGUES (1905:48) descreve, onde **Kaapoer** refere-se a "matas de nova aparição". É a vegetação que surge num local de roça após seu "abandono", indo do primeiro ano após a última plantação até vários anos após, quando então a vegetação alcança um estágio mais próximo de mata secundária. Nesse estágio, outras espécies vegetais e animais já predominam no ambiente.

Nẽn é um termo que pode ser usado para se referir a qualquer mato, qualquer planta, ou a mata no seu sentido mais amplo, significando "floresta" ou uma formação florística maior. **Nẽn kusa**, nesse sentido, é uma expressão que pode ser usada a fim de se referir a "mata-virgem", uma mata "fechada", onde há vegetação mais alta e mais densa. Literalmente, significa "mata fria", porque lá a temperatura é relativamente menor. Porém, outros termos podem ser usados para a mesma referência. Ao indagar uma mulher Kaingang a respeito, ela falou **nẽn kũv sà** (mato, buraco, preto), observando que, quando se olha para a mata de cima, percebe-se que "*é preto, lá embaixo, né* ". Entretanto, essas podem ser apenas expressões emitidas a partir de um ponto de vista e não um rótulo generalizado para "mata-virgem".

Òrè é um termo referente a banhado, locais típicos presentes ao longo de córregos ou próximo de certas nascentes, geralmente em baixadas, mas podem aparecer também em pontos mais elevados de morros onde a topografia apresenta certas reentrâncias. Porém, é mais comum nos pontos próximos dos córregos ou em conseqüência da construção de açudes. Os próprios açudes ou lagoas construídas podem ser **òrè**. Tem o **òrè-màg** ("banhado grande") e o **òrè-sĩ** ("banhado pequeno"). **Òrè** pode também significar barro, que é a consistência do solo nesses locais de alta umidade. Uma vegetação característica se desenvolve nos **òrè**, desde pequenas plantas até arbustos. Árvores geralmente só aparecem onde houve pouca ou nenhuma interferência humana em termos de derrubada, o que é raro na Área Indígena Xapecó hoje. Algumas plantas que se desenvolvem no **òrè** são mais conhecidas por suas qualidades de **vẽnh-kagta** (remédio), como sete-sangrias (**kẽg-fun**) e chapéu-de-couro (?), enquanto outras podem ser consumidas como **jẽn** (comida), como um tipo de caraguatá (**fỹnh**) da família Bromeliaceae, que foi indicado como "bom para se comer, sendo que o miolo e folha têm época boa para se comer, a em que não está florida".

Goj pode significar tanto rio como água. Nesse sentido, o tipo de vegetação está associado ao **goj** específico, podendo naturalmente variar em função da localização. Pode ser

---

município vizinho Xanxerê, o qual, nesse caso, significa "campina de cascavel", de **sãsã** (cascavel) + **re** (campina).

um rio maior ou menor, um córrego ou outro lugar onde corra água. Portanto, é preciso contextualizar cada caso.

Ẽkrè é um local onde esteja instalado uma plantação ou roça e a própria plantação. É um termo que designa planta no sentido de um vegetal que tenha sido plantado, cultivado, ou os vegetais que são plantados. Outros termos podem se referir a roça, dependendo do dialeto (**ẽpy**, **japỹ**, **ẽgypỹ**, **jagypỹ**, conforme Wiesemann, 1971), mas não nos cabe analisá-los aqui.

Kute corresponde ao que em português se chama "capão"[49]. É uma área de vegetação mais densa e de composição florística que se aproxima de uma mata secundária situada mais ou menos isoladamente em meio a uma região "descampada", de vegetação baixa ou numa roça. Junto a aldeia Sede da AI Xapecó, por exemplo, há um **kute** que apresenta algumas dezenas de pinheiros (*Araucaria angustifolia*) remanescentes.

Fàg kòrn se refere a "um lugar com bastante pinheiro", "é um pinhalão", conforme informação do **kujà Kémũpràg**. Cabe aqui enfatizar como a importância do pinheiro (*A. angustifolia*) se manifesta inclusive na terminologia especial para suas partes constituintes ou partes destacadas do **fàg** (pé do pinheiro).

IV.2 - Observações sobre a terminologia morfológica Kaingang

Assim temos, conforme Wiesemann (1971) e de acordo com informações de campo: **fàg fèj** (ramo do pinheiro), **fàg fè** (ramo do pinheiro caído no chão), **fàg ne** (ramos separados do pinheiro), **fàg fy** ou **fàg krĩ** (pinha), **fàg nèr** (tronco), **fàg nunh** (lugar do nó no tronco), **kãsẽ** (nó de pinho), **fàg kri** ou **fàg pẽgno** (copa do pinheiro), **fàg ry** (tábua feita de pinheiro), podendo haver variação de uma pessoa para outra e, principalmente, de uma região para outra em função das diferenças dialetais.

A morfologia dos vegetais de forma geral (**nẽn**) possui uma terminologia diferente e também pode variar local ou regionalmente. Alguns termos são **jãre** (raiz), **ti-pẽn** (caule), **ka** ou **ka nèr** (tronco), **kafèj** ou simplesmente **fèj** (folha), **kafej** ou apenas **fej** (flor), **fej** no (pistilo da flor), **kanẽ** (fruto), **fy** (semente), **fàr** (casca), **jògo** ou **kògo** (broto novo), **mò** ou **pèr** (vagem), **pẽ** (ramo), **mò** (espiga), **sònh** (espinho).

Entretanto, as traduções são aproximações dos conceitos morfológicos em português. As concepções dessas partes dos vegetais são culturalmente específicas. Alguns dos termos Kaingang possuem outras significações, dependendo do contexto em que são utilizados, embora não possamos afirmar que sejam, lingüisticamente, os mesmos significantes, mas podem ser as mesmas palavras usadas para significados distintos. Por exemplo, **ka** também

[49]Do Tupi **Kaá-paun**: porção de mata isolada em meio ao campo (Dicionário de Língua Portuguesa Larousse Cultural. Nova Cultural, 1993), expressão também utilizada pelos Kaingang para esse tipo de mata, caracterizada por vegetação secundária, capoeira ou capoeirão.

significa árvore, madeira, pau e objetos derivados (bi ou trinomiais) em que esse termo é usado juntamente com termos específicos (ex: **ka jãgfa**, larvas de pau podre; **ka nĩgrẽg**, cogumelos que crescem em madeira em decomposição ou orelhas de pau). **Ka** significa, também, mosquito. Várias espécies de insetos taxonomicamente próximas são distinguidas com termos compostos em que **ka** é seguido de um outro termo que especifica o inseto desta categoria (ex: **ka màg**, borrachudo; **ka tành**, mosca; **ka tànhtành**, mosca grande; **ka rỹ**, mosquitinho; e assim por diante).

Da mesma forma, **kanẽ** é um termo ambíguo quanto a sua significação. Em primeiro lugar, a concepção Kaingang de **kanẽ** enquanto fruto não corresponde ao conceito botânico de fruto. Por exemplo, apresentando uma espécie não identificada de samambaia epífita a **Fokàe** e **Nĩrue**, a qual apresenta algumas "baguinhas" no limbo da folha, eles informaram o nome da samambaia como sendo **pri-kanẽ-màg**, fazendo referência aos "frutinhos" presentes na folha. Botanicamente, pteridófitas não produzem frutos nem sementes, mas apresentam um ciclo metagênico (fase esporofítica e fase gametofítica), em que as plantas de cada fase são independentes. No caso, o pé de samambaia em questão é um esporófito, portanto produz esporos como estruturas (células) de reprodução. O nome dado a respectiva samambaia pode também ter uma interpretação ambígua. As "baguinhas" podem ser consideradas **kanẽ** enquanto "fruto" ou sua nominação pode ser uma metáfora, aludindo ao aspecto das "baguinhas", os quais fazem lembrar pequenos frutinhos. Uma alternativa é a de que o conceito de **kanẽ** é bem mais amplo se comparado ao conceito botânico de fruto.

Nessa última acepção do termo, **kanẽ** pode ser entendida como uma estrutura de forma mais ou menos arredondada presente tanto em vegetais como animais, independentes da função biológica que desempenham, embora em cada contexto em que é empregado torna-se claro a que exatamente se refere. Conforme anotado acima, **mò** ou **pèr** referem-se a vagem, que botanicamente é um fruto. **Mò** também significa espiga, que botanicamente é um conjunto de pequenos frutos. **Kanẽ** também significa "olho", além do próprio ato de olhar e, junto com mais um ou dois termos, uma série de objetos relacionados ao olho e ao ato de olhar, vigiar, procurar, estar atento ou com medo. Por exemplo: **kanẽ jòki** (pestanas), **kanẽ jun** (dar medo), **kanẽ krẽ** (pupila), **kanẽ kri nĩv** ou **kanẽ to sa** (óculos), **kanẽ nĩm** (estar atento, vigiar), **kanẽ nor** (janela), **kanẽ ven** (visitar ou ver alguém), etc.

Com relação a "semente", algumas espécies culturalmente mais significativas recebem nomenclatura especial. No caso das taquaras (**vãn**), por exemplo, que têm importância como recurso artesanal, **pãgfy** é a semente, nominação interessante do ponto de vista etnoecológico, na medida que o florescimento das taquaras ocorre de vinte em vinte anos aproximadamente, dependendo da espécie. No caso do milho (**gãr**), feijão (**rãgrò**), moranga (**pèho-pẽ**) e abóbora

(**pèho**), plantas de importância agrícola, suas respectivas nomenclaturas podem significar tanto a planta quanto a semente ou grão (milho e feijão) ou o fruto da moranga e abóbora.

Pẽ, além de ramo, pode, analogicamente, significar braço, tributário de rio ou, num outro sentido, aquilo que é "legítimo", "verdadeiro", ou "muito".

Fàr também é um termo com significação múltipla. Pode ser relacionado à casca do tronco de uma árvore, à casca de um fruto, casca ou superfície de algum objeto, além de pele.

Podemos concluir que a terminologia etnobotânica Kaingang, especialmente a morfológica, possui significação ampla, na medida que não se restringe ao campo do domínio vegetal. Dessa maneira, não há uma terminologia etnobotânica morfológica específica ou restrita ao domínio vegetal. Termos que nomeiam partes de plantas ou objetos a elas relacionados podem ser também rótulos para objetos de outros domínios.

IV.3 - Aspectos teóricos e comparativos preliminares

A etnobotânica Kaingang apresenta três sistemas básicos de classificação, os quais compreendem, respectivamente, o que estamos chamando de classificação morfoecológica, classificação utilitária e classificação simbólica. A primeira consiste de categorias nomeadas (ou não) relacionadas hierarquicamente por inclusão vertical e exclusão horizontal. A classificação utilitária segue critérios pragmáticos, é guiada pela utilidade prática ou potencial das plantas. No terceiro sistema, as plantas são categorizadas segundo a cosmologia dual Kaingang em **Kamẽ** e **Kanhru**.

Taylor (1977:121-148) distingue dois tipos de classificação biológica de folk ao comentar e criticar a ciência do concreto de Lévi-Strauss: classificação de arranjo e classificação codificante. A classificação de arranjo

> envolve a rotulação, através de significação primária, de categorias que resultam de uma classificação de primeira ordem de um domínio que não foi previamente classificado. Uma classificação codificante envolve a associação de dois domínios anteriormente autônomos, sendo cada um já o objeto de uma classificação de arranjo, num processo de significação secundária, metafórica, simbólica (Taylor, 1976:125).

Uma classificação de arranjo envolve uma significação direta e objetiva entre um rótulo ("significante") e uma categoria rotulada ("significado"), constituindo um "signo" simples. Por exemplo, a palavra **fàg** seria o "significante" e a árvore que ele rotula (*Araucaria angustifolia*) seria o "significado", o conceito em si. Uma classificação codificante, ao relacionar domínios previamente classificados, carrega uma significação simbólica. Uma classificação codificante, nesse sentido, é posterior a classificação de arranjo, na medida que a associação só pode ser feita após a rotulação (através de um processo de "significação simples") dos objetos que

recebem significação metafórica. O exemplo citado por Taylor (1977) como classificação codificante é a classificação totêmica estudada por Lévi-Strauss (1962a e 1962b).

Para os Kaingang, interpretamos a classificação morfoecológica como sendo de "arranjo", da mesma forma que Taylor (1977:122-123) considera as classificações estudadas por Conklin, Berlin e outros etnocientistas. A classificação simbólica em **Kamẽ** e **Kanhru** pode ser considerada "codificante" no sentido colocado Taylor (1977), em que há associação entre domínios que já sofreram classificação de arranjo. Entretanto, a classificação utilitária que interpretamos em relação aos Kaingang não encontra embasamento na análise dos sistemas de classificação feita por Taylor (1977).

Ao analisar a ordem taxonômica da etnobotânica Achuar, Descola (1989:113-118) identifica três sistemas taxonômicos principais usados na classificação interna dos vegetais em geral: um sistema de categorias explícitas e abstratas, independente da utilização prática dos vegetais e que os divide em classes morfológicas; um sistema de categorias explícitas de ordem pragmática ou utilitária e que reúne numa mesma categoria nomeada todas as espécies vegetais utilizadas para um mesmo fim; e um terceiro sistema formado por categorias implícitas ou latentes, constituído de categorias não nomeadas e que, geralmente, estão estruturadas por uma finalidade utilitarista.

O terceiro sistema apontado por Descola (1989) se aproxima muito do que Berlin et al (1968) denominaram *covert categories*. Da mesma maneira, são categorias etnobotânicas não nomeadas, mas fazem parte da etnotaxonomia, embora sejam de difícil identificação e podem variar segundo o contexto prático. O caráter utilitário presente em tais categorias entre os Achuar não é evidenciado da mesma forma por Berlin et al (1968). Entretanto, Descola (1989:117-8) refere-se ao fato de Berlin (1977), ao escrever sobre a etnobotânica Jívaro Aguaruna, registrar a existência de categorias indígenas latentes ("*covert categories*") e sua homologia aproximada aos gêneros da botânica ocidental. Descola (1989:118) critica a falta de precisão na exposição das características distintivas que definem tais categorias Aguaruna, embora o autor considere a idéia interessante.

Relacionando os sistemas de classificação identificados por Descola (1989) para os Achuar com os sistemas Kaingang apontados neste trabalho, podemos considerar como semelhantes o sistema morfológico Kaingang com o sistema de categorias explícitas e abstratas dos Achuar, além do sistema utilitário Kaingang com o sistema de categorias explícitas pragmáticas dos Achuar. Em ambos os casos, percebe-se também uma certa sobreposição entre os dois sistemas. Por exemplo, entre os Achuar, **shinki** pode ser empregado de modo abstrato, referindo-se a palmeiras, mas pode ser também empregado de modo pragmático ao se referir a classe de plantas que produz uma madeira de certo tipo (Descola,1989:116). De modo

semelhante, no caso Kaingang, **ka** pode ser "árvore" ou pode ser usado para se referir a madeira. Além disso, a sobreposição acontece independentemente do nome dado a cada categoria, na medida que as mesmas plantas podem ser classificadas nos diferentes sistemas. Essa sobreposição também é apontada em Conklin (1954, *apud* 1962:129).

Quanto ao sistema das "categorias latentes ou implícitas" de Descola, preferimos analisá-las de acordo com Berlin (1968; 1971; 1973), já que não estamos considerando como mais um sistema de classificação, mas apenas como categorias obscuras dentro do sistema morfoecológico Kaingang (classificação de "arranjo", segundo Taylor (1977), ou sistema de "categorias explícitas e abstratas", segundo Descola (1989)).

IV.4 - Classificação morfoecológica

Em nosso trabalho de pesquisa sobre a etnobotânica Kaingang, registramos quase duzentas espécies botânicas indicadas, praticamente todas com alguma propriedade utilitária[50]. Para essas espécies, registramos a nomenclatura Kaingang, a qual passamos a analisar. A partir da nomenclatura fornecida e de informações adicionais relacionadas ao domínio vegetal, sistematizamos um esquema da classificação morfoecológica Kaingang. A esquematização segue, basicamente, de acordo com os princípios de Berlin et al (1971;1973, expostos também por Brown et al. (1976), Tournoun (1991), Jensen (1988), Giannini (1991), além de outros vários trabalhos e conforme discutido no primeiro capítulo) relativos a nomenclatura e classificação etnobiológica. Uma análise conforme Conklin (1962) em "lexemas unitários" e "lexemas compostos" também seria possível, porém, excederia o propósito deste trabalho.

A tabela abaixo apresenta três níveis taxonômicos básicos ("nível 3", "nível 2", "nível 1" e "nível 0"), aos quais correspondem, respectivamente, as categorias que estamos chamando de "etnoespécie" (*especific*), "etnogênero" (*generic*) e "forma de vida" (*life-form*) e "iniciador único" (*unique beguinner*). Ao "nível 0" corresponde a categoria taxonômica mais abrangente **nẽn**, que equivale a planta de modo geral. O "nível 4" não aparece na tabela. A categoria "etnovariedade" (*varietal*) estaria enquadrada nesse nível. No entanto, é muito rara e de difícil identificação.

Na própria tabela, aparecem siglas para apontar os tipos de lexemas que rotulam as plantas (conforme Berlin et al., 1973). Assim, temos:

LPNA: Lexema Primário Não Analisável;
LPAP: Lexema Primário Analisável Produtivo;

[50] Embora a pesquisa tenha se voltado mais às plantas medicinais, a questão da nomenclatura não se manteve presa nesse campo. Entretanto, a concepção de **vẽnh-kagta** (remédio) ligada às plantas é bastante ampla, de maneira que dificilmente alguma planta indicada não seja considerada também como remédio, além de outra eventual utilidade.

LPAI: Lexema Primário Analisável improdutivo;

LS: Lexema Secundário.

Todas as "formas de vida" (nível 1) são LPNA.

nível 0 (iniciador único)
NÊN

nível 1 (forma de vida)	
KA	
nível 3 (etnoespécie)	**nível 2 (etnogênero)**
	ka-fòg (acataia) LPAP
	kãror-kafèj ou **kãfej-ror** LPAI ou **kẽtỹnhu** (açoita-cavalo) LPNA
	kòkai (ou **kãkai** ?) (alecrim-do-mato) LPNA(?)
ka-rug-kati (angico-branco) **ka-rug-màg** (" -vermelho) **ka-rug-màg-sà** (" -preto) **ka-rug** (bracatinga) (?) **ka-rug-màg** (cana-frista) todos LS	**ka-rug** LPAP
kokrey-sà (ariticum-preto) **kokrey-kupri** (" -branco) todos LS	**kokrey** LPNA
	kẽtynh ' ja ou **kãtàgòrã** ou **sè** (cabriúva) LPNA
	ka-kupri (cabriúva-grápia) LPAP
kãtãn ou **kãtãn-kupri** (canela-branca) **kãtãn-sà** (canela-preta) LS	**kãtãn** LPNA
	grẽ (canela-fedida) LPNA
	fykòg (outro tipo de canela) LPNA
	kẽ-tành (outro tipo) LPAI
fò-sa (canjarana) LS **fò** (cedro) LPNA (?) **fò ' gri** ("oropa") LS	**fò** LPNA
	kyrẽr (capote) LPNA
	pẽkĩg (carova) LPNA
	maj (outra carova) LPNA
	mrãn (carvalho) LPNA
	nèr-jòr (cereja) LPAI
	kòmu (esporão-de-galo) LPAI (?)
	pẽnva (guabirobeira) LP?
	ũnhf ("uij") (guajuvira) LPNA
	mu ou **my** (imbu) LPNA
	pa (ipê-amarelo) LPNA
	mã (jabuticabeira) LPNA
	kẽnhgo (jaracatiá) LPNA

	ka-sònh-tành (laranjeira-do-mato) LPAP
vi-kupri (louro) LS	**vi** LPNA
	krẽn ou **krãn** (mamica-de-cadela) LPNA
	jẽnjò ou **jẽnjo** (ovalha) LP?
	gòg-ka (pau-amargo) LPAP
mà-màg (pessegueiro) **mà-kãsir** (pessegueiro-brabo ou pesseguerinho-do-mato) todos LS	**mà** LPNA
	jymi (pitangueira) LPNA
kinỹ-kupri (quina-branca) **kinỹ-sà** (quina-preta) **kinỹ-kusũg** (quina-vermelha) **kinỹ-mỹrèla** (quina-amarela) LS	**kinỹ** LPAI
kẽty-nàr (sabugueiro) LS	**nàr** (?) LPNA
	kãgrir (sassafrás) LPNA
	kafej (sene) LPAI
	kẽg-fun ou **kãg-fun** LP? ou **òrè-ki-pusĩ**(sete-sangrias) LPAI
	ka-prè LPAP ou **kẽtaprè** LP?ou **nèrjòr** LPNA ou **kãntãr** LPNA (tarumã)
	kegtysa (timbó) LPNA
	kupi (não foi citado nome kaingang) LPNA
	kagnjè (cancorosa) LPNA

nível 1 (forma de vida)	
KA **("ka-kãsir")**	
nível 3 (etnoespécie)	**nível 2 (etnogênero)**
masora-kãsir (bassorinha-de-são-joão-maria) **masora-sà** (capoeira-preta) **masora-fèj-kupri** (erva-santana) todos LS	"**masora**" LPNA
	ka-kupri (cambará) LPAP
nẽrjẽ-kãsir (bergamota) LS **nẽrjẽ-màg** LS ou **rãrỹnh** (laranja e lima) LPNA	**nẽrjẽ** LPNA
	sãkrĩgkri ou **sãkrigkre** (camboatá) LPNA
	kafèj-rẽr (cancorosa) LPAI
	fyr-kanẽ LPAI ou apenas **fyr** (guamirim)
	vẽnh-kuprig-kafej (primavera ou flor-das-almas) LPAI
	kẽtakòg (não tem em português) LP?
	monh-pẽn (pata-de-vaca) LPAI
kafej-ki-sònh-kupri (roseira-branca) **kafej-ki-sònh-kusũg** (roseira-vermelha) todos LS	**kafej-ki-sònh** LPAI

nível 1 (forma de vida)

MRÛR	
nível 3 (etnoespécie)	**nível 2 (etnogênero)**
kò-mrûr (cipó-guaimbé) **kajẽr-mrûr** ou **òjor-jàn** (cipó-de-escada) **mrûr-ger** (cipó-milome) **mrûr-kanèr** ou **mrûr-tar** (cipó-suma) **põva-põ** ou **mrûr-kusûg** (cipó-tinta) **mrûr-kãsir** (parreirinnha) **mrûr-kãsir** ou **kè-sĩ** (sordinha). Todos LS.	**mrûr** LPNA
	vir-nĩggru (unha-de-gato) LPAI
	kẽpè (cipó-sete-quina) LPNA
	kògtaprè (não tem nome em português) LP?

nível 1 (forma de vida)	
MRÛR ("tà-mrûr")	
nível 3 (etnoespécie)	**nível 2 (etnogênero)**
pèho ou **pèho-kusûg**(abóbora) **pèho-põ** (moranga) **pèho-kupri** (chuchu) LS	**pèho** (abóbora) LPNA
	mèrsia ou **màrsia** ou **òrujẽngrẽ** ou **rûnĩkûgoj** (melancia) LPAI
matata-fẽj (batata-doce) **matata-krẽn** (batata-krẽn) LS	**"matata"** LPNA
	mĩg-jãnka (rosário-de-tigre) LPAI

nível 1 (forma de vida)	
RE	
nível 3 (etnoespécie)	**nível 2 (etnogênero)**
	inh-põn-kupe ou **gĩr-fa-kagta** (alevante) LPAI
krèg-kupri ou **krèg-ger** (amora-branca ou cheirosa) **krèg-sà** (amora-preta) **krèg-kusûg** (amora-vermelha) todos LS	**krèg** LPNA
	kofej (arnica) LPNA
	kafej-ger-kòrèg (arnica-do-mato) LPAI
	òpã-nẽn (assa-peixe) LPAI
	kafèj-ger (bassorinha-de-cheiro) LPAI
	inh-krĩ-to-saj-fã (bardana) LPAI

ty-"kupri" (caeté ou caitê) **ty-kãr** (caeté-roxo) **kysòg-ty** (caitê-de-cutia) **ty-fèj-kupri** (gengibre) **ty-kanẽ** ("noz-moscada") todos LS	**ty** LPNA
	kòfa-karsà (caixão-de-velho) LPAI
	jã-kaiketa (cânfora) LPAI
	junkè (carqueja) LP?
	jãtã-sãpe (chapéu-de-couro) LPAI
	jãhò-fèj (colhão-de-veado) LPAI
	kafej (dália) LPAI
	jamũjè-vẽnh-kagta (erva-de-lagarto) LPAI
	grũ-jẽn (erva-de-passarinho) LPAI **grũ-jẽn** (erva-de-tucano) LPAI
	kẽtòj (erva-de-raposa) LP?
junke-màg (gervão-graúdo) **junke-sĩ** (gervão-miúdo) todos LS	**junke** LP?
	nẽn-tuj LPAI ou **kàpò** (guanxuma) LPAI
	kẽnhkà ou **kènhkyg** (guassatonga) LP?
	fynh (guiné) LPNA
	jãky-kagta (hortelã) LPAI
krigmẽ-màg (jaguarandi) LS **krigmẽ-kãsir** (pariparoba) LS **krigmẽ** LPNA(?) ou **monh-fi-kògunh** (manjericão-da-horta ou alfavaca) LPAI (?)	**krigmẽ** LPNA
	rynh ou **renh** (joá-brabo) LPNA
	vẽnh-koty-nẽrjẽ LPAI ou **òkto** LPNA (laranjinha-do-mato)
	kafèj-fa ou **kafèj-fa-gy** (losna ou margola) LPAI
	kũmĩ (mandioc-braba-do-mato) LPNA
	mỹrsèr (marcela) LPAI
	topẽ-masorinha (massanilha-de-são-joão-maria) LPAI
	mĩtruj (mentruz) LPAI
	kãfa (paratudo) LPNA
	kafèj-ger (picão-sensilho) LPAI
	ka-nĩnò (pontalíbia) LPAP
	jãnka (rosário-de-lavoura) LPAI
	kafèj-ror (sussuaiá) LPAI
	monh-nũnẽ (tanchagem) LPAI
pyrfè-kupri (urtigão-branco) **pyrfè-kusũg** ou **~-sà** (urtigão-vermelho ou preto) todos LS	**pyrfè** LPNA
	kafèj-ror-fe-kagta (violeta) LPAI
	ga-fèj (fel-da-terra) LPAI
	re-ta-sònh (roseta) LPAP

	èri-fej (sete-sangrias) LPAI
	òrurãr-kokrè ou **òruror-kokrè** ou LPAI ou **kãpò-kagta** (erva-de-bicho, de folha larga) LPAI
	òrugsa (flor-de-natal) LP?
kafèj-kusũg (fruta-de-pomba ou gajuveva) **kafèj-sĩ** ou **pètòr** ou **òrugtẽg** (fumeiro-brabo ou charuto) **kafèj-màg** ou **pètòr** (fumeiro-brabo) LS menos **pètòr**	**kafèj**/LPAI **pètòr** LPNA
	kafej-jẽnja (quebranteira) LPAI

nível 3 (etnoespécie)	nível 2 (etnogênero)	nível 1 (forma de vida)
a) karapiso (carrapicho) **b) karapiso** (carrapicho-de-carneiro)	**karapiso** dúvidas quanto a categorização destas duas plantas; seriam etnogêneros ou etnoespécies; são lexemas primários não analisáveis, o que seria *generic*, mas são duas plantas diferentes e diferenciadas pelos Kaingang.	**re** **a) re** **b) "mrumru"**
	ẽgoro (caruru, mais de um tipo) LPAI	**re** um é "**mrumru"**
	kãpò-kagta (erva-de-santa-maria) LPAI	**re** (**"mrumru"**)
	sòsò-kagta (pega-pega ou carapichinho) LPAI	**re** (**"mrumru"**)
poejo-kupri (poejinho-d'água) LS	**poejo** LPAI	**re** ("**mrumru"**)
	ga-fèj (quebra-pedra) LPAI	**re** ("**mrumru"**)
	kònhkò-my (rabo-de-irara) LPAI	(**epífita**)

nível 1 (forma de vida)	
conforme Berlin, Breedlove & Raven (1971:1210), gêneros aberrantes e/ou de importância econômica, não incluídos em nenhuma forma de vida	
nível 3 (etnoespécie)	**nível 2 (etnogênero)**
vãn-pã (taquara-mansa) **vãn-vã-sa** (taquaruçu)	**vãn** (taquara) LPNA
gig-màg (xaxim-grande) **gig-sĩ** (xaxim-pequeno) há vários "tipos" de **gig** todos LS	**gig** LPNA

pri-rũmrũm-ge ou **pri-fèj** (avenquinha) **pri-kãsir**(samambainha-preta) **pri-kãsir** ou **pòvèj-kãsir** (samambainha-roxa) **pri-kanẽ-màg** **pri-fa-sà** **pòvèj-gra** (samambaia para comer) todos LS **pòvèj** (samambaia-amarela) (?)	**pri** **pòvèj** LPNA
	krũnũn (caraguatá-liso) LPNA
	kajẽr-màn (caraguatazinho-da-árvore) LPAI
	nàr (varana) LPNA
	rãnh (caraguatá que dá no seco, de fruta amarela)
	fin-fir (caraguatá-do-campo) LPNA
	fỹnh (caraguatá-do-banhado) LPNA
ẽg ‘ jòg-ràgrò (feijão-de-são-joão-maria) **rãgrò-màgva** (feijão-guarambê) **rãgrò-mò-ti-tèj** (feijão-guarani) todos LS	**rãgrò** LPNA
gãr-kupri (milho) **gãr-kughu** ou **gãr-pẽ** (milho-cateto) todos LS	**gãr** LPNA
tãnh-màg ou **tãnh-màg-rur** (butireiro) LS **tãnh** (gerivá ou coqueiro) LPNA (?) **tãnh-màg** (outra palmeira (?)) LS	**tãnh** LPNA
	fàg (pinheiro) LPNA

nível 1 (forma de vida)	
??? (plantas não coletadas nem visualizadas durante a pesquisa, apenas citadas de passagem)	
nível 3 (etnoespécie)	**nível 2 (etnogênero)**
	òjor-jẽn (erva-de-anta) LPAI
	garinh-ka-kanẽ ou **porco-sònh** (fruta-de-galinha ou espinho-de-porco) LPAI
	“kanĩjè”-kanẽ (fruta-de-passarinho) LPAI
	ẽgre (properoba) LPAI

Seguindo os dados expostos na tabela acima, passamos a sua respectiva análise.

As categorias “formas de vida” e “etnogênero” são rotuladas por “lexemas primários”, enquanto as categorias “etnoespécie” e “etnovariedade” são rotuladas por “lexemas secundários”. Nesse sentido, segue a quantificação de cada tipo de lexema:

Quantidade de lexemas, por tipo, encontrada entre os Kaingang da AI Xapecó:

lexemas primários			lexemas secundários
não analisáveis	analisáveis		
	produtivos	improdutivos	
65	09	58	72

Para algumas espécies botânicas há mais de um nome Kaingang. Portanto, os números apontados não traduzem a quantidade exata de etnoespécies e etnogêneros registrados. Entretanto, esses números demonstram que há uma quantidade bem maior de etnogêneros (mais de 130) que etnoespécies (em torno de 70), conforme mostra a tabela, o que estaria de acordo com o que Berlin et al (1971; 1973) postularam em seus princípios gerais.

Quanto aos lexemas primários analisáveis e, até certo ponto, aos lexemas secundários, podemos verificar aspectos físicos, ecológicos, culturais, relacionados às plantas que eles rotulam ou sobre a origem do nome ou da própria planta. Seguem, abaixo, alguns exemplos e aspectos que evidenciam:

Lexemas primários analisáveis produtivos (etnogêneros):

ka-fòg	árvore, estrangeira (planta trazida por um estrangeiro)
ka-kupri	árvore ou madeira, branca
ka-sònh-tành	árvore, espinho, verde
gòg-ka	bugio, árvore
re-ta-sònh	erva, indicador de sujeito, espinho; traduzido como "grama que tem espinho".

Lexemas primários analisáveis improdutivos (etnogêneros):

mèrsia ou màrsia	corruptela do nome em português "melancia".
runĩkũgoj	**run-ja** = cuia de carregar água; **goj** = água; "cuia com água doce"
inh-pẽn-kupe	eu, pé, lavar (remédio para lavar o pé)
gĩr-fa-kagta	criança, perna, remédio (remédio para a perna de criança)
òpã-nẽn	gafanhoto, mato (lembra que o gafanhoto come essa planta)
vir-nĩggru	dado ou colocado, unha (devido a forma e comportamento das raízes aéreas da planta; este nome deve ser uma tradução do nome popular em português "unha-de-gato")
kafèj-ger	folha, cheiro ou cheirosa (devido ao cheiro forte e característico dessa planta, provavelmente uma Asteraceae, que cresce nos pastos)
inh-krĩ-to-saj-fã	eu, cabeça, botar (**to saj**), na (usada como remédio pondo-se a folha na cabeça)
kòfa-karsà	velho, caixão (provavelmente, é uma tradução do termo "caixão-de-velho" adaptada ao idioma Kaingang)
kafèj-rẽr	folha, espinho ou espinha (devido as formações espinhosas na borda das folhas)
kẽ-tành	?, verde (um tipo de canela)
kajẽr-màn	macaco, balançar (?)
ẽgoro	comida (devido ser uma erva usada na alimentação)
jãtã-sãpe	urubu ou corvo, chapéu (o segundo termo, provavelmente, é uma corruptela de "chapéu" em português)
kafej	flor (por ser usada como ornamental)
òjor-jẽn	anta, comer
kãpò-kagta	pulga, veneno (devido a propriedade de matar pulgas que lhe atribuem)
jamũjè-vẽnh-kagta	lagarto, remédio (provavelmente, tem origem no nome popular em português "erva-de-lagarto")
grũ-jẽn	tucano, comer (serve de alimento para essa ave)

ga-fèj	terra, folha (talvez sua origem esteja relacionada ao nome em português "fel-da-terra", expressão que lembra seu gosto amargo)
garinh-ka-kanẽ	galinha, árvore, fruta ("fruta que a galinha come"; o primeiro termo deve ser uma corruptela do nome em português, até porque esse animal tem origem exógena)
kafèj	folha (devido ao tipo e tamanho característicos de suas folhas)
nẽn-tuj	mato, moído (é macerado quando usado como remédio)
jàky-kagta	nome pessoal **Kamẽ**, remédio (era usada como remédio por um antigo **kujà** da metade **Kamẽ**)
vẽnh-koty-nẽrjẽ	de alguém ou de si mesmo, ? , laranja (a frutinha adquire cor laranja quando madura, lembrando uma pequena laranja)
kafèj-fa-gy	folha, amargo, muito (lembra o gosto tipicamente amargo das folhas dessa planta)
mỹrsèr	"marcela".
topẽ-massorinha	deus ou santo, vassourinha (adaptação ao idioma Kaingang do nome popular em português "massanilha-de-são-joão-maria", o qual lembra o monge da época do Contestado)
mĩtruj	adaptado ao idioma Kaingang a partir do nome popular em português mentruz, mastruço, etc.
monh-pẽn	boi, pé (tradução do nome popular em português "pata-de-vaca")
sòsò-kagta	cascavel, remédio (alusão a propriedade antiofídica que lhe atribuem)
kafèj-ger	folha, cheiro ou cheirosa (devido ao cheiro forte e característico dessa planta, uma Asteraceae ruderal de pequeno porte)
kafej-jẽnja	flor, ? (o primeiro se refere a flor característica que essa planta produz)
vẽnh-kuprig-kafej	alma ou espírito, flor (relaciona-se com o nome em português "flor-das-almas")
kinỹ	adaptação ao idioma Kaingang do nome comum em português "quina")
kònhkò-my	gavião, rabo (é uma pteridófita epífita cuja folha traz semelhança com essa parte da ave)
jãnka	colar ou rosário (devido a suas sementes serem usadas na confecção de colares)
mĩg-jãnka	tigre ou gato-do-mato, rosário (devido ao aspecto que esse baraço adquire quando está com frutos; esse nome, provavelmente, é tradução do nome popular em português, rosário-de-tigre)
kafej-ki-sònh	flor, em ou dentro, espinho (devido aos acúleos característicos dessas plantas)
èri-fej	?, flor (o segundo termo lembra as pequenas flores roxas típicas dessa planta)
kafèj-ror	folha, redonda (lembra o formato ligeiramente arredondado das folhas dessa erva)
monh-nũnẽ	boi, língua (relaciona-se com o nome em português "língua-de-vaca")
kafèj-ror-fe-kagta	folha, redonda, coração, remédio (alusão a propriedade terapêutica que atribuem às folhas da planta)

Os lexemas secundários, que se referem a categorias do "nível 3" (etnoespécies), são, via de regra, bi ou trinomiais. O primeiro termo do nome é o nome do etnogênero a que pertencem. O segundo e terceiro termos geralmente indicam alguma característica física variante dentro do etnogênero. Comumente, a cor da planta ou de alguma parte dessa é referida. Porém, também aparecem aspectos como o cheiro (ex: **krèg-ger**, amora, cheirosa; **kafèj-ger-kòrèg**, folha, cheiro, ruim), o tamanho (ex: **ka-rug-màg**, angico, grande; **tãnh-màg**,

palmeira, grande; **pri-kãsir**, samambaia, pequena), qualidade de alimento (ex: **pòvèj-gra**, samambaia, assado), legitimidade cultural da planta (ex: **pèho-pẽ**, abóbora, verdadeiro ou legítimo) ou outros aspectos menos usados como marcadores de etnoespécie.

Como se observa nos dados, boa parte dos termos que formam os lexemas que rotulam os etnogêneros e etnoespécies são de etimologia desconhecida. Muitos são definidos pelos Kaingang como sendo apenas nome. Não há tradução. É um nome. A etimologia de alguns termos, certamente, deve ter sido esquecida através do tempo. Entretanto, havemos de considerar nossas limitações na interpretação e na busca das informações para certos lexemas que servem de nome para as plantas.

A correspondência entre a taxonomia Kaingang e a taxonomia botânica científica fica muito limitada devido a identificação científica das plantas registradas ser parcial. Outrossim, uma comparação desse tipo, de maneira ideal, exigiria uma amostra maior da nomenclatura Kaingang, a coleta e identificação científica integral das plantas anotadas e, conseqüentemente, empregar mais tempo e esforço nessa tarefa. Entretanto, há alguns aspectos comparativos que podemos levantar. Como praticamente todas as plantas anotadas na pesquisa têm alguma propriedade utilitária, é preciso considerar em termos de maior ou menor significância cultural. Nesse sentido, é preciso relativizar essa significância com relação a época, pois a importância de certas plantas variou com o tempo, principalmente após o início dos contatos com pessoas não-indígenas, quando muitas espécies foram introduzidas na região e incorporadas na cultura Kaingang.

De forma geral, plantas categorizadas no "nível 3" (etnoespécies) têm uma significância cultural maior ou, pelo menos, já tiveram. Essa significância se traduz na importância como recurso alimentar, madeira para lenha ou construir casa, remédio, artesanato e outras eventuais finalidades, podendo ser cultivada ou não. Plantas incluídas no "nível 2" (etnogêneros) e que não incluem categorias subordinadas (etnoespécies), de forma geral, possuem significância cultural mais restrita que plantas rotuladas por lexemas secundários (etnoespécies).

Portanto, para comparar a taxonomia Kaingang com a científica, é preciso especificar de que maneira essa comparação seria feita. Pode ser comparando espécies botânicas científicas com etnoespécies Kaingang, ou espécies científicas com etnogêneros Kaingang, ou com etnoespécies e etnogêneros ao mesmo tempo considerados com valores equivalentes. Sendo assim, a correspondência entre categorias taxonômicas botânicas científicas e Kaingang torna-se relativa.

Entretanto, se tomarmos as etnoespécies Kaingang para fins de análise, perceberemos casos de superdiferenciação. Por exemplo, as etnoespécies **ka-rug-kati**, **ka-rug-màg** e **ka-rug-màg-sà** correspondem a uma única espécie científica (*Piptadenia rigida* Benth), as etnoespécies

gãr-kupri e **gãr-kughu** ou **gãr-pẽ** correspondem a espécie *Zea mays* L. Por outro lado, também encontramos casos de subdiferenciação. Por exemplo, o nome **pri-kãsir** é usado para várias espécies de samambaia. Porém, é necessário considerar a possibilidade de certos nomes serem usados apenas como referência, de forma a caracterizar a planta de que se fala. Dessa maneira, a terminologia usada não seria o nome ou rótulo mesmo da planta, mas apenas um meio ocasional de indicar uma determinada planta. De modo geral, percebemos uma tendência a correspondência de uma etnoespécie ou um etnogênero para uma espécie científica, especialmente as introduzidas dentro da história recente (pós-contato com não-indígenas).

Verificamos que há algumas categorias que não são sistematicamente nomeadas, mas que aparecem implícitas durante as informações obtidas durante os diálogos com os Kaingang. Tais categorias se aproximam justamente do que Berlin, Breedlove e Raven (1968; 1971) chamam de "*covert categories*" e do sistema de classificação de "categorias latentes ou implícitas" que Descola (1989:116-118) demonstra existir entre os Achuar. Seguiremos conforme a análise dos primeiros. Chamaremos aqui de "categorias ocultas" (ou subentendidas).

No esquema classificatório Kaingang, essas categorias ocultas aparecem também entre os *taxa* forma de vida e etnogênero, constituindo-se, da mesma forma, como categorias intermediárias que reúnem subconjuntos de *taxa* do grau etnogênero. No entanto, eventualmente são nomeadas por algumas pessoas, embora raramente isso ocorra. Isso torna ainda mais evidente a existência das mesmas.

Algumas das categorias ocultas percebidas podem ser evidenciadas. Há uma diferenciação implícita entre árvores de grande porte e árvores de pequeno porte (**ka-kãsir**), algo próximo ao que chamamos de arbusto, embora não corresponda exatamente a essa categoria. Outra diferenciação que evidencia categorias ocultas é feita entre ervas (**re**) rasteiras e ervas eretas, que não são rasteiras. Eventualmente, as ervas rasteiras são chamadas pelo termo **mrumru**. Uma terceira diferenciação que evidencia categorias intermediárias aparece na forma de vida **mrũr** ("cipó"). Há uma distinção entre os **mrũr** mais lenhosos e os menos lenhosos, de hábito geralmente mais rasteiro que trepador, mais ou menos equivalente ao que denominamos de "baraço". Esses últimos **mrũr** às vezes são referidos por **tà-mrũr**. É notável que essas categorias são diferenciadas por caracteres físicos ou de hábito, da mesma maneira como são caracterizadas as formas de vida **ka**, **mrũr** e **re**, o que justifica que sejam consideradas verticalmente imediatamente abaixo de forma de vida e acima de etnogênero e não como etnogênero, categoria diferenciada por caracteres mais detalhados, nem no mesmo nível que forma de vida, que são bem gerais e bastante explícitas.

Conforme Berlin, Breedlove e Raven (1971: 1210), ao estabelecerem os princípios comuns entre os diversos sistemas etnotaxonômicos estudados, no princípio número 5 apontam que os *taxa* membros da categoria forma de vida incluem a maioria dos *taxa* nomeados de grau hierárquico menor (etnogêneros, etnoespécies e etnovariedades). Portanto, não incluem todos. No número 6, acrescentam que alguns etnogêneros considerados aberrantes ou de grande importância econômica podem não ser incluídos em nenhum *taxa* forma de vida. Nesse caso, tais etnogêneros, dentro do esquema classificatório, estariam ligados diretamente ao grau hierárquico mais superordenado, o iniciador único (*unique beginner*), que entre os Kaingang está sendo considerada a categoria nomeada **nẽn**.

Esses dois detalhes clarearam algumas dificuldades que encontrei, durante a pesquisa e na organização dos dados, na compreensão de como sistematizar algumas categorias dentro do esquema classificatório Kaingang. Ao mesmo tempo em que essas categorias apareciam rotuladas por lexemas que indicavam sua posição nos graus de etnoespécies e etnogêneros, as informações não deixavam evidentes sua inclusão em alguma das três formas de vida (**ka**, **mrũr** e **re)**, apesar das características gerais de dimensão e hábito darem margem para tal.

Pelo menos doze etnogêneros registrados apresentam evidência de não inclusão em alguma forma de vida. São eles:

1 - **pri** ou **pòvèj**: são as samambaias de modo geral. Apresentam hábitos variados, crescendo diretamente no solo, epífitas, sobre paus em decomposição e outros locais. Podem ser considerados aberrantes por vários motivos, como o fato de não produzirem flores como as outras plantas e terem um aspecto geral bem particular. Além disso, várias etnoespécies são proeminentes, como **pòvèj-mỹrela**, que cresce em abundância em terrenos de baixo pH (potencial de hidrogênio), como pastos ou certos locais de roça. Inclui várias etnoespécies, como **pri-fèj**, **pri-kãsir**, **pri-kanẽ-màg**, **pri-fa-sà**, **pòvèj-gra** e **pòvèj-mỹrela** ou simplesmente **pòvèj**. Segundo os Kaingang, **pri** e **pòvèj** são sinônimos.

2 - **tãnh**: são as palmeiras em geral. São plantas aberrantes no sentido de serem relativamente altas, mas não possuírem ramificações e suas folhas serem tipicamente grandes. Têm importância como recurso alimentar, para fabricação de certas bebidas e suas folhas podem ser usadas como cobertura de abrigos. Em épocas passadas, sua importância era ainda maior que atualmente. Inclui várias etnoespécies, como **tãnh-màg**, **tãnh-màg-rur** e uma que chamam correntemente apenas de **tãnh** (gerivá).

3 a 8 - Aqui aparece um conjunto de plantas próximas, mas que estão incluídas em diferentes etnogêneros: **krũnũn**, **fỹnh**, **fin-fir**, **rãnh**, **nàr**, **kajẽr-màn**. Com exceção de **nàr** (Agavaceae), as demais são Bromeliáceas. Têm em comum o fato de possuírem as folhas em roseta, algumas são espinhosas, mas guardam diferenças de hábitat (banhado, seco, epífita), floração e

frutificação. São plantas de morfologia bem particular, com folhas compridas, algumas com espinhos nas bordas, não há caule visível (é diminuto, motivo pelo qual as folhas se organizam em roseta), distanciando-se da maioria das plantas de tamanho aproximado.

9 - **rãgrò**: são os feijões. Têm importância indubitável na alimentação e economia. Inclui pelo menos três etnoespécies registradas (**ẽg'jòg-ràgrò**, **rãgrò-màgva**, **rãgrò-mò-ti-tèj**).

10 - **gãr**: são os milhos. Os mesmos motivos de **rãgrò**.

11 - **vãn**: são as taquaras. Além da morfologia típica pela qual se destacam, têm grande importância no artesanato e, portanto, também para a economia atual. Incluem várias etnoespécies, entre elas, **vãn-pã** e **vãn-vã-sa.**

12 - **gig**: da mesma forma que as samambaias, são ptderidófitas. Possuem uma morfologia bem particular, com um caule revestido de muitas raízes aéreas, sem ramificações e um conjunto de grandes folhas na parte superior. São inconfundíveis e seu hábitat mais comum é o interior de florestas, mas podem também ser encontrados em banhados ou próximo de córregos. São culturalmente importantes, tanto como remédio, como também suas folhas são usadas durante o ritual do kiki para sentar-se sobre as mesmas. No tempo antigo, construíam cama com suas folhas. Entretanto, há que se lembrar que há uma diferenciação entre o xaxim mesmo e o samambaiaçu, tanto cientificamente (*Dicksonia sellowiana* e *Cibotium* sp -Dicksoniaceae- para xaxim; *Ciathea* sp e *Hemitelia* sp -Ciatheaceae- para samambaia-açu) como pelos Kaingang (**gig-màg**, **gig-sĩ** e outros).

Dentro da análise de Brown (1977; 1980) sobre a seqüência em que categorias forma de vida (*life-form*) botânicas são adicionadas no vocabulário de uma sociedade, podemos localizar a situação dos Kaingang. Brown (1977:318) estabelece alguns caminhos possíveis para a seqüência de surgimento de categorias forma de vida. Nesse esquema, há vários estágios (1 a 6), desde as sociedades em que não possuem nenhuma categoria forma de vida para as plantas até as que possuem cinco ou mais categorias forma de vida, sendo que cada sociedade pode seguir um caminho diferente na seqüência de surgimento dessas categorias (ver esquema no primeiro capítulo).

Analisando-se a sociedade Kaingang dentro desse ponto de vista e partindo dos léxicos do idioma Kaingang que rotulam categorias vegetais formas de vida, podemos atribuir o estágio 4 para a sociedade Kaingang. Nesse estágio, aparecem "árvore", "grama+erva" e "cipó" (*tree*, *grass*+*herb* e *vine*), o que equivale aproximadamente as categorias Kaingang **ka**, **re** e **mrũr**.

Quanto ao caminho seguido na seqüência de aparecimento dessas categorias na sociedade Kaingang, conforme o esquema de Brown (1977:318, ver primeiro capítulo), é preciso realizar algumas considerações antes de defini-lo. Se não tomarmos em consideração a

categoria intermediária "oculta" Kaingang "**ka-kãsir**" (árvore, pequena), a qual se aproxima de "arbusto" ou de *bush*, podemos atribuir tanto o caminho 2 quanto o 3 ou mesmo nenhum deles, já que os caminhos 2 e 3 são originários de um caminho anterior comum.

Entretanto, caso considerarmos essa categoria intermediária "oculta" como uma categoria emergente no sistema Kaingang e, portanto, já presente nele, o caminho seria o 2, com essa categoria aparecendo após a categoria **mrũr** (equivalente a "cipó" ou *vine*). Nesse caso, o estágio atribuído a sociedade Kaingang seria o 5.

ka → **re**→ **mrũr** -----> "**ka-kãsir**"

Brown (1977:318) considera que sociedades que se encaixam nos estágios 4 a 6 possuem complexa integração política, estratificação social e sofisticação tecnológica. Além disso, percebeu uma correlação positiva entre número de *taxa* forma de vida e diversidade biológica do ambiente em que a sociedade vive. Com relação a sociedade Kaingang, é de conhecimento que há muito habitam a região sul do Brasil, especialmente a região localizada mais a oeste dos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Nessa região, predominava, até pouco tempo atrás, as matas de Araucaria, com a presença marcante desses pinheiros, mas apresentando uma alta diversidade botânica, formando florestas bastante ricas. Esse fator, aliado a uma relativamente complexa organização social e política, podem justificar as premissas de Brown com relação aos Kaingang.

IV.5 - **Classificação utilitária**

Nesse sistema, analisamos a ordenação do mundo vegetal pelos Kaingang da AI Xapecó segundo a finalidade prática que atribuem às plantas. Desse ponto de vista, aparecem várias categorias de plantas. Entre as mais evidentes, encontram-se as plantas usadas na alimentação, artesanato, construção, comércio, ritual e medicinais. É claro que tais categorias e outras que por ventura sejam citadas estão bastante sujeitas a subjetividade de cada Kaingang e a nossa própria. Outra característica dessa classificação é a forte sobreposição das várias categorias. A inclusão de uma determinada planta numa categoria utilitária qualquer é bastante contextual.

Milliken et al. (1992:19-45) fazem uma categorização semelhante para os Waimiri-Atroari, habitantes do norte do rio Negro e oeste do rio Branco, na Amazônia. As plantas coletadas foram divididas em seis categorias: alimento, tecnologia (compreendendo plantas

usadas para atividades de caça, artesanato, adorno, transporte e uso variado), medicina, construção, ritual e comércio.

Entretanto, enfatizaremos neste item a classificação ou categorização das plantas consideradas medicinais (**vẽnh-kagta**) pelos Kaingang da AI Xapecó. As demais categorias utilitárias apontadas acima, de certa maneira, já foram discutidas ao longo do texto, principalmente no segundo capítulo. A atenção especial dada a categoria **vẽnh-kagta** justifica-se pela sua importância geral, em particular na questão da saúde e de todo um sistema de cura diferenciado do qual as plantas medicinais são elementos essenciais. Além disso, essa categoria foi, inevitavelmente, o alvo principal durante a pesquisa de campo.

Praticamente todas as plantas anotadas durante a pesquisa são consideradas como **vẽnh-kagta**. Quando utilizadas para fins terapêuticos, podem ser empregadas isoladamente ou em adição com outras plantas, dependendo da forma como é empregada, de quem usa, para quê e com quem (especialista em cura ou outra pessoa que indica e/ou prepara o remédio).

Sobre a procura de plantas medicinais e suas propriedades, vale citar Milliken et al (1992:36):

> Muito tem sido escrito sobre o conhecimento médico dos Indios da América do Sul e de seu potencial para o mundo como um todo. Este é o aspecto da etnobotânica que atrai o maior público interessado, a maior discussão, mais dinheiro, mais controvérsia e mais retórica. Sem dúvida, muitas das espécies de plantas usadas como medicinais por essas sociedades são tão empregadas porque contém substâncias químicas farmacologicamente ativas, as quais têm efeito na cura desejada. Não deve ser esquecido, porém, que em muitas, se não em todas essas sociedades, há também plantas cujas propriedades 'medicinais' são atribuídas por elas através da associação morfológica conhecida como '*doctrine of signatures*'. Separar os dois não é, necessariamente, uma questão simples, ou como Davis & Yost (1983) colocam, 'Em nenhuma área da etnobotânica o desafio é maior que na procura por novas medicinas e, em nenhuma área, há uma mistura maior de fato e ficção' (op cit., tradução minha).[51]

Entramos em dois pontos críticos. O primeiro diz respeito a relatividade cultural da concepção de doença, tratamento e cura (conceitos já discutidos no segundo capítulo) e, por extensão, da concepção de remédio e eficácia de seu uso, aspectos que estão diretamente associados ao contexto cultural particular de cada sociedade. O segundo ponto entra na problemática etno-farmacológica da busca constante de novos princípios químicos ou

[51] A great deal has written about the medicinal knowledge of the Indians of South America, and of its potential for the world at large. This is the aspect of ethnobotany which attracts most public interest, the most discussion, the most money, the most controversy and the most rhetoric. Without doubt many of the plant species used medicinally active chemicals which effect the required cure. It should not be forgotten, however, that in most if not all such societies, there are also plants whose 'medicinal' properties are attributed to them through the type of morphological association known as 'doctrine of signatures'. To separate the two is not necessarily a simple matter, or as Davis & Yost (1983) put it, 'In no area of ethnobotany is the challenge greater than in the search for new medicines, for in no area is there a greater mixture of fact and fiction'.

bioquímicos com vistas a produção de fármacos. Nesse sentido, as pesquisas etnobotânicas e, mais especificamente, as etnofarmacológicas têm grande importância. Entretanto, aparecem aí problemas de ordem econômica e ética, aos quais retornaremos adiante.

Com respeito aos princípios envolvidos na classificação das plantas incluídas na categoria **vẽnh-kagta**, nos referimos antes a Verani (1991:65-88), em sua análise das representações da doença entre os Kuikuro. A autora faz uma distinção entre categorias nosológicas[52] e categorias etiológicas[53] ao descrever os princípios de classificação das doenças. Nas categorias nosológicas, as doenças são designadas por termos que descrevem os sintomas; um princípio que localiza o sintoma no corpo, designando a parte do corpo afetada; termos que se referem a síndromes menos comuns; e duas categorias de uma classificação mais abrangente ("doenças de índio" e "doenças de branco"). O sentido da nosologia depende da etiologia, cujas categorias são apreendidas somente através de uma concepção dos níveis hierarquizados de causalidade, quais sejam, a causa instrumental, a causa eficiente (identificação da força eficaz da doença e o seu agente) e, no terceiro nível, a explicação do porquê (conjunturas pessoais e históricas específicas que conferem sentido pessoal, social e cosmológico ao evento-doença). Quanto a causalidade e seus diferentes níveis, já discutimos no segundo capítulo.

Essa classificação das doenças explicitadas por Verani (1991:70-74) se aproxima em muito do que observamos entre os Kaingang da AI Xapecó. A classificação das plantas-remédio (**vẽnh-kagta**) está associada à classificação das doenças (**kaga**). Dependendo do sintoma ou da causa de uma certa doença, certos remédios são indicados e utilizados. Tal associação é fundamental na compreensão da categorização das plantas-remédio. Uma determinada planta é usada para um determinado sintoma, o qual tem uma certa causa.

O conceito de **vẽnh-kagta** não se restringe a remédio. Esse termo tem uma significação bem mais ampla. "Veneno" também é traduzido por **vẽnh-kagta**. Por exemplo, certas plantas indicadas como tendo propriedade de veneno para pulgas recebem esse termo no próprio nome (**kãpò-kagta**; pulga/veneno). A expressão "**vẽnh**" significa "de alguém" ou "de si mesmo" e antecede um grande número de palavras em que há conveniência de uso. Dessa forma, **vẽnh-kagta** se refere a qualquer substância que tenha alguma ação no organismo, independentemente do resultado da ação.

Portanto, qualquer planta pode ser considerada **vẽnh-kagta** e essa parece ser a regra entre os Kaingang. Entretanto, há uma diferenciação das plantas quanto a qualidade de seu efeito como **vẽnh-kagta**. Além disso, é preciso saber para quê as plantas servem, conhecimento esse que predomina entre os especialistas em cura, as pessoas mais idosas e algumas outras

[52] Nosologia: trata da classificação analítica das doenças.
[53] Etiologia: estuda as causas das doenças.

pessoas que, embora não categorizadas explicitamente como especialistas, são conhecedoras de muitos remédios.

A classificação utilitária das plantas, dentro da categoria **vẽnh-kagta**, segue de acordo com pelo menos dois princípios: 1) segundo a doença a ser curada ou o efeito objetivado; e 2) segundo o beneficiário.

Tais princípios são muito semelhantes aos que Brunelli (1987) reconheceu entre os Zoró, ao tratar da classificação das plantas consideradas **pa-war** naquela sociedade, conceito que também é muito próximo de **vẽnh-kagta** para os Kaingang.

Para os Zoró, Brunelli (1987:252-253) aponta esses mesmos dois princípios de classificação, sendo que o primeiro, que são os **pa-war** categorizados em função do problema a resolver ou do efeito desejado, origina três categorias: 1) relacionada a nosologia Zoró, para cada doença ou sintoma um certo **pa-war**; 2) **pa-war** que produzem efeitos benéficos naquele que usar; e 3) **pa-war** ligados as proibições alimentares e a purificação do sangue humano. O segundo princípio reconhecido entre os Zoró, que se classifica segundo o beneficiário, origina cinco grandes categorias: 1) **pa-war** para gente e unicamente para gente; 2) **pa-war** só para mulheres; 3) **pa-war** para crianças; 4) **pa-war** para pessoas em estado impuro; e 5) **pa-war** para os cães. Não há limites formais entre as categorias, esses são dados mais pelo senso comum, havendo uma flexibilidade. Nada impede que um homem, por exemplo, tome um **pa-war** de mulher, pois nesse caso, os Zoró não vêem nenhum benefício. Outro ponto importante no sistema Zoró é que os dois princípios de classificação dos **pa-war** não são mutuamente exclusivos, antes pelo contrário.

Numa comparação com os Kaingang, estritamente relativa a classificação das plantas-remédio, encontramos muitas semelhanças entre os princípios de classificação e as categorias geradas por esses princípios. Assim, temos para os Kaingang as seguintes categorias de acordo com cada princípio de classificação que reconhecemos:

1- segundo a doença a ser curada ou o efeito objetivado:

a) **vẽnh-kagta** específicos para cada doença ou sintoma ou, ainda, para alguma parte específica do corpo. Nesse caso, também relacionado diretamente a nosologia Kaingang. Ex: **vẽnh-kagta tỹfòr kaga mỹ** (remédio/estômago/dor/para), **vẽnh-kagta krĩ kaga mỹ** (remédio/cabeça/dor/para), **vẽnh-kagta kuhur mỹ** (remédio/tosse/para), **vẽnh-kagta jakrĩ kaga mỹ** (remédio/joelho/dor ou doente/para), **Inĩgnò mràj mỹ vẽnh-kagta** (meu braço/quebrado/para/remédio), etc.

b) **vẽnh-kagta** para produzir certos efeitos em quem usá-lo, alterar o estado ou situação em que a pessoa se encontra, mas não ligado a nenhum objetivo de "cura" de sintoma ou doença previamente detectada. Aqui são incluídos os remédios conhecidos por suas propriedades

abortivas, anticoncepcionais, fortificantes ("vitamina do mato", conforme certos Kaingang), "para homem que anda atrás da mulher" do outro, para crescer forte e poder carregar peso, etc.

2- segundo o beneficiário:

a) **vẽnh-kagta** para qualquer pessoa. São os remédios de forma geral e que não são restritos a um determinado grupo de pessoas.

b) **vẽnh-kagta** para mulheres (**ũ-tỹtà vẽnh-kagta mỹ**) São os remédios de conhecimento das parteiras, usados durante a gestação, no parto e algum tempo após o parto.

c) **vẽnh-kagta** para homem (**ũn-grè vẽnh-kagta mỹ**). Essa é uma categoria que estou acrescentando em função de que recebi algumas informações da existência de certas plantas que podem ser usadas para causar mudança de comportamento naqueles homens que "andam atrás da mulher" de outro. Porém, não obtive informações de plantas que tenham outras indicações específicas para os homens.

c) **vẽnh-kagta** para crianças (**gĩr vẽnh-kagta mỹ**) Há uma série de remédios de origem vegetal indicada especificamente para crianças. Ademais, há curandores e curandeiras especializados em crianças.

d) **vẽnh-kagta** para os animais (**vẽnh-mẽg vẽnh-kagta mỹ**, criação/remédio/para; **kãpò vẽnh-kagta,** no caso de veneno para pulgas). Aqui são incluídas as plantas usadas para curar doenças de animais e plantas usadas como veneno a fim de eliminar ou repelir certos animais, principalmente insetos.

Da mesma forma, as categorias não são mutuamente exclusivas. Portanto, há sobreposição entre as várias categorias e, inclusive, entre as categorias dos diferentes princípios. Eis aqui uma diferença fundamental entre o sistema utilitário e o sistema morfoecológico apresentado no item IV.4. Enquanto no sistema morfoecológico uma planta só pertence a uma categoria específica, no sistema utilitário uma mesma planta pode pertencer a uma ou várias categorias. A inclusão de uma planta numa ou noutra categoria utilitária é bastante contextual. Depende de quem está categorizando, para qual finalidade momentânea, para quem e assim por diante.

Assim como observado em outras sociedades, a nomenclatura botânica Kaingang também apresenta casos de plantas que recebem um rótulo contendo a expressão referente a sua propriedade medicinal. Além de evidenciar a classificação de plantas **vẽnh-kagta** paralela a morfoecológica, algumas questões podem ser levantadas em torno da nomenclatura.

Essa mesma constatação foi feita por Hartmann (1968) em relação aos Bororo. Hartmann (1968:32) levanta uma hipótese a fim de explicar a existência de plantas com dupla

nomenclatura, outras apenas com nomes relativos a morfologia e outras apenas com um nome que lembra sua qualidade terapêutica. Essas últimas teriam firmado seu valor "terapêutico", perdendo-se a designação morfológica ou "botânica propriamente dita". Por outro lado, com relação às que só possuem um rótulo "botânico", poderia ser explicado pelo fato dessas plantas não se destacarem tanto por qualidades de cura.

Em relação aos Kaingang, no entanto, geralmente só há registro de um dos nomes, ficando difícil saber se há dupla nomenclatura segundo esses mesmos critérios, ou se um dos nomes foi abandonado, ou se sempre houve mesmo só um nome, independente do fator morfológico ou medicinal da planta. Acreditamos que, em muitos casos, determinadas plantas recebem um rótulo descritivo, onde pode ser destacado um caráter físico ou utilitário mais proeminente naquele contexto específico. Esse processo contribuiria para uma certa dinâmica na nomenclatura etnobiológica.

Quadro ilustrativo de termos usados em 5 diferentes idiomas indígenas para designar a propriedade de ação de uma planta ou outro elemento no organismo humano e/ou animal:

Kaingang	Bororo	Abanheenga	Zoró	Marubo
vẽnh-kagta	**erúbo** (Hartmann, 1967)	**acykaá** (Barbosa Rodrigues, 1992[1905])	**pa-war** (Brunelli, 1987)	**Mani Pei Rao** (Montagner, 1991)

Esquema de classificação kaingang das plantas baseado na utilização terapêutica ("remédio-do-mato"; "vẽnh-kagta")

Sendo um critério pragmático/utilitarista específico (remédio) que define estas categorias, requer um esquema particular, independente do esquema baseado na nomenclatura. As categorias de classificação aqui utilizadas se enquadram especificamente neste esquema, o qual vem a ser uma aproximação de uma maneira que os Kaingang possuem de organizar cognitivamente as plantas. É claro que tais categorias podem perfeitamente se enquadrar em outras populações. Porém, aqui se registra o conhecimento e uso Kaingang das plantas medicinais, onde grande parte tem origem nos seus antepassados e resistem ainda hoje de alguma maneira.

Várias espécies que foram registradas como de uso medicinal Kaingang são, claramente, de origem "pós-contato", espécies introduzidas por colonizadores luso-brasileiros e europeus ou africanos, ou mesmo de outros grupos indígenas. Outras espécies deixam dúvida quanto a origem e a data em que passaram a fazer parte da medicina Kaingang.

Algumas espécies não constam com nome Kaingang. Ou são plantas introduzidas recentemente entre eles, ou foram introduzidas há muito tempo, mas simplesmente adotaram o nome "português" para a espécie. Outra hipótese é a de que, mesmo já sendo de uso e conhecimento imemorial pelos Kaingang, eles tenham esquecido o nome da planta no seu

idioma, haja vista que poucos são os que conhecem esses nomes e ainda menos os que os mencionam para se referirem às plantas.

Também há, entretanto, espécies mais ou menos recentes entre os Kaingang de Xapecó, mas que receberam um nome Kaingang. Por exemplo, uma planta que chamam de **kãg'fòg** já possui no próprio nome a referência explícita de que é "estrangeira" (**fòg**) e cujo conhecimento, portanto, foi adquirido em data não muito distante.

Um fato é claro. Os Kaingang assimilam e incorporam facilmente o conhecimento e uso das plantas tidas como medicinais.

tabela A: remédios para qualquer pessoa.

etnoespécie	para que doença (**kaga**)	finalidade mais específica ou para que parte do corpo
abóbora, flor (**pèho**), junto com outros remédios		pulmões
acataia (**kãg-fòg**)	para quinze tipos de doenças (segundo um determinado curandor-**kujà**)	
açoita-cavalo ou soita (**kãror-kafèj** ou **kafèj-ror** ou **kẽtỹnhu**)	1. bronquite;	2. pele
aipinho-do-mato (?) + guamirim (**fyr-kanẽ**)	febre	
alecrim (??)	gripe	
alevante (**inh-pẽn-kupe** ou **gĩr-fa-kagta**)	1. câimbra; reumatismo	2. fígado
alfavaca ou manjericão-da-horta (**krigmẽ** ou **monh-fi-kògunh**)	1. tosse; quando um parente morre e a gente fica sonolento, pega um galhinho e soca bem, ferve e depois se lava com a água	2. fígado
amoreira-branca (**krèg-ger** ou **~-kupri**) + pitangueira, broto (**jymi**)	câimbra	de sangue
angico-branco (**ka-rug-kati**)	bronquite	
ariticum (**kokrey**)		fígado
arnica (**kofej**)	machucadura	
arnica-do-mato (**kafèj-ger-kòrèg**)	ferida	
assa-peixe, raiz (**ãpò-nẽn**)	1. hepatite preta; hemorróida	2. pulmão
avenquinha (**pri-fèj**)	1. cólica; febre; pulmão; disenteria; 2. dor	2. umbigo
bassorinha (**kafèj-ger**) + "oropa" (**fò'gri** ou **kuhur-vẽnh-kagta**)	tosse; bronquite; gripe	
batata-krẽn (**matata-krẽ**)	1. pressão alta	2. coração
beldroega (??) + quebra-pedra (**ga-fèj**)		bexiga e rins
bergamota (**nẽrjẽ-kãsir**) + tarumã, brotinho (**ka-prè** ou **kẽtaprè** ou **nèrjòr** ou **kãntãr**)		coração

bico-de-corvo (**jãtã-jã**)	câimbra	de sangue
cabriúva, casca (**kẽtynh'ja** ou **kãtàgòrã** ou **sè**)	?	?
caeté-roxo (**ty-kãr**) + azeite	meningite	
caeté-roxo (**ty-kãr**)	1. dor 2. "para quando bebe pinga forte"	1. estômago
caitê-de-cutia (**kysò-ty**)		para as vistas
caixão-de-velho (**kòfa-karsà**)	dor e vômito	barriga
cana-frista, casca (**ka-rug-màg**, **fàr**)	dor	dente
cancorosa (**kafèj-rẽr** e **kagnjè**)	1. infecção; 2. sangue grosso	2. bexiga e rins; 2. sangue
cânfora (**jãkay-keta**)	para as bichas (derruba e não deixa aumentar); cólica	
capoeira-preta (**masora-sà**)	urina solta; urina amarela	bexiga
capote (**kyrẽr**)	1. dor; 2. pontada (com a pitanga); 3. câimbra	1. barriga 3. de sangue
caraguatá-do-seco, fruta(**rãnh**, **kanẽ**)	bronquite e asma	
carova, folhinha (**pẽkĩg**)	ferida	
carqueja (**junkè**)	1. infecção 2. pulmão	1. bexiga
carrapicho-preto carrapicho-amarelo carrapicho-rasteiro ou de carneiro (**karapiso**)	dor	barriga
carrapicho-de-carneiro (**karapiso**) + ariticum (**kokrey**)		bexiga
carvalho, casca de (**mrãn fàr**)	machucadura	"por dentro"
catinga-de-mulata (??)	braço quebrado	braço
chapéu-de-couro (**jãtã-sãpe**)	1. reumatismo	2. rins; bexiga
cipó-de-escada (**kajẽr-mrũr**)		rim
cipó-milome (**mrũr-ger**)	1. é para tudo; 2. gripe; 3. dor	3. garganta
cipó-suma (**mrũr-kanèr**)	1. coça-coça; 2.limpar o sangue	1. pele; 2. sangue
colhão-de-veado (**jãhò-fèj**)	1. ferida; 2. qualquer tipo de ferida; 3. câncer; úlcera; pulmão	1. cabeça 3. estômago; pulmão
docheiá, ("já é o nome indígena") (**noseja**)	ferida	
erva-de-lagarto (**jamũjè-vẽnh-kagta**)	mordida de aranha, cobra e mandarová	
erva-de-passarinho (**grũ-jẽn**)	dor	"cadeiras"
erva-de-raposa (**kẽ-tòj**)	dor	estômago
erva-de-santa-maria ou erva-santa ou ~-de-são-joão-maria (**kãpó-kagta**)	vermes; ferida;	

erva-de-tucano(**grũ-jẽn**)	1. febre; urina branca ("qualhada"), fica amarela (não pode comer banha); 2. infeccção; 3. amarelão	1. bexiga; rins 2. bexiga
erva-santana (**masora-fèj-kupri**)	ferida e infecção	pele
esporão-de-galo (**kòmu**)	pontada	
eucalipto (??)	gripe	
feijão-de-são-joão-maria (**ẽg'jòg-rãgrò**)	"molóide" (hemorróida)	
feijão madurando, caldo do feijão recém fervido (**rãgrò ròj**)	amarelão; icterícia	
fumo-brabo (**òrugtẽg** ou **kafèj-sĩ** ou **pètòr**)	berne	uso externo
fumo-brabo (**kafèj-màg** ou **pètòr**) + assa-peixe (**ãpò-nẽn**)	pontada	
gengibre (**ty-fèj-kupri**)	diarréia	
gengibre (**ty-fèj-kupri**)		pulmão
gervão-graúdo ou do mato (**junke-màg)**	1. febre, calmante 2. congestão	 2. fígado
gervão-miúdo ou amargo (**junke-sĩ)**	1. dor, mal estar 2. machucadura	1. estômago 2. por dentro
grápia, água (??)		coluna
guamirim, raiz(**fyr-kanẽ**)	1. disenteria; 2. câimbra de sangue	1. intestinos; 2. sangue
guanxuma (**nẽn-tuj** ou **kãpò**) + armilhã (?) + picão-preto, raízes (?)	desidratação	intestinos
guanxuma (**nẽn-tuj** ou **kãpò**)	1. para não cair	1. cabelo; 2. estômago
guassatonga (**kẽnhkà** ou **kènhkyg**)	mordida de cobra (urutu)	
guiné (**fynh**)	1. dores; 2. macumba; 3. para "ar" 4. pontada	1. dente
hortelã (**jãky-kagta**)	verminose	
jabuticabeira (**mã**)	fortificante	
joá-brabo (**rynh ou renh**)	ferida/tumor	
juveva ou gajuveva (**kafèj-kusũg** ou **sònh-fèj-kusũg**)	1. amarelão	2. rim; pulmão
?? (**kẽntakòg**)	câimbra	de sangue
laranjeira-do-mato, brotinho (**ka-sònh-tành**)	íngua (mastigado); golpe (pancada)	
laranjinha-do-mato (**vẽnh-koty-nẽrjẽ**)	gastrite	estômago
losna (**kafèj-fa**)	dor	barriga
malva (?)	dor	dente
mamica-de-cadela (**krẽn**, **krãn**)	escabiose ou coça-coça; ferida	pele
marcela (**mỹrsèr**)		estômago
marcela (**mỹrsèr**)	má digestão	estômago
maria-mole ou flor-de-natal (**òrugsa**)	1. dor; 2. verruga;	1. ouvido; 2. pele
mentruz (**mĩtruj)**	machucadura	por dentro

milho, “cabelo” (**gãr jugãnh**)	infecção	bexiga
"oropa" (**fò ' gri**)	?	?
ovo cozido (não é planta)	mordida de cobra	
paina (??)	“rendidura”	ventre
palma (?) + agrião (?) + formiga-azeda (**pẽn--krig-kajã**, não é planta) + açúcar ou mel		pulmões
palmeira, flor (**tãnh**, **kafej**), caso não tenha flor, se pega nove raízes do lado que nasce o sol + nove raízes de picão-sensilho (**kafèj-ger**) + nove pedaços de carqueja (**junkè**) + nove flores de marcela (**mỹrsèr**) + nove raspadinhas de noz-moscada (**ty-kanẽ**)	amarelão preto e amarelo	
paratudo (**kãfa**)	ferida braba; é para tudo	
pariparoba (**krygmẽ-kãsir**)	"tomar por água"; gripe e resfriado	
pariparoba (**krygmẽ-kãsir**)	1. mancha de pele; 2. “lincenso” (inflamação/tumor/ferida)	1. fígado; 2. pele (uso externo)
pata-de-vaca (**monh-pẽn**)		bexiga
pau-amargo (**gòg-ka**)	pediculose (piolho); tifo preto; febre; diabete e colesterol	
pé-de-pomba (??) + feijão-preto (**rãgrò-sà**)	amarelão preto	
pé-de-pomba (??) + cambará (**ka-kupri**) + fruta-de-tucano (**grũ-jẽn**) + cataia (??)	amarelão preto	
pega-pega ou carapichinho (**sòsò-kagta**)	mordida de cobra (cascavel)	
picão-preto (??)	amarelão-preto	
1. pinheiro, ponta de (o broto-terminal) (**fàg**), junto com outros remédios (?) 2. pinheiro, casca (**fàg**, **fàr**)	1. amarelão preto; 2. para perder o medo de subir na árvore.	
pitangueira (**jymi**)	1.cólica; 2. câimbra	 2. de sangue
?? (**pri-kanẽ-màg**) + **pri-fa-sà** e outra (?)	amarelão preto	
primavera (**vẽnh-kuprĩg-kafej**)	"para nove tipos de doenças"(segundo uma curandeira)	
properoba (**ẽgre**) + pitangueira (**jymi**)	câimbra	de sangue
quebra-pedra (**ga-fèj**)	pedras (quando já tem)	rins
quina-branca (**kinỹ-kupri**)	1. dor; 2. febre	1. barriga
rosário-de-lavoura (**jãnka**)	dor	dente
rosário-de-tigre (**mĩg-jãnka**)	1. dor; 2. febre	1. no corpo
roseira, flor (**kafèj-ki-sònh-kupri** e **~-kusũg**)	1. vômito	1.barriga, estômago 2. coração
roseira-branca (**kafej-ki-sònh-kupri**)	para “ar”	olhos
sabugueiro (**kẽtỹ-nàr**)	1. meningite; 2. sarampo recolhido	1. cabeça
salsa-parrilha (??)	ferida	
samambainha-do-mato (**pri-fa-sà**)	1. reumatismo ;2. amarelão preto.	1. nos nervos

samambainha-roxa (**pri-kãsir**)	1. para qualquer coisa (!?); 2. reumatismo	 2. joelho
sassafrás, casca (**kãgrir**)	febre; machucadura; gripe; pontada; pneumonia	
sene (**kafej**)	prisão de ventre ("intestino ressequido"); recaída	intestinos
sete-sangrias (**èri-fej**)	disenteria; para emagrecer	
sete-sangrias (**kẽg-fun**)	disenteria	
sordinha (**mrũr-kãsir**)	quebradura	braço
sordinha (**mrũr-kãsir**)	machucadura	
sordinha (**mrũr-kãsir**) + rabo-de-irara (**kònhkò-my**)	fortificante	cabelo
sussuaiá (**kafèj-ror**)	febre	
sussuaiá (**kafèj-ror**) + tanchagem(**monh-nũnẽ**)	intestino solto	intestinos
tajujá (?), junto com outros remédios	amarelão preto	
tajujá (??) + gervão (**junke**) + laranjinha-do-mato (**vẽnh-koty-nẽrjẽ**) + seis remédios (?)		estômago
tanchagem (**monh-nũnẽ**)	cólica; "tem antibiótico"	
1. taquara, folha (**vãn**, **kafèj**) 2. taquara, lixa (**vãn**) 3. taquara, água do gomo (**vãn**, **goj**) 4. taquara, broto (**vãn**, **nèn**) + caitê-de-cutia (**kysò-ty**)	1. dor; 2. mordida de cobra; 4. para pretear	1. barriga; 3. coluna; 4. cabelo
unha-de-gato (**vir-nĩggru**)	quebradura (machucadura)	
urtiga-branca, raiz (**pyrfè-kupri**) + carqueja + nove pedaços de guiné (**fynh**) + nove pedaços de cipó-milome (**mrũr-ger**)		rins e bexiga presa
urtigão-branco, raiz (**pyrfè-kupri**)	1. bexiga trancada; 2. tosse comprida	1. bexiga
urtiguinha (??)	picada de abelha	pele
uva (??)	amarelão	
violeta (**kafèj-ror-fe-kagta**)		coração
xaxim (**gig**, um dos tipos (espinhento))	cobreiro	
xaxim (**gig**, outro tipo (?))	câncer	
xaxim, miolo do tronco (gig)	hemorragia	

tabela B: remédio para a mulher.

bassorinha (**kafèj-ger**) + "oropa"(**fò'gri** ou **kuhur-vẽnh-kagta**) + canela (**kãtãn**)	quando a mulher está com "tremura"	
caitê-de-cutia, miolo vermelho(**kysò-ty**)	se a mulher grávida chupá-lo, acriança nasce ruiva	
cipó-milome (**mrũr-ger**)	dor (mulher de dieta)	cabeça
cipozinho-verde (**mrũr-tành**)	para depois do parto, para limpar	
erva-de-raposa (**kẽtòj**)	para o parto	
fumeiro-brabo (**kafèj-màg** ou **pètòr**) + carapichinho-do-mato (??)	"para a mulher ganhar neném", para quando está para ganhar, a fim de facilitar o parto.	

guabiroba, três folhas(**pẽnva**, **kafèj ũm tẽgtũ**)	mulher quando está grávida, depois de quatro meses, usar uma colher por dia, a noite, do cozido. Quando está para ter o bebê, tomar um copo cheio.	
?? (**kògtaprè**)	"remédio para a mulher não ter mais família; resseca a mãe do corpo (útero)."	
poejinho-d'água (**poejo-kupri**)	a mulher que vai ter nenê toma água e come junto aquela planta	
rabo-de-irara (**kònhkò-my**)	para o parto	
sabugueiro (**kẽtỹ-nàr**) + incenso (?)	é o primeiro remédio para o parto, para não dar tremor	
samambaia-amarela ou mole (**pòvèj**)	para ter leite quando seca o peito	
samambainha do mato (**pri-fa-sà**)	"é o primeiro remédio"	
samambaia-preta (não é o xaxim), "batata" (**pri-kãsir**)	para recaída de mulher	
sete-sangrias (**èri-fej** ou **kãg-fun** ??) + manjerona (??)	para o parto	

tabela C: remédio para homem.

cipó-guaimbé (**kò-mrũr**)	"remédio para homem que anda atrás da mulher da gente; dá para ele tomar e fica pior que uma mulher; é mesmo que matar um homem."	

tabela D: remédio para criança.

alecrim-do-mato, raiz (**kòkai**)	queima e põe sobre diversos locais do corpo, assim, cresce uma criança forte	
alevante (**inh-pẽn-kupe** ou **gĩr-fa-kagta**)	"para levantar a criança"	cintura para baixo
cabriúva (**kẽtynh'ja** ou **kãtàgòrã**)	para lavara a criança, para crescer sadia.	
imbu (**mu ou my**)	para lavar recém-nascido	corpo inteiro
manjericão-da-horta ou alfavaca (**krigmẽ** ou **monh-fi-kògunh**)	para dar banho na criança quando está chorando muito; bater bem no rio e lavar o corpo; lavar ferida.	
quebranteira (**kafej-jẽnja**)	para banho em criança nova, para não pegar quebranto.	
rosário-de-lavoura (**jãnka**)	contra as almas (**vẽnh-kuprig**), "quando a criança está meio perdida, põe debaixo do travesseiro".	
samambainha-roxa ou do campo (**pri-kãsir**)	para lavar, para ter força, carregar peso.	pés e braços

tarumã (**ka-prè** ou **kẽtaprè**)	para lavar a criança, para crescer sadia.	
tijolo (não é planta), usa-se esquentando-o na chapa do fogão e amornando a água com ele.	para tomar (a água amornada) e dar banho em criança pequena	
unha-de-gato (**vir-nĩggru**)	quando o neném nasce, bate na gamela e lava a criança.	corpo inteiro
urtiguinha (??)	picada de abelha; os "antigos" esfregavam na criança	pele

tabela E: remédio para animais

cedro (**fò**)		peste
cipó-sete-quina (**kẽpè**)	veneno	peixes (**pirã**) (mata)
erva-de-bicho (**òrurãr-kokrè** ou **kãpò-kagta**)	veneno	pulgas (**kãpò**)
erva-de-santa-maria (**kãpò-kagta**)	veneno	pulgas (**kãpò**)
timbó (**kegtysa**)	veneno	peixes (**pirã**)(tonteia)

IV.6 - **Classificação simbólica**

Na bibliografia geral que trata dos Kaingang, desde as primeiras informações surgidas sobre essa população até muito recentemente, há uma série de contradições, informações confusas e parciais no que se refere à sua organização social e, mais especificamente, às categorias em que eles se dividem. Entretanto, é consenso entre os pesquisadores que atualmente se dedicam ao estudo dos Kaingang a existência das duas "metades clânicas"[54] ou metades exogâmicas e patrilineares **kamẽ** e **kanhru**. Quanto as demais categorias, não entraremos em detalhes[55]. Estas duas categorias principais estão associadas a origem mitológica dos Kaingang, onde consta que **Kamẽ** e **Kanhru** são os ancestrais das respectivas metades[56].

Os mitos de origem registrados sugerem que os irmãos **Kamẽ** e **Kanhru** fizeram cada qual certos animais. Na versão apresentada por Nimuendajú, entretanto, consta que fizeram todos os animais e plantas, os quais seriam reconhecidos pelas marcas e aspectos físicos associados ao respectivo criador:

> A tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles têm a cor de terra. (...). Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome **Kañerú** e **Kamé**, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que **Kañerú** e a sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas

[54] Veiga (1994:57).
[55] A esse respeito, ver Veiga (1992; 1994).
[56] Diversos autores mencionam ou transcrevem o mito de origem dos Kaingang, cada qual com algumas variações. Entre eles, Borba (1908) e Nimuendajú ([1913] 1993: 58-9).

> suas resoluções, cheios de iniciativas, mas de pouca persistência. **Kamé** e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois irmãos 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 **Kañerú** ou ao de **Kamé**. Todos ainda manifestam a sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta. O que pertence ao clã **kañerú** é malhado, o que pertence ao clã **kamé** é riscado. O Kaingang reconhece estas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas, ou na madeira das plantas. Das duas qualidades da onça pintada, o acanguçu é **kañerú**, o fagnareté[57] é **kamé**. A piava é **kañerú**, (...). O dourado é **kamé**. O pinheiro é **kañerú**, o cedro é **kamé** etc. (Nimuendajú, [1913] 1993:58-9).

Assim, levantamos um aspecto da classificação do mundo natural pelos Kaingang partindo da idéia de que, tal como as pessoas, os objetos da natureza também são classificados segundo as categorias **kamẽ** e **kanhru**. Nimuendajú é o único autor que afirma categoricamente a existência dessa classificação. Num outro texto, analisado por Schaden, Nimuendajú mantém tais afirmações, as quais Schaden considera "talvez exageradas" ao tratar da visão geral do mundo, onde "*a noção de dualidade do grupo e dos heróis ancestrais assume o caráter dum genuíno dualismo*".

> Não somente a tribo inteira dos Kaingygn, desde o Tietê até o Ijuí, se divide, segundo a descendência do lado paterno, nesses dois clãs exógamos, como também toda a natureza. Distinguindo entre os objetos delgados e os grossos, entre os malhados e os estriados, o Kaingygn os considera pertencentes ou a Kañerú ou a Kamé, decidindo se foi este ou aquele que os fez e por qual dos dois podem ser usados no ritual. A divisão em clãs é o fio vermelho que se estende por toda a vida social e religiosa dessa tribo (Nimuendajú, 1944 *apud* Schaden, ([1945] 1989:109).

Veiga (1994:60-62), ao tratar das metades clânicas, estende a sua análise para o mundo natural, fazendo referência à mesma passagem de Nimuendajú ([1913] 1993:59). Veiga confirma a classificação dos seres e objetos naturais de acordo com as metades e suas respectivas marcas ou características. Dessa forma, o que tem aparência arredondada (**ror**) é associado a metade **kanhru** e comprida (**tèj**) a metade **kamẽ**. A inclusão de uma pessoa numa metade ou outra depende da sua paternidade, mas também do nome que ela receber. Um dos critérios para identificar a metade a que se pertence é o seu nome, conforme se observa no ritual do **kiki**. Veiga (op.cit.) apresenta em anexo uma listagem de nomes pessoais pertencentes a cada metade. Cada metade possui um "estoque" de nomes, o que significa, numa visão ideal, que um nome pertencente a **kamẽ** não pode ser atribuído a uma pessoa da metade **kanhru** e vice-versa. Utilizando como exemplo um desses nomes, Veiga (op.cit.) demonstra que um

[57] Veiga (1994:61), ao tratar do tema, refere-se ao termo *fagnareté* em nota de rodapé, o qual seria na verdade "jaguareté" , tratando-se de erro de impressão ou transcrição dos manuscritos de Nimuendajú.

nome pessoal pode ser um nome de um ser da natureza, no caso uma planta (samambainha): "*Ngrâ é nome kaĩru, é a samambainha; não vê que ela vive fechado, é kaĩru"* (:60 e anexo). "Fechado", nesse caso, quer dizer "enrolado", "arredondado", o que estaria de acordo com a marca **kanhru**, detalhe também observado pela mesma autora. Ainda em relação a classificação da natureza em **kamẽ** (**tèj**) e **kanhru** (**ror**), Veiga acrescenta suas observações baseadas na sua pesquisa:

> Em minha experiência de campo pude verificar que, se perguntarmos aos Kaingang sobre cada animal ou pássaro daqueles presentes nos mitos, respondem rapidamente classificando-os numa metade ou outra, ficando em dúvida quanto a um ou outro animal que os mitos não mencionam, ou afirmando não saber a metade a que pertencem (*o que também confirma a classificação*). Eles explicavam, evasivamente, que 'decerto não foram ao kiki', o que significa que não foram marcados com os sinais clânicos e, portanto, não foram classificados (*ou então, porque não foram ao kiki, não se fica sabendo a sua marca/metade*). Apesar de eventualmente não classificarem algum animal (ou planta) em uma das metades (*o que é a mesma coisa que classificá-lo nas categorias* ***rôr*** *ou* ***téi***), a diferença entre seres compridos e achatados é tão importante entre os Kaingang, que sua língua possui verbos distintos para o ato de carregar um objeto **rôr** ou **téi**. E, de maneira geral objetos, plantas e animais tendem a ser classificados em **kamé** ou **kaĩru**, o que corresponde as informações de Nimuendaju (Veiga, 1994:61).

Baldus (1937), ao tratar do ritual Kaingang por ele denominado de "culto aos mortos", apresenta seu diálogo com o velho chefe **Kõĩkãng**. A certa altura, questiona o velho sobre a divisão das estrelas, plantas e animais em "kamé" ou "kadnyerú".

> Uma vez, um homem me dizia que todas as plantas e os animaes e as estrelas são ou kamé ou kadnyerú, sempre a metade deles kamé e outra metade kadnyerú (Baldus, 1937:63).

A resposta de **Kõĩkãng** não confirma tal classificação.

> As estrelas são filhos do sol e da lua, mas não são Aniky, não são Kamé, não são Kadnyerú, não são Votôro. Cada estrela tem um nome, mas as estrelas não são separadas umas das outras como Kamé e Kadnyerú. E as plantas e os animaes não são Aniky, não são Kamé, não são Kadnyerú, não são Votôro, porque eles não foram pintados por nossos primeiros velhos, e porque eles têm pinturas completamente diferentes (op.cit.: 63).

Baldus, no entanto, não chega a analisar a explicação do velho.

Tal passagem é comentada por Schaden ([1945] 1989:109-110):

> Além de restringir, assim, a extensão do dualismo acentuado por Nimuendajú, essa explicação é interessante por mostrar de modo inequívoco a atuação decisiva dos heróis ou antepassados ('nossos primeiros velhos') com relação a esse mesmo dualismo e, em especial, à divisão da tribo em diferentes grupos ou clãs. Para que alguma pessoa ou coisa seja Aniký ou Kamé, Kadnyerú ou Votôro, é, pois, indispensável que tenha sido pintada pelos avoengos da tribo (op cit).

Neste comentário, Schaden não chega a concordar totalmente com a afirmação do velho **Kõĩ kãng** de que as plantas e animais não são categorizados em **kamẽ** e **kanhru**, mas apenas que ela restringe a extensão desse dualismo feita por Nimuendajú. Essa extensão foi considerada "talvez exagerada", portanto, não chegou a excluí-la. Como pode-se ver, Schaden tocou em duas afirmações extremas e sutilmente as abrandou. O interesse de Schaden (op. cit.) era com os heróis míticos e, nesse sentido, procurou demonstrar o papel determinante dos personagens **Kamẽ** e **Kanhru** no dualismo existente no grupo, não se aprofundando no dualismo em si, pelo menos não no dualismo dos objetos naturais.

A esta altura da discussão, já há condições para uma constatação. Independente da maior ou menor intensidade ou abrangência do dualismo Kaingang (**kamẽ/kanhru**), fica evidente que ele existe e que está relacionado de alguma forma (feitos, pintados) com os ancestrais que recebem o mesmo nome das metades[58]. O dualismo Kaingang para o mundo natural foi confirmado por Veiga (1994) em sua pesquisa na A.I. Xapecó, conforme citação acima.

Alguns breves e poucos artigos que tratam do ritual do **kiki** entre os Kaingang de Xapecó nos últimos anos[59] se referem a algumas plantas que estão presentes de forma marcante no ritual. Nesse contexto, o pinheiro (*Araucaria angustifolia*) é uma peça chave. Do seu tronco se faz o cocho onde é colocada a bebida (**kiki**), seu carvão é utilizado para pintar as marcas nas pessoas da metade **Kamẽ**, seus ramos são colocados sobre as sepulturas dos mortos da metade **Kamẽ**[60]. A planta conhecida como sete-sangrias (*Symplocos sp*) é utilizada para fazer o carvão para pintar as marcas nas pessoas da metade **kanhru** e é colocada sobre as sepulturas dos mortos da metade **kanhru**. Esses mesmos detalhes também verificamos no ritual ocorrido em 1994 e pela equipe que o acompanhou em 1995. Portanto, o pinheiro está claramente categorizado como uma planta **kamẽ** e a sete-sangrias como uma planta **kanhru**[61]. Porém, a

---

[58] Neste ponto, vale apontar uma passagem de Baldus (1937: 60): *A tradição Kaingang diz,(...), que, no princípio, tudo, menos os homens, já estava na terra. Os Kaingang foram os primeiros homens.(...).* Esta afirmação não estaria de acordo com a de que **Kamẽ** e **Kanhru** fizeram as plantas e os animais. *O veado fez o mato porque corre muito e porque queria correr no mato.* Nesse caso, os animais teriam sido criados antes das plantas.

[59] HECK, Egon, 1976; REVISTA DE ATUALIDADE INDÍGENA, 1977; LUTA INDÍGENA, 1986; CRÉPEAU (1994; 1995)

[60] São os **pãkri**, que após a reza sobre a respectiva sepultura, são retirados e jogados para fora do cemitério.

[61] Nimuendajú ([1913] 1993: 59) cita o pinheiro como sendo **kanhru** e o cedro como **kamẽ**. Quanto a isso, Veiga (1994: 61) procura justificar esta provável inversão: "*..., é provável que tenha ocorrido uma inversão na anotação daquele autor, pois é consensual, entre os Kaingang, que o pinheiro é kamé e o cedro é kaĩru* ". Rosa (1995:11), quando comenta sobre as "variantes" percebidas na cultura Kaingang, se refere a este detalhe: "*Nimuendajú, no início do século, atribuiu o pinheiro a Kairu e o cedro a Kamé; Veiga 'corrigiu-o', mas considerou Leste a Kairu e Oeste a Kamé - o inverso que constatamos no ano seguinte. Será que, de fato, os pesquisadores cometem tantos lapsos ou é a dinâmica kaingang em ação?*"
Pensamos que uma outra hipótese para explicar a suposta inversão feita por Nimuendajú é a de que esse autor, em sua observação de campo, possa ter interpretado de forma equivocada alguns fatos. Sabemos hoje que no ritual do **kiki** há uma inversão nas posições das metades. Assim, os **kanhru** é que derrubam o pinheiro e preparam o cocho; nos "fogos", os **kamẽ** permanecem no lado **kanhru** e estes no lado **kamẽ**; os **kamẽ** rezam sobre a sepultura **kanhru**

classificação das plantas no contexto do **kiki** se resume basicamente a essas duas plantas. Outras são citadas, mas não categorizadas, como nas demais bibliografias Kaingang que apenas mencionam o uso de certas plantas.

Nenhuma outra referência foi encontrada tratando da classificação dos objetos naturais pelos Kaingang. Em nosso trabalho de pesquisa entre os Kaingang de Xapecó, procuramos esclarecer esta questão. Em primeiro lugar, se realmente reconhecem o dualismo **kamẽ**/**kanhru** no mundo das plantas. Confirmada a sua existência, quais critérios determinam a classificação de uma planta numa categoria ou em outra. Todas as plantas são assim classificadas? o que determinaria que todas, ou que apenas determinadas plantas, sejam classificadas?

Levou um tempo considerável para que este assunto surgisse na pesquisa. Como havia outras questões sendo pesquisadas em relação as plantas, a idéia era deixar que o tema da categorização das plantas em **kamẽ** ou **kanhru** surgisse naturalmente no decorrer do trabalho. Foi assim que aconteceu. Num momento em que eu ouvia histórias sendo contadas, de um detalhe a outro do relato, **Fògvẽnhrà** começou a falar de uma planta que é **kamẽ** e de outra que é **kanhru** (ver tabela abaixo). Assim anotei no diário de campo:

> De acordo com **Fògvẽnhrà**, "todas as plantas são remédio". Neste momento, começou a falar da cabriúva, a qual citou como sendo **kanhru**, e o tarumã com sendo **kamẽ**. Assim segue...
>
> - cabriúva (**kẽtynh'ja**): é um remédio **kanhru**. Quando uma criança está para nascer, o pai já deixa aquela madeira preparada. No seu miolo, tem água, a qual é usada para lavar a criança. Dessa maneira, ela crescerá sadia.
>
> - tarumã (**kẽtaprè**): é um remédio **kamẽ**. Faz-se da mesma maneira como acima, só que o pai **kamẽ**, mas como ela não tem água, tiram-se as folhas novas, soca bem e põe de molho para lavar a criança com a água.

A partir desse relato, havia a constatação da categorização das plantas de acordo com as metades. O problema então era saber os critérios que definem a categoria de uma planta. Sabe-se, conforme Veiga (1994), que cada metade possui um "estoque" de nomes pessoais. Dentre tais nomes, há os que estão associados a plantas. São nomes de plantas conhecidas e que são atribuídos a pessoas. Pode estar relacionado a semelhanças percebidas entre a pessoa nomeada e a planta cujo nome lhe é atribuído ou pela intenção de dotar a pessoa com certas qualidades marcantes da planta e que são desejáveis para a pessoa. Este detalhe do processo de nominação Kaingang fornece uma pista de um critério para a inclusão das plantas numa ou outra metade. Portanto, uma maneira de saber a qual categoria, das duas metades, pertence uma planta, é lembrando de uma pessoa que tenha o nome associado àquela planta. Se tal pessoa é **kamẽ**,

---

e estes rezam sobre as de **kamẽ**. Caso este detalhe fosse assim na época de Nimuendajú e ele tenha assistido a alguma manifestação ritual, ou mesmo ouvido sua narração, pode ter havido então uma interpretação equivocada.

assim será também a planta. O mesmo acontecendo para a categoria **kanhru**. Esta suposição me foi confirmada por mais de uma pessoa, duas delas são **kujà**. No entanto, este critério estaria limitado no número de plantas categorizadas, pois dependeria do número de nomes pessoais que tem ligação com nomes de plantas.

Se a versão mítica de que os irmãos **Kamẽ** e **Kanhru** fizeram todas as coisas da natureza for pertinente, e isso dependeria da interpretação dos próprios Kaingang, então cada planta seria classificada de acordo com seu criador. Isto dependeria do conhecimento dos velhos Kaingang que assim entendem a origem das plantas. Porém, o problema vai além.

No decorrer da pesquisa, me deparei com outra interpretação dessa categorização das plantas. **Rekò**[62] indicou várias plantas, como eram usadas, categorizando todas elas em **kamẽ** ou em **kanhru** (ver tabela abaixo). O critério principal e mais apontado por ele para definir a categoria de uma planta é através da cor. Dessa maneira, as plantas escuras ou pretas são **kanhru** e as claras ou brancas são **kamẽ**. Cada vez que indicava uma planta como **kanhru**, associava com a cor escura e sua própria cor: "*não vê que eu sou preto, eu sou **kanhru***". Num dos exemplos que citou, além da cor, diferenciou duas plantas muito parecidas pela característica do fruto. Uma tem fruto mais "compridinho" (**kamẽ**), o da outra é mais "redondinho" (**kanhru**), dando ênfase aos elementos **tèj** (comprido) e **ror** (redondo), de acordo com o que Veiga (1994, citação acima) também apontou. Portanto, nesse caso, um critério diferente, a cor, foi usado com ênfase para classificar as plantas nas duas metades.

Verifiquei que as duas plantas indicadas por **Fògvẽnhrà** (cabriúva e tarumã) receberam nomes Kaingang diferentes por **Rekò** e por **Vaha, kujà** com quem também trabalhei (ver tabela abaixo). Nesses casos, houve também uma categorização diferenciada. Esta variação de nomes e de categorização vem reforçar o critério baseado na nomenclatura para definir a classificação das plantas nas metades. Neste ponto, uma outra questão aparece: o nome é **kamẽ** ou **kanhru** e por isso a planta é **kamẽ** ou **kanhru**; ou a planta é que se define como **kamẽ** ou **kanhru** e, conseqüentemente, o seu nome e quem recebê-lo será **kamẽ** ou **kanhru**? a resposta necessita de uma análise mais ampla a partir de uma investigação mais detalhada.

As tabelas que seguem apresentam uma série de plantas categorizadas segundo as suas "marcas". Estão de acordo com a categorização que os respectivos informantes indicaram.

Podemos verificar que algumas plantas se repetem para mais de um informante. Em tais casos, cada informante citou um nome diferente e a categorização também pode variar segundo o informante (ou seria segundo o nome da planta?). Portanto, verificamos logo que há

[62] Este Kaingang se auto-identifica e a sua família como "índio puro", em contraposição aos "brancos" e "índios que não são mais índio puro". Esta diferenciação também é usada por ele para justificar o seu conhecimento como "certo" em comparação com o dos outros.

diferenças nesse tipo de categorização das plantas, dependendo do informante e de seu critério.

Na tabela que segue, consta apenas o nome Kaingang da pessoa que forneceu as informações. Está marcado também a metade clânica da pessoa que indicou:

nome em português	nome em Kaingang	KAMẼ	KANHRU
(quem indicou)	**kẽmũpràg**	+	
abóbora	**pèho-kusũg**	+	
açoita-cavalo	**kẽtỹnhu**	+	
alecrim-do-mato	**kòkai**		+
amora-branca	**krèg-kupri**		+
amora-preta	**krèg-sà**		+
angico	**ka-rug-màg**	+	
ariticum-preto	**kokrey-sà**	+	
butieiro	**tãnh-màg**		+
cabriúva	**kẽtanh'ja**	+	
guamirim	**fyr**		+
ipê	**pa**	+	
moranga	**pèho-pẽ**	+	
palmeira	**tãnh**	+	
pinheiro	**fàg**	+	
tarumã	**kẽtaprè**		+

nome em português	nome em Kaingang	KAMẼ	KANHRU
(quem indicou)	**Fògvẽnhrà**		+
cabriúva	**kẽtynh'jè**		+
tarumã	**kẽtaprè**	+	

nome em português	nome em Kaingang	KAMẼ	KANHRU
(quem indicou)	**Vaha**	+	
abóbora	**pèho**	+	
acataia	**ka-fòg**		+
cabriúva	**kãtàgòrã**	+	
cambará	**ka-kupri**		+
carrapicho-de-carneiro	**karapiso**	+	
cipó-guaimbé	**kò-mrũr**	+	
cipó-milome	**mrũr-ger**	+	
cipó-tinta	**pẽnvapẽ**		+
mandioca-braba (do mato)	**kumĩ**	+	
milho-amarelo	**gãr**	+	
milho-cateto	**gãr-pẽ**		+
samambaia (do mato)	**pri**	+	
samambaia (da roça)	**pòvèj**	+	
sassafrás	**kãgrir**		+
sete-sangrias	**kãg-fun**		+
tarumã	**nèrjòr**		+
??	**kupi**	+	

nome em português	nome em Kaingang	KAMẼ	KANHRU
(quem indicou)	**Rekò**		+
açoita-cavalo	**kãfèj-ror**		+
bico-de-corvo	**jãtã-jã**		+
bico-de-tucano	**grũ-jã**	+	
butieiro	**tãnh-màg-rur**	+	
cabriúva-grápia	**ka-kupri**	+	
caitê-de-cutia	**kysò-ty**	+	
camboatã	**sàkrĩkri**	+	
canjarana	**fà-sà**	+	
carova	**maj**		+
carova	**pèkĩg**	+	
cedro	**fò**		+
gerivá	**tãnh**	+	
guanxuma	**kãpò**		+
tarumã	**kãntãr**		+
urtiga	**pyrfè**	+	
??	**kògtaprè**	+	

Lembremos mais uma passagem de Nimuendajú ([1913] 1993), quando relata informações sobre a "festa do kikio-ko-ia", ritual do **kiki,** o qual atualmente está estruturado de maneira diferente.

> Não se pinta o corpo e a cara nesta festa mas usa-se pôr penas que cada clã tira dos passarinhos que o seu fundador fez" (op. cit. : 68). Sinal da distinção dos pássaros em **kamẽ** e **kanhru**.
>
> De madrugada tem lugar a cerimônia de 'sentar no kurú branco', uma espécie de veneração a classe dos paí. (...) Os kamé-ag-paí recebem a penugem de um grande gavião branco (karý) os Kañerú-ag-paí fora da penugem recebem também algumas penas do rabo da arara (kaégn) no cabelo, com as pontas viradas para baixo. A classe comum dos Kamé põe a penugem do nbaita, os Kamé-ag-péne porém só no alto da cabeça (Nimuendajú, op. cit.).

Portanto, o que parece haver é a distinção das metades e classes através do uso de penas como ornamento, diferenciando-se pelo tipo de pena e pela maneira de usar ou em que parte do corpo são afixadas. Assim, ao diferenciar-se cada clã e cada classe, diferenciam-se também as aves segundo estas mesmas categorias.

Passemos para uma interpretação do **kiki** conforme observamos atualmente. Na pintura das faces com carvão, a distinção também ocorre através do tipo de carvão (madeira usada para fazê-lo) nas diferentes categorias de pessoas, demonstrando a classificação das plantas usadas. Além disso, estas marcas pintadas distintamente nas pessoas de diferentes categorias associam-se a espécie de onça, as quais estariam assim também categorizadas. Resumindo, na pintura

com um certo carvão e feita de uma certa forma em certas pessoas, há uma categorização do mundo humano, animal e vegetal, todos representados através de uma marca. Há uma associação destes três universos, unidos numa marca que os categoriza/classifica.

Esta categorização das plantas se aproxima de uma classificação codificante, diferente de uma classificação de arranjo, conforme discutido por Taylor (1976:121-148) e de classificações utilitárias como as apontadas por Descola (1989:113-118).

A discussão em torno deste assunto, particularmente com relação aos Kaingang, necessita ainda de mais investigação, da obtenção de um volume maior de dados, tanto na A.I. Xapecó como nas outras Áreas Kaingang. Ainda há muito que discutir a respeito da classificação das plantas pelos Kaingang e, em especial, sobre a categorização das plantas em **kamẽ** e **kanhru.**

V - CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONHECIMENTO ETNOBIOLÓGICO E MANEJO AMBIENTAL

V.1 - aspectos teóricos e etnográficos acerca do manejo ambiental

Dentre os trabalhos de pesquisa etnobiológicos que têm surgido nos últimos anos, há os que enfatizam a questão do manejo ambiental pelas populações pesquisadas, especialmente as sociedades indígenas e caboclas. Os trabalhos de Posey (1983;1984;1987;1990; Posey e Anderson,1987) são relativamente bem conhecidos e tratam também de aspectos relacionados ao manejo desenvolvido pelos Kayapó nas áreas onde habitam.

Conforme Posey (1990:55), alguns avanços importantes têm ocorrido a respeito dos vários problemas que dificultam os estudos e uso do conhecimento tradicional. Estudos *êmicos* pioneiros sobre o conhecimento indígena e suas práticas de manejo estão aparecendo e revelando a sofisticação do conhecimento de folk (cita vários exemplos; Alcorn, 1984; 1989; Boster, 1984; Conklin, 1957; Chernela, 1989; Carneiro, 1978; Johnson, 1989; Ribeiro & Kenhíri, 1989; Salick, 1989).

Posey (1987) apresenta uma síntese do pensamento Kayapó sobre o mundo natural e como aproveitam e otimizam os seus recursos. Para cada tipo de ambiente, os Kayapó desenvolvem um manejo adequado. Há nomes especiais para cada ambiente com características específicas, de acordo com a classificação própria dos Kayapó. Desde os campos, cerrados, capoeiras, até várias formações de floresta secundária, uma grande percentagem de espécies são utilizadas como recurso, tanto para alimentação como para uso medicinal, artesanato, adorno corporal, etc. O manejo realizado nesses ambientes visa sempre a otimização de seus recursos, onde uma grande variedade de espécies vegetais são plantadas e transplantadas e certos locais servem de atrativos de caça. “Ilhas naturais de recursos” e “campos na floresta” garantem recursos durante suas viagens. Ao longo de trilhas abertas na mata, ligando aldeias distantes, os Kayapó cultivam uma variedade de plantas usadas para finalidades diversas. Um levantamento realizado numa dessas trilhas (3 km) constatou 15 espécies de árvores, aproximadamente 1.500 plantas medicinais pertencentes a um número indeterminado de espécies, aproximadamente 5.500 plantas alimentícias também de um número indeterminado de espécies. Além das plantas, muitos animais (aves, mamíferos, insetos) são também utilizados. Tem-se, assim, uma idéia da riqueza de recursos que resultam do manejo realizado pelos Kayapó em praticamente todo o território por eles habitado.

Carneiro (1987:47-56) apresenta dados sobre o uso do solo e a classificação da floresta pelos Kuikuro, habitantes do alto Xingu, próximo ao limite meridional da floresta tropical

úmida do Brasil. Várias categorias Kuikuro aparecem para diferentes tipos de solo e de vegetação que cresce nesses solos. Assim segue:

- itsuni: floresta primária, não necessariamente virgem;

- **tafuga**: vegetação que invade uma roça abandonada (floresta secundária). Sob o termo **tafuga**, os Kuikuro incluem árvores novas e brotadas de sementes de árvores da floresta primária, muitas das quais surgiram como brotos de tocos deixados após a derrubada e a queima do **itsuni**. Jamais limpam o **tafuga** para fazer o roçado; esperam que evolua a uma forma mais avançada de floresta. As três categorias seguintes referem-se à vegetação que ultrapassa o estágio de **tafuga**, sem atingir o de **itsuni**, dependendo das espécies predominantes de árvores. São variações locais do mesmo tipo geral;

- matas derivadas do **tafuga** e em vias de tornarem-se **itsuni**;

- **agipe**: mata em que o **agi** é comum;

- **agafagipe**: mata em o **agafagi** é comum;

- **kejitepe**: mata em que o **kejite** é comum;

- **-pe**: significa "coisa".

Outro tipo de floresta reconhecida pelos Kuikuro é o **egepe**. A característica dessa floresta é o tipo de solo subjacente; não há árvore "**ege**". Alguns tipos de solo são diferenciados:

- **nono**: tipo de solo onde cresce a maior parte do **itsuni**;

- **tumbutiíñi**: terra negra abaixo do **egepe**.

Segundo os Kuikuro, a terra negra do **egepe** produz tubérculos de mandioca muito maiores do que a terra vermelha do **itsuni**. O milho cresce mal na terra vermelha, por isso é sempre plantado em **egepe**. Mas a mandioca produz de forma adequada no **itsuni** limpo.

Mais um tipo de mata é distinguido pelos Kuikuro:

- **indagipe**: a floresta que cresce ao longo das margens dos rios e lagos. As espécies parecem ser mais ou menos as mesmas que compõem o **itsuni**.

A denominação Kuikuro para os campos de savana é **oti**, onde crescem algumas árvores bem conhecidas, como o cajueiro (*Anacardium occidentale*), lixeira (*Curatella americana*) e a mangabeira (*Hancornia speciosa*).

Além disso, Carneiro (1987:50-54) descreve a familiaridade dos Kuikuro com a vegetação de seu ambiente, como conseguem identificar as árvores uma a uma pelo nome específico e algumas nomenclaturas empregadas por eles. Também, para os Kuikuro, são muitas as propriedades dos vegetais em geral, havendo uma especificidade de plantas para cada uso, tanto que "*essa íntima relação entre a árvore e seu uso fez com que certos artefatos recebessem o nome da árvore, cuja madeira, casca, resina, etc. é empregada em sua elaboração*" (Carneiro, 1987:54-55).

Na visão dos Kuikuro, há árvores que são consideradas espíritos (**etseke)**. São quatro: **uengifi**, **tali**, **tifa** e **uagi**. **Uengifi** é a árvore de maior importância cerimonial. A floresta abriga vários outros espíritos que não são **etseke**. Um é o **afasa**, representado com uma máscara de cabaça cobrindo o rosto, considerado dono da mata. A simples visão de um espírito, por quem quer que não seja xamã, causa doença grave e até mesmo a morte (Carneiro, 1987:56).

Percebe-se, nesses casos, a importância fundamental das plantas na vida dessas populações, bem como o pensamento elaborado sobre o meio ambiente e os seres que nele vivem ou o constituem. Em ambos os casos, há uma intensa utilização dos recursos vegetais e um manejo constante do meio. Entretanto, o ponto mais importante a se ressaltar é que todo esse aproveitamento de recursos não leva, necessariamente, ao seu esgotamento. Ao contrário, o que se percebe é uma renovação e otimização das fontes de recursos. Além disso, é de extrema importância a relação que se estabelece entre o meio ambiente e a população que nele habita, manifestada no pensamento elaborado das pessoas, no seu conhecimento profundo dos elementos do meio e na cultura em geral dessas sociedades.

Da mesma forma, existe uma relação semelhante entre o pensamento Kaingang e o meio habitado por essa sociedade. Apesar de parecer estranho essa afirmação quando se chega na AI Xapecó, é perfeitamente compreensível quando se tem um certo conhecimento da complexidade de fatores que estão por trás de toda a administração da Área, da política nacional para populações indígenas e, ao mesmo tempo, do pensamento Kaingang a respeito dos elementos naturais, seu manejo tradicional do meio e da relação entre organização social, parentesco e natureza.

V.2 - o conhecimento etnobiológico Kaingang e o manejo ambiental

Vimos, ao longo do segundo e terceiro capítulos, uma aproximação do conhecimento Kaingang sobre o mundo natural, especialmente sobre o domínio vegetal, e algumas relações entre esse mundo e a cultura do grupo. Há uma distinção entre tipos de ambientes e recursos disponíveis. Como recursos, para os Kaingang, entende-se o espaço na sua totalidade.

Ressalta-se a importância da terra enquanto espaço físico e cultural. A terra é o local onde estão os elementos essenciais da vida Kaingang. Terra, nesse sentido, não é qualquer terra. É a terra que dá sentido a existência Kaingang, onde os tempos **vãsy** e **ũri**[63]se encontram, onde viveram (e estão enterrados) os seus antepassados e onde os atuais Kaingang mantém-se enquanto grupo étnico/cultural.

A ligação do grupo com sua terra não se limita, portanto, ao usufruto de seus recursos ou como local de moradia. As práticas tradicionais de manejo ambiental, desenvolvidas pelos

[63]Conforme Kimiye Tommasino (1996).

Kaingang, tendem a uma preservação ambiental. O aproveitamento de recursos não implica no seu esgotamento. Os elementos naturais que servem de alimento, remédio, artesanato, adorno, etc, carregam significados simbólicos importantes. Os animais e as plantas possuem espíritos. O conjunto de nomes pessoais Kaingang, tanto **kamẽ** como **kanhru**, podem ser também nomes de animais e de plantas. Uma pessoa nominada com um nome de uma planta, por exemplo, pode passar a ter qualidades dessa planta, ou assim se deseja.

Dada a íntima ligação entre os domínios humano, animal, vegetal e espiritual, ocorre uma interdependência material e simbólica que se reflete nas relações que se estabelecem entre esses domínios. Por exemplo, durante a derrubada do pinheiro, uma das primeiras etapas do ritual do **kiki**, os rezadores **kamẽ** e **kanhru**, seguidos de pessoas de ambas as metades, realizam suas "rezas" e "cantigas" ao longo do processo de derrubada. O pinheiro tem vida, tem espírito, é como se estivessem derrubando uma pessoa.

Além do significado simbólico que as plantas e animais possuem, fica muito claro, no depoimento de algumas pessoas, a consciência preservacionista que têm em relação aos recursos naturais. A terra e o que ela possui, nessa visão, é pensada em longo prazo, como o espaço aonde a geração atual e as que virão no futuro construirão suas vidas. É necessário que os que vierem tenham onde plantar, tenham o que colher, caçar ou criar, possam continuar a utilizar os remédios-do-mato e fazer suas festas tradicionais, com a abundância que o meio pode oferecer se for preservado.

A agricultura tradicional Kaingang, sobre a qual comentamos no item III.1.1, se caracteriza pela pouca extensão ocupada por cada roça e pela relativamente maior variedade de espécies cultivadas numa mesma roça. Além disso, várias espécies não plantadas podem ser mantidas na roça e serem aproveitadas para fins diversos. Entretanto, o simples fato de manter um mínimo de cobertura vegetal sobre o solo e de não cultivar muitos anos seguidos uma mesma área já é de importância fundamental na preservação da qualidade do solo e, conseqüentemente, da biomassa gerada.

O plantio temporário de uma área e a sua pouca extensão espacial permitem que haja uma rápida regeneração da vegetação até os estágios mais próximos de mata secundária, ao mesmo que permite o desenvolvimento de uma maior diversidade de espécies ao longo desse processo. Para isso, é importante que os locais próximos das roças estejam já em estágios de sucessão florística mais avançado ou sejam de mata primária.

O que se percebe claramente na AI Xapecó, atualmente, é uma grande dificuldade das famílias indígenas desenvolverem sua agricultura tradicional nesses moldes. O desmatamento ocorrido a partir da década de cinqüenta e que, de alguma forma, continua ainda hoje e o arrendamento das terras indígenas para granjeiros da região, além do cada vez mais reduzido

território da Área, tornam difícil a situação da maioria dos Kaingang. Dessa forma, eles se vêem obrigados a derrubar o pouco mato que ainda há e plantar anos seguidos num mesmo local. Tais práticas não sintonizam com o pensamento e manejo tradicional Kaingang, levando a um rompimento forçado com os princípios culturais ligados às relações entre os vários domínios.

V.3 - **aplicabilidade dos conhecimentos etnobiológicos** (a agroecologia e/ou agrofloresta; etnoconhecimento Kaingang e agroecologia/agrofloresta)

Stavenhagen (1985) escreveu um ensaio com o título "Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão Ignorada no Pensamento Desenvolvimentista". Conforme o próprio título evidencia, o autor procura demonstrar a importância da questão étnica no contexto mundial e sua relação com os modelos de desenvolvimento estabelecidos em diferentes períodos históricos. Ao mesmo tempo, procura analisar como as teorias sociais, políticas e econômicas têm se comportado diante dos acontecimentos, até que ponto são influenciadas pela ideologia desenvolvimentista do momento e influenciam as próprias ideologias em ascensão.

Na análise da mutabilidade da teoria do desenvolvimento, Stavenhagen (1985) inicia pela visão unilinear evolucionista do pensamento desenvolvimentista que predominou nas décadas de 50 a 70, quando "*os países eram classificados numa hierarquia de acordo com seu desempenho*" e, na luta contra os obstáculos à mudança, acreditava-se que "*o crescimento e o desenvolvimento deveriam ser alcançados através da introdução de inovações e de uma mudança cultural adequadamente dirigida*" (Stavenhagen, 1985:12-14).

Depois, com o aumento das críticas a essas teorias sociais e os seus conceitos, surge a chamada teoria da dependência, na qual

> subdesenvolvimento não significava mais 'ser atrasado', mas sim 'ser dependente e explorado'. De um conceito linear, transformou-se em um conceito relacional. Em termos metodológicos, pode-se dizer que houve uma mudança de paradigma: em contraste com o período anterior, começaram a ser colocadas outras questões, criados outros conceitos e outras respostas" (Stavenhagen, 1985:14-15).

Stavenhagen (1985:17-20) discute a questão do chamado desenvolvimento alternativo, abordagem surgida a partir de uma crítica permanente da teoria do desenvolvimento. Alguns elementos dessa abordagem são comentados pelo autor: 1) implica numa estratégia voltada para as necessidades básicas de um grande número de pessoas, mais do que o crescimento econômico por si mesmo; 2) procura uma visão interna, ou endógena, em oposição a uma visão externa e orientada para as exportações e importações; 3) procura usar e aproveitar as tradições culturais existentes; 4) se propõe a respeitar, e não destruir, o meio-ambiente; 5) baseia-se, sempre que possível, no uso dos recursos locais, tanto naturais, como técnicos e humanos,

orientando-se para a auto-sustentação nos níveis local, nacional e regional; 6) pretende ser mais participante do que tecnocrática, orienta-se para o povo. Percebe-se uma visão bastante diferente das anteriores e, em muitos aspectos, uma visão exatamente oposta.

O campesinato começa a receber maior atenção dos teóricos sociais em função das crises de alimento da década de 70. Contrariando os prognósticos de muitas teorias do desenvolvimento, o campesinato mundial não desapareceu, pelo contrário, parece resistir ainda por muito tempo, apesar das condições desfavoráveis (Stavenhagen, 1985:21).

Mais adiante, o autor trata da questão da "etnicidade" ou "questão étnica". Segundo Stavenhagen (1985:24), essa questão teve um destino idêntico, no pensamento desenvolvimentista, ao dos camponeses e unidades domésticas. O

> ignorar da questão étnica pelo pensamento desenvolvimentista representa, não uma omissão, mas um ponto-cego paradigmático, pois, certamente, é impossível afirmar que os fenômenos étnicos sejam insignificantes e não mereçam atenção.

A etnicidade é vista como um fator fundamental na discussão de modelos de desenvolvimento, principalmente em países marcadamente multiétnicos, como o Brasil. Nesse sentido, Stavenhagen propõe

> que o etnodesenvolvimento, isto é, o desenvolvimento de grupos étnicos no interior de sociedades mais amplas, deva tornar-se a principal questão da reflexão sobre o desenvolvimento, tanto teórica quanto praticamente (1985:41).

Ao mesmo tempo, defende um

> Estado multinacional, multicultural, multiétnico (se é que deve haver algum Estado), no qual as comunidades étnicas possam encontrar iguais oportunidades de desenvolvimento social, econômico e cultural dentro da estrutura mais ampla (op cit.:42).

É nesse sentido e com base em pressupostos semelhantes que tratamos aqui sobre algumas idéias a serem consideradas em possíveis trabalhos nas Áreas Indígenas, os quais tenham como propósito melhorar a vida dos grupos étnicos indígenas.

Vimos que a base econômica atual dos Kaingang é a agricultura. Também destacamos as dificuldades que os Kaingang enfrentam para praticarem sua agricultura tradicional diante da política agrícola estabelecida e da gerência atual das suas terras. Por outro lado, procuramos enfatizar o valor cultural do conhecimento etnobiológico Kaingang, especialmente com relação às plantas. Nesse aspecto, referimo-nos tanto aos valores simbólico, intelectual e pragmático do conhecimento etnobiológico do grupo, ambos interrelacionados. O uso das plantas para os diversos fins citados depende de um conhecimento amplo da vegetação e de suas potencialidades, o qual está diretamente ligado à carga cultural Kaingang.

O problema básico é que, apesar de todo o conhecimento etnobiológico e do seu valor, os Kaingang se encontram numa situação altamente precária, inclusive com um quadro geral de fome e desnutrição[64]. Estão subordinados a administração da FUNAI (em seus vários níveis) e ao controle da Área e seus recursos pelas lideranças locais. Apesar de tudo, ainda é preferível "ser índio" e morar na Área a submeter-se a uma vida fora da Área Indígena. Como então melhorar as condições gerais de vida sendo índio e morando na Área Indígena?

Não pretendemos aqui responder essa questão e nem cabe a este trabalho dar alguma resposta. Entretanto, algumas idéias são passíveis de serem analisadas levando-se em consideração nossa pesquisa de campo e o conhecimento que adquirimos da situação dos Kaingang nesse período de trabalho.

Um projeto visando a melhoria das condições de vida da população Kaingang da Área Indígena Xapecó e, por extensão, das outras Áreas é necessário e urgente. Entretanto, concretizar um trabalho desse tipo é algo muito complexo. Exige um trabalho conjunto e a colaboração de muitas instituições. Primeiramente, da própria comunidade indígena, a partir da sua base, constituindo-se no alvo do projeto, mas, ao mesmo tempo, sendo agente ativo do mesmo, em todos os momentos e em todos os sentidos. Compondo o conjunto geral na elaboração e encaminhamento dos trabalhos, devem estar presentes também as várias lideranças indígenas, a FUNAI, todas as entidades indígenas e indigenistas, tais como APBKG (Associação dos Professores Indígenas Bilíngües Kaingang e Guarani), ONISUL (Organização das Nações Indígenas do Sul), COMIN (Conselho de Missão entre Índios), CIMI (Conselho Indigenista Missionário), ANAI (Associação Nacional de Apoio aos Indios), UNI (União Nacional dos Indígenas), etc. Além desses, torna-se importante a presença das Universidades, representadas por profissionais que atuam nas áreas da antropologia, sociologia, biologia, agronomia, lingüística, educação, direito e que, preferencialmente, trabalhem diretamente com as questões indígenas. Papel importante podem exercer as prefeituras e governos estaduais. Vale aqui citar uma passagem de Posey (1990:56):

> Uma vez que a diversidade dos produtos nativos e seu mercado potencial sejam conhecidos, será possível designar projetos de reflorestamento que sejam produtivos em todos os estágios de seu desenvolvimento. Um desafio real depende da implementação de programas de florestamento e projetos de reconstrução de florestas que incluam as populações nativas como participantes INTELECTUAIS em todos os estágios de planejamento e implementação do projeto (tradução minha)[65].

[64]Ver "Mapa da Fome Entre os Povos Indígenas no Brasil (II), contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar sustentáveis". INESC - PETI/MN - ANAÍ/BA, Ação da Cidadania Contra a Fome, a Miséria e pela Vida.

[65]"Once the diversity of native products and their market potentials are known, it will be possible to design reforestation and forestation projects that are productive in all stages of their development. A real challenge rests with the implementation of forestation programs and forest reconstruction projects that include native peoples as INTELLECTUAL participants in all stages of project planning and implementation" (Posey, 1990:56).

Certamente, reunir um grupo tão diverso e heterogêneo em prol de alguns objetivos comuns não é uma tarefa fácil. Pelo contrário, trata-se de algo bastante difícil e sujeito a uma série de barreiras das mais diferentes origens, principalmente em se tratando de uma problemática indígena, a qual por si só já é historicamente objeto de muitos conflitos e discussões. Por outro lado, havendo consenso sobre a situação precária em que os Kaingang se encontram, sobre a necessidade de se buscar alternativas para superar essa situação e um compromisso dos envolvidos, é possível discutir-se alguns caminhos e viabilizá-los.

Uma alternativa econômica para a Área Indígena implica em respeitar dois aspectos fundamentais, além do próprio aspecto econômico: a preservação e melhoramento ambiental e o respeito a cultura Kaingang. Apesar de parecer complexo, é perfeitamente possível convergir esses três pontos.

Sedrez dos Reis (1996:199-200) comenta a necessidade de permitir retorno econômico nas atividades de conservação dos ecossistemas, pois, do contrário, o imediatismo inercial continua causando devastação. Sobre a Floresta Tropical Atlântica acrescenta que a maior parte das áreas com cobertura original desse tipo

> apresenta uma vocação tipicamente florestal (relevo ondulado e forte ondulado), onde a utilização fica restrita ao manejo com manutenção permanente da cobertura florestal, sob pena dos efeitos negativos da erosão e completo depauperamento do solo. Nessas situações, a alternativa do manejo de rendimento sustentável é a opção mais razoável, considerando-se, especialmente, a possibilidade de uso múltiplo (várias espécies), nesse ecossistema (op cit.).

Uma proposta nesse sentido pode ser buscada em alguns princípios básicos da agroecologia e/ou agrofloresta. O conhecimento e a prática tradicionais indígenas confluem em muitos pontos com as práticas estabelecidas em projetos agroecológicos e/ou agroflorestais. Os recursos que tradicionalmente os índios utilizam ou, pelo menos, conhecem são numerosos e diversos. Da mesma forma, a tendência da agroecologia e/ou agrofloresta é diversificar ao máximo os recursos disponíveis no ambiente e otimizar sua utilização. Dessa forma, as alternativas econômicas podem aumentar substancialmente, desde que se busquem mecanismos para viabilizar a comercialização dos produtos e seus derivados.

Exemplos de atividades baseadas em princípios agroecológicos e/ou agroflorestais podem ser encontrados, atualmente, cada vez mais na América Latina, no Brasil e mesmo em Santa Catarina. Aqui no Estado, vários exemplos estão sendo divulgados pelo Centro Vianei de

Educação Popular[66]. Numa das suas publicações, a entidade deixa claro que a base tecnológica que orienta os seus trabalhos é a Agroecologia,

> isto é uma agricultura que leva em conta os fatores ambientais, econômicos, sociais e culturais. A agroecologia pressupõe a visão da unidade familiar como um sistema, com a integração de fatores e atividades, onde o aproveitamento dos recursos da propriedade ou da comunidade são maximizados. Também significa respeito às culturas locais, qualidade de vida de produtores e consumidores e conhecimento socializado (Centro Vianei de Educação Popular, 1996)

Mais adiante, é lembrado que

> agroecologia, agricultura alternativa, agricultura orgânica, agricultura biodinâmica ou qualquer outra denominação não encontra definição consensual nem mesmo entre os especialistas. De forma que não se pode, e nem se deve, segundo alguns, falar de um sistema de produção completo e único. Desta forma negar-se-ia o elemento dinâmico do processo, fator imprescindível em todas essas definições. Na prática, trata-se de um conjunto de procedimentos, utilizado por essas pessoas, que vasculha os diversos campos de conhecimento, científicos e/ou empíricos, para construir uma nova forma de se relacionar com a natureza, viver e produzir (op cit.:04).

Percebe-se uma série de atividades agropecuárias em que se procura respeitar o ambiente, eliminando o uso de agrotóxicos, diminuindo ao máximo o revolvimento do solo e diversificando as espécies. Outro ponto importante presente na citação acima é o fato dessas atividades não se limitarem a um conhecimento específico, seja ele científico ou não, mas observam idéias e conhecimentos de qualquer origem, sempre visando melhorar o ambiente e aproveitar melhor os seus recursos. Um projeto agroecológico em Área Indígena, necessariamente, envolveria um conjunto de pessoas com conhecimentos das mais diversas origens e áreas.

Exemplos de agrofloresta também são cada vez mais conhecidos no norte do Brasil. Podemos citar aqui o manejo das florestas de palmeiras na Ilha de Marajó pelas populações caboclas, diversificando o número de espécies cultivadas e economicamente importantes, ao mesmo tempo em que recuperam as plantações de palmeiras. Outro exemplo é o manejo agroflorestal com base na produção de cupuaçu e transformação e comercialização de sua polpa através de cooperativa, envolvendo a população local. Os exemplos mais conhecidos e, talvez, mais antigos são as comunidades de seringueiros, as quais se organizaram com o objetivo de preservar sua atividade tradicional de extração do látex e, por extensão, da floresta onde crescem as seringueiras, manifestando-se na criação das "reservas extrativistas"[67]. Além

[66]Ver a revista **Agroecologia em Santa Catarina**, nº 01, outubro de 1996, publicação do Centro Vianei de Educação Popular, Lages - SC.

[67] "A lei número 7.804/89 garante a criação de reservas extrativistas como espaços considerados de interesse ecológico e social, especialmente protegidos pelo poder público. Comparadas com a agropecuária, as reservas apresentam um desempenho econômico maior e um impacto ambiental infinitamente menor. Elas são viáveis

de todos esses exemplos, não se pode esquecer de todas as sociedade indígenas que sempre mantiveram uma relação preservacionista com o meio ambiente[68].

Em várias outras partes do Brasil, Organizações Não Governamentais (ONG's) e pessoas não ligadas diretamente a nenhuma entidade desenvolvem estudos e práticas em torno da questão agroecológica ou agrofloresta ou agrossilvicultura. Na Bahia, há o exemplo do suíço radicado no Brasil, Ernst Goetsch[69], que está conseguindo transformar áreas degradadas em florestas altamente produtivas e com grande diversidade de espécies, dispensando o uso de qualquer fertilizante químico e agrotóxico. Em São Paulo, a "Orientação Agroecológica" de Botucatu, uma ONG, está constantemente promovendo cursos e outras atividades em torno desse assunto. Em Pernambuco, outra ONG, o "Centro de Desenvolvimento Agroecológico Sabiá" também trabalha nesse sentido. Vários profissionais ligados à área vêm desenvolvendo trabalhos e pesquisas relacionados ao assunto.

Percebemos que muitos princípios presentes na agroecologia/agrofloresta são princípios que as sociedades indígenas em geral sempre tiveram. Por exemplo, a preservação e renovação do meio ambiente, diversificação de recursos utilizáveis, manejo da floresta com finalidade de otimizar os recursos disponíveis. Os exemplos que citamos sobre os Kayapó, os Kuikuro, os próprios Kaingang, e poderíamos listar praticamente todas as sociedades indígenas, nos dão uma idéia da consonância com esses princípios.

No caso dos Kaingang, apresentamos, ao longo desse trabalho, uma grande diversidade de recursos que essa sociedade conhece e formas variadas de utilização desses recursos. Entretanto, a principal fonte está escassa e as terras onde deveriam plantar estão sendo cultivadas pelos **fòg** (estrangeiros, brancos), dentro de um sistema convencional de agricultura, com degradação progressiva do solo, erosão e uso intensivo de fertilizantes químicos e agrotóxicos, recursos não acessíveis aos Kaingang e que vão contra a preservação do ambiente, a diversificação de espécies e, portanto, da diversificação e disponibilidade de recursos. Tais terras poderiam ser o palco de um projeto de recuperação florística dentro de alguns pressupostos básicos da agroecologia ou agrofloresta. Dessa forma, haveria a recuperação ambiental, a valorização da cultura Kaingang, especialmente do seu conhecimento etnobiológico, e poderiam ser abertas alternativas econômicas para a população da Área.

---

econômica e socialmente, à medida que possibilitam a integração de milhares de famílias marginalizadas do processo econômico. Inspiradas na idéia de Chico Mendes, as reservas extrativistas representam o primeiro modelo institucionalizado de desenvolvimento sustentável" (Behr, 1993).

[68]No Acre, por exemplo, os Kaxinawá do Rio Jordão organizaram-se em cooperativa, criaram a Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão e há todo um trabalho na busca da autosustentação e independência em relação ao sistema anterior em que os índios eram literalmente marcados para trabalhar para certos patrões. Ver Aquino & Iglesias (1994).

[69] Um artigo, "Agrossilvicultura baseada na dinâmica e na biodiversidade da Mata Atlântica", de Klaus Nowotny e Mônica Pavelka Nowotny, e uma apostila, "Viagem por Minas Gerais com Ernst Goetsch", redigida por Patrícia Vaz tratam dos trabalhos e da filosofia de Goetsch.

Entre os produtos que poderiam receber atenção especial na implantação de um sistema agroflorestal pelos Kaingang, podemos citar o pinhão, erva-mate, mel, várias espécies frutíferas nativas (especialmente as mirtáceas e palmáceas), madeiras, fibras para artesanato, plantas medicinais, espécies agrícolas mais comuns (milho, feijão, batata, mandioca, amendoim, cucurbitáceas, etc.). Muitas outras espécies poderiam ser plantadas dentro do sistema como recurso complementar e para cumprir papéis ecofisiológicos necessários ao bom desenvolvimento do conjunto florístico. Muitos produtos teriam valor comercial maior, outros seriam complementares e outros serviriam para diversificar a dieta alimentar da própria população Kaingang ou para fornecer matéria prima para artesanato, construção, etc.[70]

Lembremos que a tendência da legislação ambiental atualmente é permitir uma exploração "sustentada" do meio ambiente. Portanto, é preciso deixar claro que, quando citamos a exploração de madeiras, estamos nos referindo ao usufruto de algumas espécies dentro de um manejo controlado, visando a manutenção da floresta como um todo e não esgotamento desses recursos. A retirada de espécies madeireiras estaria condicionada, inevitavelmente, ao cultivo dessas dentro do sistema agroflorestal. Preferencialmente, o corte deve ser restrito a área reflorestada, o que requer um tempo considerável para o desenvolvimento integral dessas espécies. Nesse sentido, a idéia é assegurar condições de auto-sustentação a médio e longo prazo, embora uma produção inicial de algumas espécies já possa ser obtida nos primeiros anos.

A luta pela sobrevivência étnica-cultural Kaingang não pode e não é possível sem uma luta pela recuperação e preservação ambiental, ao mesmo tempo em que há necessidade de auto-sustentação econômica. Há uma interdependência entre esses fatores. A autodeterminação dos Kaingang, enquanto um grupo étnico-cultural particular, só acontecerá totalmente quando eles se tornarem independentes economicamente. Sua autodeterminação está diretamente ligada aos recursos naturais. O conhecimento etnobiológico Kaingang pode ser uma das bases fundamentais nesse caminho. Além disso, organização, apoio de organizações e instituições, financiamento econômico e muita luta dos próprios Kaingang e de todos os interessados na melhoria das condições de vida das chamadas populações indígenas.

V.4 - **algumas notas sobre a exploração de informações etnobotânicas (especialmente etnofarmacológicas)**: de "remédio do mato" a fármaco/fitoterápico, a rota da expropriação

[70]Como exemplo de programa de desenvolvimento sustentado em Área Indígena, ver Aquino & Iglesias (1994:175-231), onde apresentam detalhes de um programa desse tipo para a AI Kaxinawá do rio Jordão, no Acre, mesmo que seja voltado para uma realidade amazônica.

A etnobotânica é a área que concentra o maior número de trabalhos dentro da etnociência, com destaque especial para a etnofarmacologia, que estuda os remédios usados pelas populações tradicionais (Begossi, 1993 *apud* Diegues, 1996:78).

Elizabetsky (1987:135-148), ao discutir sobre a etnofarmacologia de algumas tribos brasileiras, distingue entre farmacologia de produtos naturais, que se ocupa do estudo da flora em geral, e etnofarmacologia, que estuda, especificamente, as preparações feitas a partir de plantas medicinais, levando em consideração informações obtidas junto a população usuária. Aponta que a relação entre produtos estudados e produtos colocados no mercado cai de 22.900:1 para uma proporção de 400:1 com produtos naturais (Elizabetsky, 1987:138). Além disso, o estudo de plantas medicinais pode aproveitar a planta "in natura" e/ou preparados simples obtidos a partir dela. Apesar de certos testes sobre eficácia e toxicidade exigidos, a extensão desses diminui, na medida em que dispensa vários passos necessários no estudo de produtos sintéticos. A autora argumenta que:

> O primeiro requisito para que um medicamento tenha eficácia é ser consumido pelo paciente. Para que isto ocorra, o remédio deve tornar-se disponível. A etnofarmacologia é, (...), o caminho mais viável para que se alcance este objetivo: a produção de medicamentos a baixo custo acessíveis à maior parte da população mundial" (Elizabetsky, 1987:139).

Por um lado, constata-se que estudos etnofarmacológicos têm grande contribuição na busca de novos produtos com potencial farmacológico, cosmético ou outra finalidade e que, em princípio, venha a beneficiar uma maior ou menor parcela da população. Por outro lado, há o problema dos direitos de propriedade ou direito intelectual sobre as informações ligadas ao conhecimento e uso de plantas medicinais. Quem é o dono do conhecimento? ou, formulando há questão de outra forma, há um dono do conhecimento? ou conhecimento tem dono? Seja como for, há populações que adquiriram um certo conhecimento sobre propriedades medicinais de vegetais e desenvolveram uma certa prática de cura envolvendo essas plantas. Tal processo de conhecimento dessas populações está diretamente relacionado a sua cultura como um todo e requereu um considerável período da sua história.

Portanto, há uma problemática que deve ser observada nas pesquisas etnobotânicas, especialmente as etnofarmacológicas, e que discutiremos aqui brevemente. Trata-se da questão ética relacionada a coleta e usufruto de informações obtidas em pesquisas desse gênero.

Posey (1990:57) faz um breve comentário sobre os direitos de propriedade intelectual das populações pesquisadas:

> Tem havido progresso no convencimento do mundo de que sociedades nativas têm muito para nos ensinar sobre a diversidade biológica e ecológica do planeta. Há, inclusive, acordos internacionais para proteger os Direitos de Propriedade Intelectual de sociedades indígenas e para compensá-las por seu conhecimento. Porém, será difícil proceder-se mais além na aplicação do conhecimento

> tradicional. Deveria ser dado maior prioridade no desenvolvimento dessas linhas políticas e procedimentos (op. cit.; tradução minha)[71].

É evidente que na maioria dos casos não há uma preocupação em se formalizar direitos da população pesquisada sobre informações recolhidas e usadas no desenvolvimento de medicamentos industriais. O problema se torna ainda maior se considerarmos a "Lei de patentes" que tramita nos fóruns governamentais federais (Câmara dos Deputados e Congresso Nacional). Sua versão final favorece ainda mais o patenteamento de produtos naturais e até de certos organismos vivos por parte de indústrias nacionais ou internacionais. Dificilmente haverá criação de patentes ou pagamento de direitos intelectuais às sociedades indígenas ou outras sociedades tradicionais, ou mesmo a representantes dessas, haja vista as dificuldades que encontram nesse sentido e o descaso generalizado que as empresas costumam ter em relação a esse tipo de problema.

Conforme comenta Martin (1995:89), a maioria das empresas capazes de desenvolver produtos industriais e farmacêuticos derivados de plantas estão em países desenvolvidos, enquanto a maior parte das espécies botânicas mais promissoras encontram-se em países tropicais em desenvolvimento. Nesses países, habitam muitas sociedades rurais ou minorias étnicas cujo conhecimento estimula a seleção e análise de plantas específicas.

Boom (1990:147-153) discute a questão ética envolvendo trabalhos científicos e dá atenção especial a pesquisas etnofarmacológicas. Para o autor, um dos campos de pesquisa sobre o qual tem sido discutido inadequadamente questões éticas é o da etnofarmacologia. Embora o autor se restrinja mais a discussão sobre os problemas enfrentados por pesquisadores de países ricos em áreas de países pobres, podemos considerar algumas questões colocadas como valendo para qualquer pesquisador envolvido com populações tradicionais ou minorias étnicas.

De acordo com Boom (1990:148), a coletas de informações e espécimes biológicos é usualmente feita entre minorias culturais em áreas remotas de países menos desenvolvidos. Na condução dessas pesquisas, os etnofarmacólogos muitas vezes podem confrontar-se com questões éticas complexas relacionados com os métodos, a coleta de dados e sua divulgação ou disseminação. Sendo os etnofarmacólogos um grupo diverso, muitas vezes de áreas científicas e ligações profissionais variadas, seus problemas éticos e soluções propostas são raramente discutidas publicamente ou em alguma reunião especial.

[71]"Headway has been made in convincing the world that native peoples have much to teach us about the ecological and biological diversity of the planet. Until there are international agreements to protect the Intellectual Property Rights of indigenous peoples and compensate them for their knowledge, however, then ethically it will be difficult to proceed much further in the application of traditional knowledge. Development of these policies and procedures should be given highest priority" (Posey, 1990:57).

Muitos dilemas éticos e políticos estão relacionados ao grande valor comercial potencial resultantes dos estudos de medicinas tradicionais, os quais são realizados por etnofarmacólogos e, raramente, por cientistas de outros campos (Boom, 1990:148).

Empresas farmacêuticas, às vezes, desejam analisar, desenvolver e comercializar produtos investigados por etnofarmacólogos e podem querer direitos exclusivos sobre certas informações. Esse potencial para retorno financeiro pode causar dilemas éticos para os pesquisadores cujo estudo original foi patrocinado por outras organizações e que podem julgar que o cientista esteja trabalhando para o benefício geral. Os direitos dos informantes e organizações dos países onde a pesquisa é realizada que estão em tais situações podem também criar (ou ser) um dilema ético para o etnofarmacólogo (Boom, 1990:149).

Há os problemas de divulgação, direitos de exclusividade, decisões do pesquisador sobre o que pode ou deve e o que não pode ser divulgado ou "cedido" a empresas, o valor comercial potencial das informações e produtos, os possíveis benefícios gerais que essas informações e esses produtos podem trazer. Onde entra a população pesquisada? Quais os benefícios que ela recebe ou deveria receber? Qual a legitimidade da apropriação de certas informações por parte de pesquisadores ou empresas? São muitas as questões que podem ser levantadas e que merecem uma discussão por parte dos envolvidos em pesquisas desse tipo.

Martin (1995:90-91) apresenta algumas sugestões a serem consideradas no desenvolvimento de pesquisas etnobotânicas. Tais sugestões baseiam-se em um documento surgido no "Asian Symposium for Medicinal Plant Species and Other Natural Products" (ASOMPS) e que foi publicado na *Manila Declaration* após a reunião do ASOMPS em 1992 nas Filipinas[72]. Martin (1995:91) lista os pontos presentes e que incluem alguns critérios que devem ser seguidos entre os países que são fontes de plantas (em geral os subdesenvolvidos) e aqueles onde são feitas as análises tecnicamente sofisticadas (em geral os desenvolvidos). São nove pontos, um dos quais trata da questão dos pesquisadores participantes: "*a contribuição dos pesquisadores participantes deve ser reconhecida através da co-autoria das publicações (a menos que o anonimato tenha sido requisitado)*"[73].

Entretanto, em nenhum momento se menciona qualquer coisa sobre direitos das populações pesquisadas e, que em muitos casos, exercem papéis fundamentais nas pesquisas, tanto no fornecimento de informações etnobotânicas como servindo como guias e outras atividades essenciais. Muitas vezes, o conhecimento de certas populações representa o alvo principal das pesquisas.

[72]Anon, 1992. *The Manila Declaration Concerning the Ethical Utilization of Asian Biological Resources*. UNESCO Regional Network for the Chemistry of Natural Products in Southeast Asia, Selangor, Malaysia.
[73]"The contribution of research participants should be recognized through co-autorship of publications (unless anonymity has been requested)" (Martin, 1995:91).

A questão da publicação de dados obtidos em pesquisas etnobotânicas e seu uso não controlado e indevido é uma preocupação presente entre vários pesquisadores da área no Brasil. A discussão sobre o problema esteve presente no "I Simpósio de Etnobiologia e Etnoecologia", realizado na Universidade Estadual de Feira de Santana-BA, em março de 1996. Pesquisadores e estudiosos da área etnobotânica reuniram-se novamente durante a "XX Reunião Brasileira de Antropologia", em Salvador-BA, em abril de 1996, em caráter informal. Um dos pontos mais discutidos foi justamente a questão da divulgação de dados obtidos nas pesquisas. Este é um problema que vários pesquisadores estão considerando, inclusive fazendo com que dados importantes não sejam revelados em função da insegurança existente quanto ao destino que tais informações possam ter. Há uma preocupação quanto aos direitos das populações tradicionais pesquisadas (principalmente indígenas, caiçaras, comunidades rurais) por parte de muitos pesquisadores. A falta de garantias de que essas populações venham a ser beneficiadas em função das informações que forneceram cria insegurança e um dilema aos pesquisadores.

Uma das mesas redondas do "I Simpósio de Etnobiologia e Etnoecologia" foi justamente "Patentes e Conhecimento Etnobiológico", onde Elaine Elizabetsky colocou "a questão das plantas medicinais". Segundo Elizabetsky (1996),

> (...) Pesquisas envolvem coletas de material e/ou conhecimento tradicional em várias partes do mundo. A cooperação científica internacional assume papel importante desde que sejam negociados e respeitados benefícios eqüitativos, transferência de tecnologia, treinamento de pessoal, aspectos relevantes de saúde em países em desenvolvimento e uso sustentável dos recursos. A adoção da lei de patentes pode facilitar a cooperação internacional. A criação de instrumentos legais, nos âmbitos nacional e internacional, para a proteção dos conhecimentos e tradições das comunidades locais e dos recursos genéticos é, assim, da maior relevância. A proteção por patentes tem que ser vista em um contexto amplo, que inclua estratégias nacionais de desenvolvimento de capacitação tecnológica, autonomia industrial e, sobretudo, elementos do interesse público na área de saúde. Conclui-se pela necessidade de desenvolver políticas científicas e tecnológicas que possibilitem compartilhar adequadamente e assegurar que sejam verdadeiros e duradouros os benefícios advindos dos resultados de pesquisas etnofarmacológicas (op cit.).

Quanto ao problema da apropriação de conhecimentos e formas de conhecer próprios de culturas particulares por parte dos agentes do mecanismo de globalização/ocidentalização, trata-se de uma valorização do outro, da diversidade, com fins de fortalecer o seu próprio conhecimento e mecanismo. Dá-se então um rumo e uma finalidade estranhos ao etnoconhecimento, o qual passa a ser manipulado em função de uma prática alheia ao seu propósito original. É o caso, por exemplo, da apropriação de etnoconhecimentos sobre remédios, principalmente os de origem vegetal. Pesquisas são empreendidas muitas vezes com

o fim único de identificar o uso e finalidade de plantas medicinais em populações de origem étnica e/ou cultural diversa. Apesar de geralmente se desconhecer ou subestimar os sistemas de tratamento da saúde praticados pelas populações etnicamente/culturalmente diferenciadas, os agentes do sistema médico/científico oficial costumam pesquisar elementos dessas práticas. Obtida a informação e coletado o material de interesse, esse é "laboratorizado", transformado, recebe um novo rótulo, com significado e legitimidade oficializados, legalizados, autorizados a fazerem parte da panacéia farmacêutica de determinada empresa especializada em produtos de saúde, agora detentora de um registro de patente sobre aquele produto.

Entrando no sistema econômico globalizante através da rede de comercialização de produtos de saúde, a planta medicinal, conhecida e utilizada há tanto tempo pela população étnica/cultural diferenciada, agora retorna irreconhecível, carregada de signos estranhos àqueles que antes a tinham como algo tão familiar. O especialista em saúde que agora administra a "planta" "laboratorizada", patenteada, oficializada, etc, não conhece, não procura conhecer, ou não acredita e não procura entender, enfim, todas as variantes desse processo de distanciamento cultural, mas atua e convive com essas mesmas pessoas.

V.5 - etnoconhecimento (ou cultura) Kaingang e educação

Meu trabalho e minhas pesquisas estão voltados também para o campo da educação. Desde 1991, participo de um grupo[74] que vem pesquisando e realizando trabalhos em diversos assuntos dentro de uma modalidade educativa que vem sendo chamada de "oficina de alfabetização técnica"[75]. Venho desenvolvendo oficina em torno do estudo das plantas, numa perspectiva antropológica[76]. Dessa forma, vejo como importante discutir a questão da etnobiologia relacionada a educação.

A valorização do conhecimento etnobiológico Kaingang depende, em grande parte, de uma educação adequada. Os dados gerais relativos a etnobotânica Kaingang que apresentamos neste trabalho são resultado de uma pesquisa entre diversas pessoas da AI Xapecó. É necessário considerar que o conjunto desses dados é uma reunião de informações recolhidas entre muitas pessoas. Entretanto, provavelmente, nenhuma dessas, ou mesmo outra pessoa, detém o conhecimento entobotânico Kaingang na sua totalidade. Há especialistas em cura que dominam um certo conhecimento, mas, por exemplo, não dominam o idioma Kaingang. Outros dominam o idioma, mas suas referências sobre plantas ou sobre a cosmologia é limitada.

---

[74]NAT (Núcleo de Alfabetização Técnica)/CED (Centro de Educação)/UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina) e MOVIMENTO - Centro de Cultura e Autoformação.

[75]Conforme Pey (1994).

[76]ver, com fim ilustrativo, Haverroth, Moacir. "oficina de etnobotânica". In: *Educação Libertária: textos de um seminário* (M.O. Pey et al.). Rio de Janeiro/Florianópolis: Achiamé/Movimento - Centro de Cultura e Autoformação, pp. 198-201.

Enfim, como em qualquer sociedade, o conjunto dos conhecimentos Kaingang se distribui desigualmente e diferenciadamente entre sua população. Os mais jovens, em sua maioria, dominam uma fração muito limitada do conhecimento ou da tradição Kaingang no que diz respeito a informações sobre a natureza, suas categorias, nomenclatura e sobre o próprio idioma Kaingang. Provavelmente, nunca chegarão a tais informações caso não se criem mecanismos para tal. Parece haver uma certa tendência, em muitas famílias, de não se transmitir certos conhecimentos das gerações mais velhas, principalmente o idioma, para as novas gerações. Assim, o conhecimento "dos antigos" vai sendo "esquecido" pouco a pouco. Entretanto, há várias famílias que procuram valorizar sua cultura mais original, fazem questão de ensinar seus filhos a falarem no idioma Kaingang e transmitem muitas informações nesse sentido, geralmente através de histórias e pelo próprio hábito de vida.

Um fator que tem contribuído muito na mudança de hábitos de vida e na desvalorização do que se considera cultura indígena é a presença, cada vez mais marcante, de várias igrejas na AI Xapecó. Entre elas, podemos citar a igreja "Evangélica Assembléia de Deus", "Deus é Amor", "Só o Senhor é Deus" e "Batista". A igreja Católica tem uma presença mais antiga na AI, todavia, sua influência na mudança de costumes tem sido menor e sua posição em relação a cultura tradicional indígena vem sofrendo mudanças nos últimos tempos, através de alguns setores[77], tendendo a aceitação e, inclusive, estimulando sua preservação.

Historicamente, a escola tem reproduzido modelos convencionais de ensino nas Áreas Indígenas, com a implantação de unidades de ensino semelhantes a qualquer outra unidade existente no meio rural[78]. A escolarização sistemática em Área Indígena, no sul do Brasil, iniciou nos anos quarenta (Coelho dos Santos, 1975:53). Entretanto, o modelo que predomina não se diferencia, na essência, daquele das escolas de fora das Áreas Indígenas. As diferenças básicas são sua localização, o público que atende (maioria indígena) e, mais recentemente, o ensino do idioma Kaingang.

A língua Kaingang é trabalhada por um professor bilíngüe numa disciplina especial para isso, mas que segue o mesmo padrão disciplinar de qualquer outro conteúdo. Um modelo de ensino bilíngüe já fora criado por Ursula Wiesemann e iniciado sua implantação nos anos setenta.[79]

Uma experiência mais recente no campo da educação indígena foi marcada pela realização do primeiro curso de formação de professores indígenas bilíngües[80]. O curso teve a

[77]Papel importante tem desempenhado o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) -Regional Sul.
[78]Sobre a implantação de Unidades Escolares de Ensino nos Postos Indígenas no sul do Brasil, sua caracterização e funcionamento, ver Coelho dos Santos, Sílvio, 1975.
[79]Ver Coelho dos Santos, 1975:63-70.
[80]"Curso Supletivo de Formação de Professores Indígenas Bilíngües em nível do Ensino de segundo grau - habilitação, magistério".

participação de várias entidades indígenas e indigenistas (COMIN, CIMI, ONISUL, APBKG) e foi promovido pela UNIJUÍ (Universidade Regional do Noroeste do Estado do RS). O local de sua realização foi no município de Bom Progresso, próximo a Ijuí (RS). Sua primeira turma formou-se em dezembro de 1996. Concluíram o curso 22 pessoas, sendo que houve o envolvimento de mais 30 pessoas no decorrer do mesmo, todos Kaingang de várias Áreas Indígenas dos estados do sul. Uma característica de quase todos os alunos participantes é que são professores atuantes nas escolas de suas Áreas de origem.

Nessa experiência de formação de professores Kaingang, a língua Kaingang teve papel fundamental. Além de constituir mais um campo na formação, serviu de meio para atingir-se outros aspectos importantes na formação das pessoas envolvidas. Estudando-se e praticando-se a língua Kaingang durante o curso, procurou-se viabilizar a discussão e conscientização em torno da cultura Kaingang de forma geral. Dessa forma, a língua não era objeto apenas de ensino e aprendizagem, mas um mecanismo utilizado também para atingir problemas da educação indígena em geral, a valorização dos aspectos culturais tradicionais do grupo, os conflitos interétnicos, a identidade Kaingang, a política indigenista e outros problemas históricos que a população indígena enfrenta.[81]

Alguns aspectos importantes desse curso de formação são o fato de representar uma experiência inédita no sul do Brasil; de trazer perspectivas de continuidade; de envolver várias entidades; reunir alunos de várias Áreas Indígenas; de, além de enfocar a língua como alvo de estudo, te-la como instrumento para atingir questões fundamentais da educação e da problemática indígena em geral; de serem, em sua maioria, professores de escolas das Áreas Indígenas.

Qualquer trabalho no campo educacional exige muito tempo de preparação, constantes reavaliações, além de trazer resultados a médio e longo prazos. Por outro lado, não se pode imaginar educação apenas através da escola formal. Porém, mesmo em se tratando de escolarização, poderiam ser criados mecanismos para atuarem a favor da cultura tradicional indígena, da valorização dessa cultura, da sua preservação e reforço de sua identidade. Nesse sentido, a escola passaria a constituir um espaço educacional e de pesquisa, onde a cultura Kaingang em geral fosse o alvo de estudo e um meio através do qual outras questões seriam abordadas.

Entretanto, como escreveu Coelho dos Santos (1975:71):

> Imaginar a utilização da educação formal como solução para conduzir uma sociedade a melhores condições de vida sócio-econômica é ingênuo. A educação

[81]Agradecemos a Sílvia Maria de Oliveira, professora da UNIJUÍ e mestranda em Educação - UFSC, coordenadora do referido curso, pelas informações fornecidas a respeito, pela discussão sobre o assunto e pelo convite que me fez para participar como professor da disciplina de Biologia, numa das etapas do curso, em janeiro de 1995.

> tem suas possibilidades, mas não devemos perder de vista também suas limitações.

Hoje, talvez haja possibilidades de aproveitar esse mecanismo implantado para atingir objetivos inversos, apesar das limitações que a educação formal por meio da escolarização carrega consigo em qualquer contexto cultural.

Nesse sentido, o conhecimento etnobiológico transitaria entre as pessoas que o dominam em maior grau e os ambientes educacionais criados para estudá-lo e redescobri-lo. Entretanto, um trabalho com essa orientação não poderia tornar o conhecimento etnobiológico mais um conhecimento formalizado, por exemplo, criando-se uma disciplina específica para tal. Essa é uma forma que limita o objetivo proposto, assim como acontece com o ensino da língua Kaingang nas escolas. Cada caso, cada Área, cada realidade, requerem uma abordagem específica, uma discussão e planejamento próprios. O envolvimento da comunidade de forma mais ampla é essencial e o entrosamento com atividades fora da escola formal é indispensável. Por exemplo, a integração entre um possível projeto sócio-econômico (conforme apontado no item V.3) e um projeto educacional.

Sabemos das limitações e das muitas dificuldades que envolvem iniciativas desse tipo, principalmente em Áreas Indígenas, mas levantamos algumas idéias que podem ser objeto de avaliação e consideração em possíveis trabalhos que busquem melhorar as condições gerais de vida das populações indígenas. Aqui, tratando-se especialmente de populações Kaingang.

VI - CONCLUSÃO

Na população Kaingang em geral da AI Xapecó, os diversos especialistas em cura atuam de forma intensa. O trabalho desses especialistas e das outras pessoas que também têm uma certa atuação nas questões de saúde reflete uma cosmologia complexa. O papel das plantas nesse universo cosmológico é fundamental. O conhecimento das propriedades das plantas, seus significados simbólicos e o seu processo de nomenclatura e classificação têm origens diferenciadas dentro da história do grupo, na medida em que há a incorporação de conhecimentos exógenos. Por outro lado, essa diversidade de informações se interpõe, resultando num sincretismo onde os valores são reelaborados pelo grupo. Dessa forma, um **kujà**, por exemplo, participa de processos rituais de cura de uma curandeira que se apóia em imagens, símbolos e princípios que outrora eram estranhos a um **kujà**. Da mesma forma, a dualidade Kaingang enraizada em sua mitologia de origem continua a existir dentro de processos de cura e no campo religioso que se apresenta hoje, na medida em que deve haver um representante de cada metade nos rituais que realizam na igreja católica e também se percebe essa complementaridade em trabalhos de cura de certas curandeiras. Além disso, o ritual do **kiki** continua sendo realizado na AI Xapecó, demonstrando persistência de valores culturais e a importância dos mesmos na recuperação, manutenção, reelaboração e afirmação da etnicidade do grupo.

Quanto aos três sistemas de classificação das plantas que apresentamos, há uma clara sobreposição entre os mesmos. Portanto, eles não se excluem, mas representam diferentes linhas de pensamento que se cruzam e ajudam a formar a complexa rede de conhecimentos da etnobotânica Kaingang, a qual constitui parte integrante da cultura em geral dessa sociedade.

Na classificação morfoecológica, dentre os etnogêneros não subordinados a nenhuma categoria forma de vida, praticamente todos têm importância como recursos, seja como alimento, cultivado ou não, matéria-prima para artesanato ou outro recurso, além dos caracteres de ordem física que os tornam particulares. Quase todos esses etnogêneros aparecem categorizados na classificação simbólica, dentro dos dados que obtivemos. A relevância cultural dessas espécies se evidencia tanto num sistema de classificação como no outro, além do caráter de **vẽnh-kagta** que compartilham com as outras plantas. Alguns desses etnogêneros já tiveram maior importância no passado, como **tãnh**, **pri** e **gig**. Outros tiveram sua importância redimensionada com a dinâmica trazida pelo tempo **ũri** e própria desse tempo, como o **gãr** e o **rãgrò**, os quais não só aumentaram em importância econômica e alimentar, mas também em diversificação de tipos. No caso de **vãn**, esse etnogênero não perdeu importância, continua a ter grande significância cultural, tanto para produzir artefatos para uso dos próprios Kaingang,

como para a comercialização. Além disso, a cestaria e outros objetos produzidos a partir de **vãn** carregam uma forte associação de identidade com seus produtores, principalmente quando expostos "nos meios dos outros".

Há, no entanto, uma utilização potencial integral dos recursos vegetais pelos Kaingang, principalmente no aspecto medicinal. Dessa forma, qualquer espécie pode ser considerada relevante e, nesse caso, não só para eles. Cada planta pode, inclusive, ganhar importância para os próprios Kaingang se for inserida num manejo que otimize sua utilização no contexto local e como recurso disponível para fins de comercialização, desde que garanta o retorno social esperado. Os dias atuais trazem, em certos segmentos da sociedade, uma visão de agroecossistema que pode recuperar a importância de muitas plantas para os Kaingang, mesmo que dentro de um novo contexto.

A dinâmica sócio-cultural vivida pelos Kaingang da AI Xapecó está diretamente relacionada com a política indigenista implantada e em vigor no país, com os problemas de relações interétnicas e, mais internamente, com a própria liderança Kaingang atual e a gestão econômica da AI, a qual é controlada diretamente e de forma centralizada por essa mesma liderança.

Percebemos que a melhoria das condições de vida em geral na AI Xapecó depende da recuperação do meio ambiente. Por outro lado, constatamos a existência de um conhecimento etnobiológico próprio dos Kaingang e também algumas características de manejo ambiental que são comuns a outras sociedades indígenas, bem como algumas que vêm de encontro a certos princípios de sistemas agroecológicos, dentro de uma visão de manejo ambiental sustentável. Portanto, a questão ambiental e valorização da cultura Kaingang poderiam vir juntas, desde que se criem mecanismos para tal. Isso dependeria de uma articulação e organização entre os Kaingang e outras partes interessadas. A necessidade de assegurar um uso dos recursos do meio natural na AI seguindo mecanismos que não esgotem esses recursos torna-se maior ainda se considerarmos o fato de que a população da AI está aumentando e, por outro lado, seu território tende a estabilizar. Mesmo que algumas áreas de terra sejam "reconquistadas", ainda assim o espaço tende a um limite.

O campo intelectual e cultural Kaingang, a questão ambiental e a econômica são interdependentes. Para assegurar uma dessas partes, é preciso, necessariamente, envolver as outras. Nesse caso, torna-se essencial o reconhecimento e o estudo do pensamento e do conhecimento Kaingang a respeito do mundo natural. Eis aqui uma pequena contribuição.

BIBLIOGRAFIA

ALCORN, Janis B., 1981. Factors influencing Botanical Resource Perception among the Huastec: suggestions for future ethnobotanical inquiry. *Journal of Ethnobiology* 1(2):221-230.

_____, 1984. *Huastec Mayan Ethnobotany*. Austin: University of Texas Press.

_____, 1989. Process as Resource: The Traditional Agricultural Ideology of Bora and Huastec Resource Management and Its Implications for Research. In: Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies (D. Posey & W. Balée, eds), *Advances in Economic Botany* 7:63-77.

AMOROZO, Maria Christina de Mello, 1996. A abordagem etnobotânica na pesquisa de plantas medicinais. In: *Plantas Medicinais: arte e ciência, um guia de estudo interdisciplinar* (Luiz Claudio Di Stasi, org.). São Paulo: Editora da Unesp. p. 47-68.

ALMEIDA, Mauro W. B. de, 1988. Dilemas da Razão Prática: Simbolismo, Tecnologia e Ecologia na Floresta Amazônica. *Anuário Antropológico 86*. Brasília: Editora da UNB/ Tempo Brasileiro, pp. 213-226.

AQUINO, Txai Terri Valle de & IGLESIAS, Marcelo Piedrafita, 1994. *Kaxinawá do Rio Jordão: história, território, economia e desenvolvimento sustentado*. Rio Branco - Acre: Comissão Pró-Indio do Acre, 268 p.

ATLAS DE SANTA CATARINA, 1986. GAPLAN - Gabinete de Planejamento e Coordenação Geral. Sub-chefia de estatística, geografia e informática. Governo do Estado de Santa Catarina.

ATLAS ESCOLAR DE SANTA CATARINA, 1991. Secretaria de Estado de Coordenação Geral e Planejamento, Subsecretaria de Estudos Geográficos e Estatísticos - Rio de Janeiro: Aerofoto Cruzeiro.

AUGÉ, M., 1984. Ordre biologique, ordre social: la maladie, forme élémentaire de l'évènement. In: *Le sens du mal. Anthropologie, histoire et sociologie de la maladie* (M.Augé & C. Herzlich, eds.). Paris: Editions des Archives Contemporaines (Ordres Sociaux, pp. 35-91.

BALDUS, Herbert, 1937. Culto aos Mortos entre os Kaingang de Palmas. *Ensaios de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, pp. 29-69.

BALÉE, W. 1992, Indigenous history and Amazonian biodiversity. In: *Changing Tropical Forest: historical perspectives on today's challenges in Central and South America* (H.K. Streen & Tucker, eds.). Duhram: Forest History Soicety, pp. 185-97.

BARBOSA RODRIGUES, João, 1992. *A Botânica. nomenclatura Indígena* e *Seringueiras*. Edição comemorativa do Sesquicentenário de João Barbosa Rodrigues. Patrocínio: Fundação Andorinha Púrpura. Apoio: Sociedade Amigos do Jardim Botânico Rio de Janeiro/ IBAMA/ Jardim Botânico Rio de Janeiro. [1905/1900, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional]. 87 p. e 95 p.

BECKER, Itala Irene Basile, 1976. O Índio Kaingang no Rio Grande do Sul. *Pesquisas*. Antropologia nº 29. Instituto Anchietano de Pesquisas, UNISINOS.

BEGOSSI, A., 1993. Ecologia humana: um enfoque das relações homem-ambiente. *Interciência* 18(3):121-132.

BEHR, Miguel Fernando Von, 1993. Em busca do desenvolvimento sustentável. *Ecologia e Desenvolvimento* (Suplemento), ano 2, nº 34, dezembro.

BERLIN, Brent, 1974. Further Notes on Covert Categories and Folk Taxonomies: A reply to Brown. *American Anthropologist* 76:327-33l.

_____, 1977. Bases empíricas de la cosmologia aguaruna jíbaro, Amazonas, Perú. *Studies in Aguaruna Jívaro Ethnobiology*, Report nº 03. Berkeley: University of California.

BERLIN, Brent; BREEDLOVE, Dennis E.; RAVEN, Peter H., 1966. Folk Taxonomies and Biological classification. *Science* 154:273-275.

_____, 1968. Covert Catgories and Folk Taxonomies. *American Anthropologist* 70:290-299.

_____, 1971. The Origins of Taxonomy. *Science* 174:1210-1213.

_____, 1973. General principles of classification and nomenclature in folk biology. *American Anthropologist* 75:214-42.

_____, 1974. *Principles of Tzeltal Plant Classification*. New York: Academic Press.

BERLIN, Brent; KAY, Paul, 1969. *Basic color terms: their universality and evolution*. Berkeley: University of California Press.

BIBEAU, G., 1981. The circular semantic network in Ngbandi disease nosology. *Social Science and Medicine* 15B:295-307.

BOOM, Brian M., 1990. Ethics in Ethnopharmacology. In: *Ethnobiology: implications and applications. Proceedings of the first International Congress of Ethnobiology (Belém, 1988)* (Posey, Darrel A. & Overal, William Leslie, orgs.), volume 2. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, pp. 147-154.

BORBA, Telêmaco Morocines, 1908. *Actualidade Indígena*. Curitiba: Impressora Paranaense, 172 p.

BOSTER, J.S., 1984. Classification, Cultivation, and Selection of Aguaruna Cultivars of *Manihot esculenta* (Euphorbiaceae). *Advances in Economic Botany* 1:34-47.

BROWN, Cecil H., 1972. Huastec Plant Taxonomy. *Katunab* 8(2):74-84.

_____, 1974. Unique Beginners and Covert Categories in Folk Biological Taxonomies. *American Anthropologist* 76:325-327.

_____, 1977. Folk Botanical Life-Forms: Their Universality and Growth. *American Anthropologist* 79. pp. 317-342.

_____, 1981. Growth and Development of Folk Zoological Life-forms in Polynesian Languages. *The Journal of the Polynesian Society* 90 (1).

_____, 1982. Folk Zoological Life-Forms and Linguistic Marking. *J. Ethnobiol.* 2(1): 95-112, may.

_____; KOLAR, John; TORREY, Barbara J.; TRUONG-QUANG, Tipawan; VOLKMAN, Phillip, 1976. Some General Principles of Biological and Non-biological Folk Classification. *American Ethnologist*, 3: 73-85.

BROWN, Cecil H.; WITKOSWSKI, Stanley R., 1980. Apêndice B: Language Universals. In. *Toward Explaining Human Culture: a critical rewiew of the findings of worldwide cross-cultural research*. (David LEVINSON & Martin J. MALONE, orgs.), pp. 259-384.

BRUNELLI, Gilio, 1987. La Salud por Medio de las Plantas: Etnobotânica Zoro, Amazônia Brasileña. *América Indígena* XLVII(2):241-268.

BUCHILLET, Dominique (org), 1991. *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Belém: CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP. 504 p.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, 1970. Totemismo Tukuna?. In: *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

CARNEIRO, R., 1978. The knowledge and Use of Rain Forest Trees by the Kuikuro Indians of Central Brazil. In: *The Nature and the Status of Ethnobotany* (R. Ford, Ed.). Anthropology Papers nº 67, Museum of Anthropology. University of Michigan, Ann Arbor, Michigan.

_____, 1986. Uso do solo e classificação da floresta (Kuikuro). *SUMA Etnológica Brasileira* (D. Ribeiro, ed.). Volume 1: Etnobiologia (Berta Ribeiro, coord.). Ed. Vozes/FINEP, pp. 47-56.

Centro Vianei de Educação Popular, 1996. *AGROECOLOGIA em Santa Catarina* nº 01, Lages-SC.

CHERNELA, J., 1989. Managing Rivers of Hunger; The Tukano of Brazil. In: Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies (D. Posey & W. Balée, eds.), *Advances in Economic Botany* 7: 238-248.

CIMI (Conselho Indigenista Missionário – Regional Sul), 1986. A Celebração do kiki entre os Kaingang. *Luta Indígena* nº 24:11-14.

COELHO DOS SANTOS, Sílvio, 1970. *A Integração do Índio na Sociedade Regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina*. Florianópolis: Imprensa Universitária, UFSC.

_____, 1973. *Indios e Brancos no Sul do Brasil - A Dramática Experiência dos Xokleng*. Florianópolis: EDEME, 313 p.

_____, 1975. *Educação e Sociedades Tribais*, Porto Alegre: Editora Movimento. 92p.

CONKLIN, H.C., 1957. Hanunoo Agriculture: On an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines. *FAO Forestry Development Paper* nº 12.

_____, 1962. "Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies", Reprinted from *Actional Journal of american Linguistics*, vol. 28, part IV, pp. 119-141, april.

CRÉPEAU, Robert, 1994. *Économie et Rituel*. Montréal: Université de Montréal.

_____, 1995. "Mythe et Rituel Chez Les Indiens Kaingang du Bresil Méridional". In: *Religiologiques*, nº 10. Automne. Montréal, Canadá. pp. 143-157.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha, 1984. "Para uma história dos índios do oeste catarinense". *Cadernos do CEOM*. Chapecó: FUNDESTE, nº 06:1-91.

DAVIS, E.W. & YOST, J.A., 1983. The ethnomedicine of the Waorani of Amazonian Ecuador. *Journal of Ethnopaharmacology* 9:273-297.

DERENGOSKI, Paulo Ramos, 1986. *O Desmoronamento do mundo jagunço*. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura. 168 p.: il.

DESCOLA, Philippe, 1989. *La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecologia de los Achuar*. Coleção 500 años, nº 17. Abya-Yala/ MLAL. 468 p.

DIÁRIO CATARINENSE, 20 de outubro de 1996.

DIEGUES, Antônio Carlos, 1996. *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. São Paulo: HUCITEC.

DI STASI, Luiz Cláudio (org.), 1996. *Plantas Medicinais: arte e ciência. Um guia de estudo interdisciplinar*. São Paulo: Editora da UNESP.

ELIZABETSKY, Elaine, 1987. Etnofarmacologia de algumas tribos brasileiras. In: *Suma Etnológica brasileira*. (Darcy Ribeiro, ed.). Volume 1: Etnobiologia, Berta Ribeiro (coordenadora). Petrópolis: Vozes/FINEP. p. 135-148.

_____, 1991. “Folklore, Tradition, or Know-how?”. *Cultural Survival Quartely Summer*. pp. 9-13.

_____, 1996. “Patentes e conhecimento etnobiológico: a questão das plantas medicinais”. texto apresentado na mesa redonda “Patentes e Conhecimento Etnobiológico” no “I Simpósio de Etnobiologia e Etnoecologia”, Universidade Estadual de Feira de Santana, 03 a 08 de março de 1996, Feira de Santana. p. 13.

EMÍLIO, Luiz Sòjà, et al., s/d *Levantamento de Ervas medicinais utilizadas pelos Kaingang*. Porto Alegre: FUNAI, 6 p. (folder).

EVANS-PRITCHARD, E.E., 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

FERNANDES, José Loureiro, 1941. *Os Caingangues de Palmas*. Curitiba: Arquivos do Museu Paranaense, 1:161-209.

FOSTER, G. M., 1976. Disease etiologies in Non Western medical systems. *American Anthropologist* 78(4):773-782.

FUNAI (Fundação Nacional do Índio), 1977. Kiki, Ritual sem Hora para Acabar. *Revista de Atualidade Indígena,* ano I, nº 02:58-61.

GIANNINI, Isabelle Vidal.1991. *A Ave resgatada: "A Impossibilidade da Leveza do Ser"*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP. 205 p.

GLICK, L.B., 1967. Medicine as an Ethnographic Category: the Gimi of the New Guinea Highlands. *Ethnology*, 6:31-36.

GOMEZ-POMPA, 1971. Possible papel de vegetación secundária en la evolución de la flora tropical. In: *Biotropica*, 3(2): 125-35.

GROISMAN, Alberto, 1991. *Eu venho da floresta: ecletismo e praxis xamânica daimista no céu do mapiá*. Dissertação de Mestrado. PPGAS-UFSC, Florianópolis, 282 p. (mimeo).

HANKE, Wanda, 1950. Estudos complementares sobre a cultura espiritual dos índios Caingangues. In: Ensayo de uma gramática del idioma caingangue (W. Hanke). *Arquivos do Museu Paranaense* 8:137-146. Curitiba.

HARTMANN, Tekla, 1967. *A Nomenclatura Botânica Borôro*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 89 p.

HAVERROTH, Moacir. 1994. *Kiki, um Ritual Kaingang*. Trabalho produzido para a disciplina Rituais em Etnologia no semestre 94/1, coordenada pelo prof. Robert Crépeau. PPGAS-UFSC, Florianópolis. (mimeo).

_____, 1996. Oficina de Etnobotânico. In: *Educação Libertária: textos de um seminário* (M.O. Pey et al.). Rio de Janeiro/Florianópolis: Achiamé/Movimento - Centro de Cultura e Autoformação, pp. 198-201.

HECK, Egon, s/d. *Kiki, Expressão cultural-Religiosa do Povo Kaingang*. (mimeo; também publicado no Boletim do CIMI, 29:11-17, 1976, Brasília).

HUNN, Eugene, 1982. The Utilitarian Factor in Folk Biological Classification. *American Anthropologist* 84:830-847.

IHERING, Hermann Von, 1895. A Civilização Pré-Histórica do Brasil Meridional. *Revista do Museu Paulista* 1:33-159.

I SIMPÓSIO DE ETNOBIOLOGIA E ETNOECOLOGIA. Universidade Estadual de Feira de Santana. Departamento de Ciências Biológicas. 03-08 de março de 1996. Feira de Santana-BA - Brasil. *RESUMOS,* 88 p.

JENSEN, Allen Arthur, 1988. *Sistemas indígenas de Classificação de Aves: aspectos comparativos, ecológicos e evolutivos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 88p.

JOHNSON, A., 1989. How the Machiguenga Manage Resources: Conservation or Exploitation of Nature? In: Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies (D. Posey & W. Balée, Eds.), *Advances in Economic Botany* 7:213-222.

JOLY, Aylthon Brandão, 1987. *Botânica: introdução à taxonomia vegetal*. 8ª edição. São Paulo: Editora Nacional, 777 p.

LEÃO, Ermelino Agostinho de, 1910. Subsídios para o Estudo dos Kaingangues do Paraná. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo* 15:221-252.

KLEINMAN, Arthur M., 1973. Some Issues for a Comparative Study of Medical Healing. *International Journal of Psychiatry* 19:159-165.

_____, 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture*: an exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry. Berkeley: University of California Press.

KRUG, Edmundo, 1924. Os Índios das Margens do Paranapanema. *Revista do Instituto Histórico Geográfico de São Paulo* 21:317-347.

LANGDON, Esther Jean, 1985. *Siona Classification of Yajé: Ethnobotany, Ethnochemistry and History*. Documento apresentado no 45º Congresso Internacional de Americanistas, Bogotá, Colômbia.

_____, 1986. Las Clasificiones del Yaje dentro del Grupo Siona: Etnobotánica, etnoquímica e história. *América Indígena* XLVI(1):101-116.

_____, 1988. *Religião, Magia ou Feitiçaria ? O Pensamento Antropológico Sobre o Xamanismo*. Florianópolis: UFSC, 62p. (mimeo).

_____, 1991. Percepção e Utilização da Medicina Ocidental dos Indios Sibundoy e Siona no Sul da Colômbia. In: *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia* (D. BUCHILLET, org.). Belém: Edições CEJUP/UEP/MPEG, pp. 207-227.

_____; ROJAS, Blanca Guilhermina, 1991. Saúde: Um Fator Ignorado numa Situação de Mudança Rápida - A Situação da Área Indígena Ibirama (SC). In:.A Barragem de Ibirama e as Populações Atingidas na Área Indígena. Documento-Denúncia (S. COELHO DOS SANTOS, org.). *Boletim de Ciências Sociais* 51/51:65-89. Florianópolis: UFSC.

_____; R. MACLENNAN, 1979. Western Biomedical and Sibundoy diagnosis: an Interdisciplinary Comparison. *Social Science and Medicine* 13B:211-220.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1963. The Use of Wild Plants in Tropical South America. in: *Handbook of South American Indians*. vol. VI. Washington: Smithsonian Institution,. pp. 465-486.

_____, 1962a. *Le totemisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France.

_____, 1962b. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

_____, 1989. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus Editora, 323 p.

LOPES DA SILVA, Aracy, 1983. Xavante: casa-aldeia-chão-terra-vida. In: *Habitações Indígenas* (Sylvia Caiuby NOVAES, org.). São Paulo: Nobel / EDUSP.

LORENZI, Harri, 1992. *Árvores Brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil*. Nova Odessa, SP: Editora Plantarum Ltda.

LOVATO, Leda A., 1974. A contribuição de Franz Keller a Etnografia do Paraná. *Boletim do Museu Nacional do Índio*, Antropologia, 1:3-44, Rio de Janeiro.

MABILDE, Pierre F. A. Booth., 1983. *Apontamentos Sobre os Indígenas Selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul. 1836-1866*. São Paulo: IBRASA. 231p.

MARCON, Telmo (coord.), 1994. *História e Cultura Kaingang no Sul do Brasil.* Coleção: Cultura e Religiosidade Popular, 3. Passo Fundo-RS: Graf. Ed. Universidade de Passo Fundo, 280p.

MARQUES, J. 1991. *Aspectos ecológicos da etnoictiologia dos pescadores do complexo estuarino lagunar Mundaú-Manguaba. Alagoas*. Tese de doutorado. UNICAMP, Campinas – SP.

MARQUESINI, Nacir Rodrigues, 1995. *Plantas usadas como Medicinais pelos Índios do Paraná e Santa Catarina, Sul do Brasil. Guarani, Kaingang, Xokleng, Ava-Guarani, Kraô e Cayuá.* Dissertação de Mestrado em Botânica, UFPR, Curitiba - PR (mimeo).

MARTIN, Gary J., 1995. *Ethnobotany, a methods manual*. London: Chapman & Hall, 268 p.

MARTINS, Pedro, 1991. *Anjos de cara suja: etnografia da comunidade cafuza*. Dissertação de Mestrado. PPGAS-UFSC, Florianópolis, 300 p.

MAYBURY-LEWIS, David (org.), 1979. *Dialetical Societies: the Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.

_____, 1984. *A Sociedade Xavante*. Col. Etnografia Brasileira. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 400 p.

MÉTRAUX, Alfred, 1946. The Caingang. in: *Handbook of South American Indians* (Julian H. STEWARD, Julian H. Ed.). vol. I, parte 3. Washington: Smithsonian Institution, pp. 445-475.

METZGER, Duane G. & WILLIANS, Gerald E., 1966. Some Procedurs and Results in the Study of Native Categories: Tzeltal 'Firewood'. *American Anthropologist* 68:389-407.

MILLIKEN, W; MILLER, R. P.; POLLARD, S. R. & WANDELLI, E. V. 1992, *Ethnobotany of the Waimiri-Atroari Indians of Brazil*. London: Royal Botanical Gardens.

MONTAGNER, Delvair, 1991. Mani Pei Rao: remédio do mato dos Marubo. In: *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia* (D. BUCHILLET, org.). Belém: Edições CEJUP/UEP/MPEG, pp. 463-487.

MORAIS FILHO, J. G., 1951. Pioneiros da Noroeste. *Rev. do Arquivo Municipal* 138:35-68, São Paulo.

MOTA, Lúcio Tadeu, 1994a. *Os Chefes Kaingang na Época da Ocupação dos Corambang-rê*. UEM. Apresentado na XIX Reunião Nacional da ABA, Niterói. 42 p. (mimeo)

_____, 1994b. *As Guerras dos Indios Kaingang. A História Épica dos Indios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. Maringá-PR: Editora da UEM, 275 p.

NACKE, Aneliese, 1983. *O Índio e a Terra - A luta pela sobrevivência no P. I. Xapecó – SC*. Dissertação de Mestrado, PPCS/UFSC, Florianópolis, junho de 1983. (mimeo).

NAMEM, Alexandro, 1991. *Indios Botocudo: uma reconstituição histórica do contacto*. Dissertação de Mestrado. PPGAS-UFSC, Florianópolis, 103 p. (mimeo).

_____, 1994. *Botocudo: uma história de contacto*. Florianópolis: Editora da UFSC. 111 p.

NIMUENDAJÚ, Curt, 1993. *Etnografia e Indigenismo. Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Indios do Pará*. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 160 p.

NOELLI, Francisco silva, 1994. *Os Jê do Brasil Meridional e a Antiguidade da agricultura: Elementos da Lingüística, Arqueologia e Etnografia*. Trabalho apresentado na XIX Reunião Nacional da ABA, Niterói, 13 p. (mimeo).

OLIVEIRA, Maria Conceição de, 1996. *Os Curadores Kaingáng e a Recriação de suas Práticas: estudo de caso na aldeia Xapecó (oeste de SC)*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFSC, Florianópolis – SC (mimeo).

ORTIZ, Hilda Dmitruk, 1986. Síntese Pré-histórica do Oeste. *Cadernos do CEOM* 4 (01/02). Chapecó: FUNDESTE (atual UNOESC)/Centro de Organização da Memória Sócio-Cultural do Oeste de SC.

PEY, Maria Oly, 1994. *Oficina de Alfabetização Técnica, propondo uma modalidade de trabalho educativo.* Florianópolis: MOVIMENTO - Centro de Cultura e Autoformação, 45 p.

PIZA, Marcelo, 1938. Notas Sobre os Caingangs. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo* 35:199-209.

POSEY, Darrel Addison, 1983. Indigenous Knowledge and Development: an ideological bridge to the future. *Ciência e Cultura* 35(7).

_____, 1984. Os Kayapó e a natureza. *Ciência Hoje* 2(12):35-41.

_____ 1987. Introdução - Etnobiologia: teoria e prática; Etnoentomologia de Tribos Indígenas da Amazônia; Manejo da floresta secundária; capoeiras, campos e cerrados (Kayapo). In: *SUMA Etnológica Brasileira* (D. Ribeiro. Ed.). Volume 1: Etnobiologia (B. Ribeiro, coord.). FINEP/Vozes, Petrópolis-RJ. pp. 15-25, 251-272 e 173-185.

_____, 1990. The aplication of ethnobiology in the conservation of dwindling natural resources: lost knowledge or options for the survival of the planet. In: *Ethnobiology: implications and applications. Proceedings of the First International Congress of Ethnobiology (Belém, 1988)* (D.A. POSEY & L.W. OVERAL, orgs.), volume 1. pp. 47-59.

_____; ANDERSON, Anthony B., 1987. Reflorestamento indígena, *Ciência Hoje* 6(31):44-50.

_____; ELIZABETZKY, Elaine, 1989. Use of contraceptive and related plants by the Kayapó Indians (Brazil). *Journal of Ethnopharmacology* 26:299-316.

RIBEIRO, Berta. 1995, *Os Indios das Águas Pretas*. São Paulo: Edusp/Companhia das Letras.

RIBEIRO, B. G. & TOLAMÃN KENHÍRI, 1989. Rainy Seasons and Constellations: The Desána Economic Calendar. In: Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies (D. Posey & W. Balée, eds.). *Advances in Economic Botany* 7: 97-114.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna, 1986. *Línguas Brasileiras. Para o conhecimento das Línguas Indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 135 p.

ROHR, João Alfredo, 1984. Sítios arqueológicos de Santa Catarina. *Anais no Museu de Antropologia da UFSC* 17:77-168.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da, 1995. *Seção" ou "Função Cerimonial" na Sociedade Kaingang*. Monografia produzida para a disciplina Minorias Étnicas, semestre 95/1, coordenada pelo prof. Oscar Aguero, PPGAS-UFRGS, Porto Alegre, (mimeo).

SALICK, J., 1989. Ecological Basis of Amuecha Agriculture, Peruvian Upper Amazon. In: Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies (D. Posey & W. Balée, eds.), *Advances in Economic Botany* 7:189-212.

SCHADEN, Egon, [1945] 1989. *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil*. 3º edição. Série Passado e Presente. São Paulo: EDUSP, 175 p.

SCHADEN, Francisco S. G., 1977. Xokleng e Kaingang (Notas para um estudo comparativo). *Estudos Brasileiros. Homens, Cultura e Sociedades no Brasil*. Petrópolis: Vozes, pp. 79-89.

SCHULTES, Richard Evans, 1986. El desarrollo histórico de la identificación de las Malpigiáceas empleadas como alucinógenos. *América Indígena* XLVI(1):9-47.

SCHULTZ, A., 1990. *Introdução a Botânica Sistemática*. volume 1 e 2. Porto Alegre: Sagra.

SEDREZ DOS REIS, Maurício, 1996. Manejo sustentado de plantas medicinais em ecossistemas tropicais. In: *Plantas Medicinais: arte e ciência, Um guia de estudo interdisciplinar* (Luiz Claudio Di Stasi, org.). São Paulo: Editora da UNESP.

SEEGER, Anthony, 1980. *Os Indios e Nós*. Rio de Janeiro: Editora campus, 181 p.

_____, 1982. Os índios e o Desenvolvimento Nacional. In: *O Índio Perante o Direito (Ensaios)* (S. Coelho dos Santos, org.). Florianópolis: Editora da UFSC, 190 p.

SEHNEM, P. Aloysio, 1990. *Conheça os Nomes das Plantas. Lista dos Nomes populares e Científicos de Plantas Cultivadas e Nativas no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo-RS: Instituto Anchietano de Pesquisas, UNISINOS, 64 p.

SILVA, Fabíola Andréa & NOELLI, Francisco Silva, 1994. *Para uma Síntese dos Jê do Sul: igualdades, diferenças e dúvidas para a etnografia, etno-história e arqueologia*. Trabalho apresentado na XIX Reunião Nacional da ABA, Niterói, 09 p. (mimeo).

STAVENHAGEN, Rodolfo, 1985. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. *Anuário Antropológico 84*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 13-56.

SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS, 1972. *Topẽ Povo Kãme*. Livro de Leitura na Língua Kaingang. São Leopoldo-RS: Editora Sinodal, 129 p.

TAYLOR, Kenneth I., 1977. Sistemas de classificação e a ciência do concreto. in: *Anuário Antropológico 76*. Rio de janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 121-148.

TOMMASINO, Kimiye, 1992. *Os Kaingang e os Guarani no Paraná: de inimigos míticos no passado a aliados políticos no presente*. (versão preliminar apresentada na 18° Reunião da ABA/ 92 em Belo Horizonte, 12 a 15 de abril). (mimeo).

_____, 1996. *Os Kaingáng e a Construção do Tempo Atual*. Texto apresentado no GT 05 (Estudos Interdisciplinares dos Jê do Sul) na XX Reunião Brasileira de Antropologia e I Conferência: relações étnicas e raciais na América Latina e Caribe, 14 a 18 de abril, Salvador-BA. (mimeo).

TOURNON, Jacques, 1991. La Clasificacion de los Vegetales entre los Shipibo-Conibo. *Anthropologica* nº 9:119-151.

VÁRIOS. 1986. *IV Congresso Latinoamericano de Botânica. Simpósio de Etnobotânica*. Instituto Colombiano para el Fomento de la Educacion Superior. Medellín, Colômbia, Julio, pp. 13-34 e 67-96.

VAZ, Patrícia, s/d. *Viagem por Minas Gerais com Ernst Goetsch*. (mimeo).

VEIGA, Juracilda, 1992. Revisão Bibliográfica Crítica sobre Organização Social Kaingang. *Cadernos do CEOM* nº 08. Chapecó-SC: UNOESC, 81 p.

_____,1994. *Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê meridional*. Dissertação de Mestrado. UNICAMP, Campinas-SP. (mimeo).

VERANI, Cibele Barreto Lins, 1991. Representações tradicionais da doença entre os Kuikuro (Alto Xingu). . In: *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia* (D. BUCHILLET, org.). Belém: Edições CEJUP/UEP/MPEG, pp. 65-88.

WIESEMANN, Ursula, 1971. *Dicionário Kaingang-Português, Português-Kaingang*. Brasília: Summer Institute of Linguistics/ FUNAI.

WITKOWSKI, Stanley R. & BROWN, Cecil H., 1977. An Explanation of Color Nomenclature Universals. *American Anthropologist* 79:50-57.

ANEXO I

MITO DE ORIGEM KAINGANG REGISTRADO POR TELÊMACO BORBA NA OBRA "ACTUALIDADE INDÍGENA", 1908: 20-22.

LENDAS OU MYTHOS DOS INDIOS CAINGANGUES

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassapados. Só o cume da serra *Crinjijimbé* emergia das agoas.

Os *Caingangues, Cayurucrés* e *Camés* nadavam em direcção a ella levando na bocca achas de lenha incendidas. Os *Cayurucrés* e *Camés* cançados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os *Caingangues* e alguns poucos *Curutons* , alcançaram a custo o cume de *Crijijimbé* , onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das arvores; e alli passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à agoa que se retirava lentamente.

Gritaram elles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde sahiram os *Caingangues* que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das arvores, transformaram-se em macacos e os *Curutons* em bugios. As saracuras vieram, com seo trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas agoas correm todas ao poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas seccaram, os *Csinguangues* se estabeleceram nas immediações de *Crijijimbé*. Os *Cayurucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por *Cayurucré*, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceo a *Camé*, que abrio sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sêde, tiveram de pedi-la a *Cayurucré* que consentio que a bebessem quanto necessitassem.

Quando sahiram da serra mandaram os *Curutons* para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porem, por preguiça de tornar a subir ficaram alli e nunca mais se reuniram aos *caingangues*: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior a sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, *ming*, e disseram a elles: - vão comer gente e caça - ; e os tigres foram-se rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com as cinzas fizeram as antas, *oyoro*, e disseram: - vão comer caça - ; estas, porem, não tinham sahido com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; *Cayurucré*, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com mao modo: - vão comer folha e ramos de arvore - ; desta vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de arvore e fructas.

Cayurucré estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, linguoa e algumas unhas, quando principiou a amanhecer e, como de dia não tinha poder para faze-lo, poz-lhe às pressas uma varinha fina na boca e disse-lhe: - Você, como não tem dente, viva comendo formiga - ; eis o motivo porque o Tamandoá, *Ioty*, é um animal inacabado e imperfeito.

Na noite seguinte continuou e fe-los muitos, e entre elles as abelhas boas. Ao tempo que *Cayrucré* fazia estes animais, *Camé* fazia outros para os combater; fez os leões americanos (*mingcoxon*), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluido este trabalho, marcharam a reunir-se aos *Caingangues* ; viram que os tigres eram maos e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de árvore e, depois de todos passarem, *Cayurucré* disse a um dos de *Camé*, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, afim de que elles cahissem na agoa e morressem. Assim o fez o de *Camé* ; mas, dos tigres, uns cahiram à agoa e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de *Camé* quiz atira-los de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir: eis porque existem tigres em terra e nas agoas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos *caingangues* e deliberaram cazar os moços e as moças.

Cazaram primeiro os *Cayurucrés* com as filhas dos *Camés*, estes com as daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaram-os com as filhas dos *Caingangues*.

Dahi vem que, *Cayurucrés, Camés* e *Caingangues* são parentes e amigos.

ANEXO II

MITO DA ORIGEM DO MILHO, FEIJÃO E MORANGAS, REGISTRADO POR TELÊMACO BORBA NA OBRA "ACTUALIDADE INDÍGENA", 1908: 23.

NHARA*

Meos antepassados alimentavam-se de fructos e mel; quando estes faltavam, soffriam fome. Um velho de cabellos brancos, de nome *Nhara*, ficou com dó delles; um dia disse a seos filhos e genros que, com cacetes, fizessem uma roçada nos taquaraes e a queimassem. Feito isto, disse aos seos filhos que o conduzissem ao meio da roçada; alli conduzido, sentou-se e disse aos filhos e genros: - tragam cipós grossos. - E tendo estes lh'os trazido, disse o velho: - Agora vocês amarrem os cipós a meo pescoço, arrastem-me pela roça em todas as direcções; quando eu estiver morto, enterrem-me no centro della e vão para os mattos por espaço de tres luas. Quando vocês voltarem, passado esse tempo, acharão a roça coberta de fructos que, plantados todos os annos, livrarão vocês da fome. -Elles principiaram a chorar, dizendo que tal não fariam; mas, o velho lhes disse: - O que ordeno é para o bem de vocês; se não fizerem o que mando, viverão soffrendo e muitos morrerão de fome. "E, de mais, eu já estou velho e cançado de viver." Então, com muito choro e grita, fizeram q que o velho andou e foram para o matto comer fructas. Passadas as três luas, voltaram e encontraram a roça coberta de uma planta com espigas, que é o milho, feijão grande e morangos. Quando a roça esteve madura, chamaram todos os parentes e repartiram com elles as sementes. É por este razão que temos o costume de plantar nossas roças e irmos comer fructas e caçar por tres ou quatro luas. O milho é nosso, aqui da nossa terra; não foram os brancos que o trouxeram da terra delles. Demos ao milho o nome de *Nhara* em lembrança do velho que tinha este nome, e que, com seo sacrifício, o produzio.

ANEXO III

As anotações do Anexo III foram omitidas nesta versão. Avaliamos que não têm influência no texto da dissertação e que sua omissão não traz nenhum prejuízo ao texto. Por isso, não haveria motivo para mantê-los aqui.

ANEXO IV

LISTAGEM DAS PLANTAS COM IDENTIFICAÇÃO CIENTÍFICA APROXIMADA

- abóbora/**pèho**: *Cucurbita pepo* e *C. maxima* (Cucurbitaceae);
- acataia/ **kã-fòg**: *Drymis brasiliensis* (Winteraceae);
- açoita-cavalo ou soita: *Luehea divaricata* (Tiliaceae);
- agrião/ *Nasturtium officinale* (Cruciferae);
- aipinho-do-mato L: *Apium* sp (Umbelliferae);
- alecrim-do-mato: talvez seja *Holocalyx* sp (subf. Caesalpinioideae, Leguminosae);
- alecrim, o condimento: *Rosmarinus officinalis* L. (Labiatae);
- alecrim-do-campo ou bravo: *Heterothalamus psiadioides* e *H. brumoides* (Compositae);
- "alecrim", o outro citado por Riva: Achillea millefolium L. (Compositae);
- alevante: *Mentha sp* (Labiatae);
- ameixinha (nêspera): *Eryobotrya* sp; *E. japonica* (subf. Maloideae, Rosaceae);
- amora (amora-silvestre): *Rubus* sp (Rosaceae);
- angico: *Pitadenia* spp; *P. rigida* (angico-vermelho), *P. colubrina* (branco), *P. comunis* e *P.* **peregrina** (Schultz, 1990:149); angico-branco: *Piptadenia colubrina* Benth (referência ?)
  (subf. Mimosoideae, Leguminosae);
- ariticum: *Rollinia* spp (Annonaceae);
- armilhã: ?? (Gramineae);
- arnica-do-mato: ??
  arnica, a outra citada por Henrique: ??
  arnica-do -mato (da Tereza do Pinhalzinho): *Solidago chilensis* (Compositae);
- arroz: *Oryza sativa* (Gramineae);
- arruda: *Ruta graveolens* L. (Rutaceae);
- artemisia: *Chysantemum leucanthemum* ou *C. parthenium* (Compositae)
- assa-peixe: Vernonia sp (Compositae);
- avenca e avencão: *Adiantum* sspp (Polypodiaceae, ordem Filicales);
- "avenquinha": *Apium sp* (Umbelliferae);
- bardana: *Arctium lappa* L. (Compositae);
- bassorinha: parece compositae;
- bassorinha-de-são-joão-maria: ??
- batata-doce: *Ipomoea batatas* (Convolvulaceae);
- batata-krẽn: *Ipomoea sp* (Convolvulaceae);
- beldroega: *Portulaca oleraceae* (Portulacaceae);
- bergamota: *Citrus* sp; *Citrus reticulata (= C. nobilis, C. deliciosa)* (Rutaceae);
- bico-de-corvo: ??
- bico-de-tucano: ??
- bracatinga: *Mimosa scabrella* (subf. Mimosoideae, Leguminosae);
- buriti: *Mauritia* sp; *M. flexuosa* e *M. vinifera* (subf. Lepidocaryoideae) e *Trithrinax brasiliensis*, com folhas em leque (subf. Coryphoideae) (Palmae);
- butieiro: *Butia* sp; *B. (cocos) eriospatha* (butiá-do-campo) e *B. capitata* (butiá-azedo ou de vinagre, cabeçudo) (subf. Cocosoidea, Palmae);
- caeté ou caitê: *Canna* sp; *Canna coccinea*, *Canna denudata (= C. brasiliensis)*. (Cannaceae);
- caitê-de-cutia: pode ser uma espécie de Cannaceae ou de Maranthaceae.
- cabriúva: *Myroxilon* sp (??); *Myrocarpus fronalosus* (??) (Schultz, 1990) (subf. faboideae, Leguminosae);

- cabriúva-grápia: ??
- caixão-de-velho: Compositae.
- cambará: em dúvida sobre qual é a espécie, pois várias possuem este mesmo nome comum: *Lantana* sp, *L.camara* L. (??) (Verbenaceae);
ou *Moquinia polymorpha* (Compositae);
- camboatá ou camboatã: Várias espécies são citadas com este nome comum: *Guarea trichilioides* e *G. lessoniana* e outras spp (Meliaceae); *Matayba guianensis*, *M. eleagnoides* (mais provável), *Cupania vernalis* (Sapindaceae); *Quassia* sp (Simaroubaceae), (Schultz, 1990).
- camomila ou massanilha: *Matricaria chamomila* L. (Compositae);
- cana-de-açúcar: *Sacharum officinarum* (Gramineae);
- cana-frista: Leguminosae, provavelmente da subf. Mimosoideae.
- cancorosa: podem ser dois tipos (espécies) diferentes: *Iodina rhombifolia* (Santalaceae);
e *Maytenus ilicifolia* (Celastraceae);
ambas com as bordas do limbos foliar espinhosas. Ambas são presentes no Brasil, sendo que a primeira é nativa do sul do país e países vizinhos (Schultz, 1990:88 e 188). Ainda há a cancorosa sem espinhos foliares, cuja identificação não possuo.
- canela: *Ocotea* sp, *Nectandra* sp e/ou *Cinnamomum* sp (??);
- canela-branca: Lauraceae;
- canela-guaicá: *Ocotea arechavaletae*
- canela-baraúna: *Ocotea spectabilis*
- canela-sassafrás (não é o mesmo sassafrás): *Ocotea pretiosa*
- canela, pixuri-mirim: *Nectandra puchury*
- canela-amarela: *Nectandra oppositifolia*
- canela-preta: *Nectandra saligna* (Lauraceae);
- cânfora: *Artemisia camphorata* (Compositae);
- canjarana: provavelmente é *Cabralea cangerana* e outras spp; sua madeira vermelha á semelhante ao do cedro; comuns nas matas úmidas, especialmente no sul do Brasil. (Schultz, 1990:177). (Meliaceae);
- capim-limão: *Cymbopogon citratus* (D.C.) Staph (Gramineae);
- capoeira-preta: Compositae.
- capote: Myrtaceae;
- caraguatazinho-da-árvore (cravo-do-mato, cravo-de-pau): provavelmente é *Tillandsia* sp; *T. aeranthos (dianthoidea)*, *T. mallemontii*. (Bromeliaceae);
- caraguatá-do-campo/ fin-fir: *Eryngium* spp (Umbelliferae);
- caraguatá-do-campo: *Bromelia anthiacantha*; é a banana-do-mato, gravatá, caraguatá. Dá nos brejos da mata ou da capoeira no sul do Brasil até o Uruguai. Dá frutos amarelos (Schultz, 1990:335). Portanto, deve ser o caraguatá-do-banhado (??). (Bromeliaceae);
- caroba ou carova: *Jacaranda* sp; *J. micrantha* e *J. mimosaefolia*
- caroba-amarela: *Tecoma stans (= Stenolobium stans)*
- caroba-de-flor-verde: *Cybistax antisyphilitica* (Bignoniaceae);
- carqueja: *Baccharis* spp; *B. genistelloides* e *B. articulata* (Compositae);
- carrappicho: talvez seja *Acaena fuscecens*; erva freqüente nas clareiras e nas margens das matas de araucária no sul do Brasil. (subf. Rosoidae, Rosaceae);
- carrapicho-de-carneiro: *Achantospermum australe* (Loefl.) O. Ktze. (Compositae);
- carrapichinho-do-mato: talvez *Pavonia sp* (Malvaceae). Talvez seja Krameriaceae; *Krameria* sp (??).
- caruru: *Amaranthus* spp; *A. deflexus*, *A. viridis* e outras spp (Amaranthaceae);
- carvalho: pode ser que seja *Quercus* spp (Fagaceae);
mas é mais provável que seja *Roupala* spp (Proteaceae), (Schultz,1990);
- catinga-de-mulata: *Tanacetum vulgare* (Compositae) segundo Ana Zanin.

- cedro: *Cedrela* sp; *C. fissilis* (só esta vai até o extremo sul do Brasil), *C. odorata*, *C. glaziovii*, (Schultz, 1990:177) (Meliaceae);
- cereja: há várias espécies com este nome comum, entre elas verificamos, na bibliografia: *Dimorphandra exaltada*, não confundir com a Myrtaceae de mesmo nome comum (Schultz,150) (subf. Caesalpinioideae, Leguminosae);
Eugenia sp: *E. (Phyllocalyx) laevigata* e *E. involucrata* (Myrtaceae);
Prunus sp (Rosaceae);
ou ainda, mas bem improvável, *Malpighia* sp , a chamada cerejeira-das-antilhas ou cerejeira-do-pará. (Malpighiaceae);
- chá-do-índio: ??
- chapéu-de-couro: *Echinodorus* sp; *E. macrophylus* (Kunth) Hich (??); segundo Schultz (1990): *Echinodorus (Alisma) grandiflorus* e outra espécie parecida, a *Sagitaria montevidensis* (Alismataceae);
- chuchu: *Sechium edule* (Cucurbitaceae);
- cipó-de-escada (escada-de-macaco): provavelmente *Bauhinia* sp; *B. microstachya (B. langsdorffii)* (subf. Caesalpinioideae, Leguminosae);
- cipó-de-índio: ??
- cipó-guaimbé ou banana-de-mico: *Philodendron* sp; *P. selloum*, *P. bipinnatifidum*; "Os índios usavam-nas (as cascas e raízes) para as cordas de seus arcos..."(Schultz, 1990:355). (Araceae);
- cipó-milome (mil-homens): *Aristolochia* sp; *A. cymbifera* Martius e *A. brasiliensis* (Schultz, 119); (Aristolochiaceae);
- cipó-são-joão: *Pyrostegia* sp; *P. ignea* (Bignoniaceae);
- cipó-suma: *Anchietea* sp; *A. salutaris* (Schultz,1990) (Violaceae);
- cipó-tinta: pode ser que seja *Arrabidea chica*, cujo nome comum em Schultz (1990:288) é cipó-cruz. (Bignoniaceae); Segundo Ana Zanin, também é "talvez *Arrabidea sp*".
- colhão-de-veado: *Cyphomandra sp* (Solanaceae);
- dália: *Dhalia* sp (Compositae);
- dente-de-leão: *Taraxacum* sp (compositae);
- erva-de-anta: talvez seja a também chamada "casca-de-anta ou pau-de-anta, arbusto ou árvore que acompanha o pinheiro no planalto sul-brasileiro, sua casca é considerada excelente estimulante e estomacal pela medicina popular" (Schultz, 1990:105); *Drimys brasiliensis*. (Winteraceae);
- erva-de-bicho (cataia): *Polygonum acre (= punctatum)* e outras espécies (Polygonaceae);
- erva-de-bicho (**òrurãr-kokrè**): Compositae;
- erva-de-lagarto: há dúvidas sobre a espécie de que se trata por haver mais de uma com este mesmo nome comum e não haver amostra da citada: pode ser que seja *Maytenus* sp (Celastraceae);
ou *Eupatorium oblongifolium*, apontada como medicinal in Schultz (Compositae);
- erva-de-passarinho: gêneros comuns entre nós são *Struthanthus*, *Psittacanthus* e *Phoradendron* (Joly, 1991: 246); Schultz (1990:89) cita como exemplos também os gêneros *Phrygilanthus*, *Loranthus*, mas não cita *Struthanthus*. Todas sob a denominação popular de erva-de-passarinho. Possivelmente, a citada pelos Kaingang como fruta-de-tucano enquadra-se nas Lorantáceas. (Loranthaceae);
- erva-de-raposa: ??
- erva-de-santa-maria (erva-de-bicho)/ **kãpò-kagta**: *Chenopodium ambrosioides* L. (Chenopodiaceae);
- erva-de-tucano: ??
- erva-mate: *Ilex paraguariensis* Saint-Hilaire (Aquifoliaceae);
- erva-santana: ??
- espada-de-são-jorge: *Sanseviera* sp (Agavaceae);

- esporão-de-galo: *Strychnos* sp (Loganiaceae);
- eucalipto: *Eucalyptus globosus*, *E. saligna*, *E, rostrata*, *E. resinifera*, etc. (Myrtaceae);
- feijão-de-são-joão-maria: provavelmente é do gênero *Phaseolus*, subf. Faboideae. (Leguminosae);
- feijão-guarambê: provavelmente do gênero *Phaseolus* (Subf. Faboidea, Leguminosae);
- feijão-guarani: idem.
- feijão-preto: *Phaseolus vulgaris* (subf. Faboidea, Leguminosae);
- fel-da-terra: *Ionidium glutinosum* (pequena erva com caules pegajosos, encontrada no sul do Brasil, Uruguai e Argentina, Schultz, 1990:207); (Violaceae);
o "quebra-pedra" também foi denominado como "fel-da-terra".
- fruta-de-galinha ou espinho-de-porco: ??
- fruto-de-pomba (chalcal, vacum): *Allophylus* sp; *A. edulis*, *A. guaraniticus* (Schultz,1990:184). (Sapindaceae);
sob esta denominação comum também encontra-se a espécie *Erythroxylum pelletieranum* (Erythroxylaceae);
- fumeiro-brabo ou charuto: talvez seja *Fumaria officinalis* e *F. capreolata*, mas é uma suposição sem muita base de sustentação. O nome "Fumaria" vem de fumo, pela semelhança da planta com *Nicotiana*, o que estaria de acordo com o nome comum citado e a aparência da planta realmente. Além disso, a presença de látex, folhas alternas, em roseta quando jovens, as muitas sementes pequenas, tudo isso se encaixa nesta família. (Papaveraceae);
- fumo-brabo: *Solanum* sp; *S. auriculatum*, (Schultz,1990); segundo Ana Zanin, *Solanum sp* (Solanaceae);
- gengibre: *Zingiber* sp; *Z. officinale* (Zingiberaceae);
- gerivá (jerivá): *Arecastrum* sp; *A. (cocos) romanzoffianum* (subf. Cocosoideae, Palmae);
- gervão-miúdo: *Verbena officinalis* L. (Lainatti & Brito, ??); *Verbena laciniata* (gervão-cheiroso); segundo Ana Zanin, Verbena sp (Verbenaceae).
- gervão ou gerbão (graúdo): *Stachytarpheta* sp (Joly,1991); *Stachytarpheta cayennensis* (Schultz,1990: 280-1). (Verbenaceae); segundo Ana Zanin, é *Stachytarpheta sp*.
- grápia (não seria a mesma cabriúva-grápia ? apenas abreviada?): talvez seja a grapiapunha ou guarapiapunha, *Apuleia leiocarpa (= A. praecox)*, "especialmente importante na bacia Paraná-Uruguai" (Schultz, 1990:152) (subf. Caesalpinioideae, Leguminosae);
- Guabirobeira (do-mato): *Campomanesia xanthocarpa*; *C. rhombea* (guabirobeira-de-folhas-miúdas) (Myrtaceae);
- guajuvira: *Patagonula americana* (Boraginaceae);
- guamirim: *Myrceugenia sp* (Myrtaceae);
- guanxuma: *Sida* spp; *S. rhombifolia*, *S. carpinifolia*, *S. fulva*, *S. astata* (Malvaceae);
- guassatonga: talvez seja *Casearia* sp; *C. parvifolia (C. decandra)*; *C. sylvestris* Swartz, esta última Schultz (1990:206) cita como sendo o chá-de-bugre (Flacourtiaceae);
- guiné: *Petiveria alliacea* L. (Phytolaccaceae);
- hortelã: *Mentha* sp; *M. piperita*, *M. viridis* (Labiatae);
- imbu ou umbu: *Phytolacca dioica* L. (Phytolaccaceae); segundo Ana Zanin, *Phytolacca sp.*
- imbuia: *Ocotea porosa* (Lauraceae);
- indaiá: *Diplothemium* sp (Palmae);
- ipê-amarelo/ **pa** ou **pã**: *Tabebuia* sp; *T. umbellata* e *T. pulcherrima (Tecoma rigida)* (Bignoniaceae);
- jabuticabeira: *Myrciaria jaboticaba*, *M. cauliflora*, *M. trunciflora*. (Myrtaceae);
- jaguarandi: ??
- jaracatiá: *Carica quercifolia* (St. Hil.) Hier. (Caricaceae);Ana Zanin.

- joá-brabo: *Solanum* sp; *S. sisymbifolium* (??) (Solanaceae);
- juveva (jurubeba): *Solanum* sp; *S. paniculatum* e outras spp (Solanaceae); segundo Ana Zanin, *Solanum sp.*
- **kẽtakòg**: ??
- **kògtaprè**: pode ser que seja o cipó-mata-pau, *Clusia rosea*; segundo a descrição de Schultz (1990:127),"é um epífito cujas raízes vão até o solo, onde se fixam e ramificam. Pelo contínuo crescimento em espessura, chegam a estrangular a árvore, que serve de suporte", o que coincide com a descrição feita por Pedro Lourenço. (subf. Clusoideae, Gutiferae(Clusiaceae));
- **kupi**: ??
- laranjeira: *Citrus sinensis* (Rutaceae);
- laranjeira-do-mato: pode ser que seja *Sloanea guianensis* (Eaeocarpaceae);
ou *Actinostemon concolor* (Euphorbiaceae);
ou mais provavelmente *Scutia buxifolia* (Rhamnaceae);
- laranjinha-do-mato: *solanum sp* (Solanaceae);
- limão: *Citrus limon* (Rutaceae);
- língua-de-vaca: *Chaptalia* sp; *C. nutans* (??) (Compositae);
- losna: *Artemisia* sp (Compositae);
- louro: pertence ao gênero *Cordia* (*C. trichotoma* e *C. hypoleuca*); *Laurus nobilis* L. (Lauraceae) não deve ser confundido com as espécies anteriores, o nosso louro-silvestre (Schultz, 1990:279 e111). (Boraginaceae);
- malva: *Malva* sp (??) (Malvaceae);
- malva-da-horta: pode ser que seja *Malva silvestris* (Malvaceae);
- mamica-de-cadela: *Fagara rhoifolia* e *F. subserrata* (Rutaceae);
- mandioca-brava: *Manihot utilissima* (das raízes tuberosas prepara-se a farinha-de-mandioca; *Manihot dulcis* e *M. palmata* var. *aipi* (mandioca-mansa ou aipim); as variedades *flabelifolia* e *multifida (M. grahami)* - mandioca-braba - são silvestres no sul do Brasil (Schultz, 1990:169), é o **kum** dos Kaingang. (Euphorbiaceae);
- manjericão-da-horta ou alfavaca: *Ocimum basilicum* L. (alfavaca) e *Ocimum selloi* (anis) (Labiatae);
- manjerona: *Origanum majorana (= Majorana hortensis)* (Labiatae);
- marcela: *Achyrocline* sp (Compositae);
- maria-mole ou flor-de-natal: *Senecio brasiliensis* Less. (Compositae);
- melancia: *Citrullus lanatus* (Cucurbitaceae);
- mentruz: provavelmente é da família Chenopodiaceae. Há duas espécies diferentes que recebem este nome comum ou variações deste, uma é a *Chenopodium ambrosioides* L., citada acima como erva-de-santa-maria, e a outra não consegui ainda identificá-la, mas parece pertencer a mesma família.
- milho: *Zea mays* L.; var. *minima* (pipoca), var. *indurata* (milho-duro), var. *caccharata* (milho-doce); procurar estudo sobre variedades Kaingang. (Gramineae);
- moranga: *Cucurbita* sp (Cucurbitaceae);
- novalgina-de-casa: ??
- nove-folhas: Sapindaceae;
-noz-moscada (nóz-moscada-do-brasil, canela-fogo, canela-batalha, canela-cega, substitui a verdadeira noz-moscada ,Schultz (1990:111): *Cryptocarya moschata* (Lauraceae);
outra espécie com este nome comum é *Myristica fragans*, originária das ilhas Molucas, que é a usada como condimento, goza de propriedades digestivas e narcóticas (Schultz, 1990:105).
(Myristicaceae);
- "oropa": *Aloysia gratissima* (Verbenaceae);
- ovalha (uvalha): *Eugenia uvalha*; *E. pyriformis*; "na bacia do Paraná-Uruguai" (Schultz, 1990:218). (Myrtaceae);

- palma: *Gladiolus* sp, *Iris* sp, *Watsonia* sp, *Freesea* sp, *Ixia* sp, *Neomarica* sp *Tritonia (Montbretia)* sp são cultivadas em diversas formas e variedades em jardins, como plantas ornamentais muito apreciadas (Schultz, 1990:333). (Iridaceae);
- paina: estou supondo que possa ser da família Apocynaceae ou Asclepiadaceae. É mais provável que seja a segunda, pela aparente ausência de estípulas (rudimentares), uma característica que as distingue; segundo Ana Zanin, é Apocynaceae.
- paratudo: *Gonphrena* sp; *G. holosericea* (??) (Amaranthaceae);
encontramos também em Schultz (1990:109) o "pau-para-tudo, *Capsicodendron (= cinamodendron) dinisii*, árvore média, abundante nas matas afastadas da costa, no interior de Santa Catarina; e a casca-para-tudo, *Cinnamodendron corticosum*, erva-moura, do sertão, considerada excitante, estomacal e febrífuga. (Canellaceae (Winteracnaceae));
- pariparoba: *Piper* sp (Piperaceae);
- parreirinha: talvez seja *Cissampelos* sp; *C. pareira*, parreira-brava ou branca, abutua, cipó-de-cobra (Schultz, 1990:115). (Menispermaceae);
- pata-de-vaca: *Bauhinia* sp; *B. candicans* e *B. forficata* (subf. Caesalpinioideae, Leguminosae);
- pau-amargo: pode ser *Quassia amara* ou *Picrasma crenata* (Schultz,1990:175). Joly (1991:412) cita *Quassia (= Simarouba)*, mas não cita pau-amargo como nome comum. (Simaroubaceae);
- pé-de-pomba: talvez seja *Geranium* spp; *G. albicans*, *G. rapulum*, *G. robertianum*. (Geraniaceae);
- pega-pega: *Desmodium sp*; subf. Faboideae (= Papilionoideae), (Leguminosae);
- peroba: com este nome comum várias espécies são conhecidas. Schultz (1990:265) cita *Aspidosperma pyriocullum*, *A. nobile*, *A. tomentosum*, *A. polyneuron* (RJ e SC), *A. macrocarpum* (MG), *A. australe* (MT a RS). (Apocynaceae)
- pessegueiro: *Prunus persica* (subf. Prunoideae, Rosaceae);
- pessegueiro-brabo ou do mato: *Prunus subcoriaceae (= P. sphaerocarpa)*, *P. sellowii*; árvores comuns nas matas sul-brasileiras, cujos frutos e folhas são considerados tóxicos para o gado. Sua madeira é utilizada para tornearia artística. Nome comercial: *P. brasiliensis* (Schultz, 1990:143). (subf. Prunoideae, Rosaceae);
uma outra espécie é citada com este mesmo nome comum em Schultz (1990:219): *Eugenia myrcianthus (= myrcianthes edulis)* (myrtaceae);
- picão-branco: *Galinsonga* sp (Compositae);
- picão-preto: *Bidens pilosus* L. (Compositae);
- picão-sensilho: Compositae;
- pinheiro: *Araucaria angustifolia* (Araucariaceae, ordem Coniferae);
- pitangueira: *Eugenia uniflora (Stenocalyx michelii)* e outras espécies semelhantes, silvestres e cultivadas no Brasil (Schultz, 1990:218). (Myrtaceae);
- poejo: *Mentha* sp; *Mentha pulegium* L. (??) (Labiatae);
- pontalíbia: *Achillea Millefolium* L. (Compositae).
- porongo, cuia, cabaça: *Lagenaria ciceraria* (Cucurbitaceae);
- **pri-kan-màg**: talvez seja *Hymenophyllum* sp (Hymenophyllaceae);
- primavera: *Brunfelsia* sp; *B. grandiflora*, *B. hoopeana* e *B. australis* (Schultz, 1990:286) (Solanaceae); segundo Ana Zanin, também é *Brunfelsia sp.*
- quebranteira: *Lantana camara* L. (Verbenaceae);
- quebra-pedra ("fel-da-terra"): *Phyllantus* sp; *P. niruri*; *Euphorbia serpens* (pequena erva ruderal comum nas calçadas, Schultz, 1990:171). (Euphorbiaceae);
- quina: pode ser, talvez, Quiinaceae ou Rubiaceae, mas ambas as hipóteses são ainda suposições primárias;
- rabo-de-irara: talvez seja *Elaphoglossum* sp (Polypodiaceae);
- remédio-americano: ??
- rosário-de-lavoura: *Coix lacryma-jobi* L. (Gramineae);

- rosário-de-tigre: *Passiflora sp* (Passifloraceae);
- roseira: *Rosa* spp; *R. gallica*, *R. moschata*, *R. damascena*, *R. indica*, *R. centifolia*, com inúmeras variedades. (subf. rosoideae, Rosaceae);
- roseta: *Soliva sessilis* (Compositae);
- sabugueiro: *Sambucus* sp segundo Ana Zanin; *S. nigra* (??) (Caprifoliaceae);
- salsa-parrilha: em Joly (1991) e Lainatti & Brito (??), essa denominação é associada a uma trepadeira Liliaceae, *Smilax* spp e *Smilax officinalis* Kunth respectivamente. A salsa-parrilha que coletamos é trepadeira, mas não posso afirmar ainda que seja *Smilax* sp; talvez seja *Dioscorea* sp, família Dioscoreaceae (Joly, 1991:668 e 674). Segundo Ana Zanin, também é Dioscoriaceae ou, então, Aristolochiaceae.
- samambaia (para comer): Polypodiaceae.
- samambaia-açu: *Cyathea* sp e *Alsophila* sp (Cyatheaceae);
- samambaia-do-mato ou xaxim-pequeno: Polypodiaceae, provavelmente *Polypodium* sp ou *Dryopteris* ou *Davalia* (estas últimas menos prováveis).
- samambaia-mole ou amarela (**pòvèj**): *Pteridium* sp (Polypodiaceae);
- samambaia-roxa: deve ser uma Polypodiaceae também.
- sassafrás: pode ser *Ocotea sassafraz* Mez (??) ou talvez *sassafraz officinale* Nees, apesar de que Schultz (1990:111) observa que é uma árvore da América do Norte, além de serem a casca e principalmente o lenho da raiz de uso medicinal. (Lauraceae);
- sene: *Cassia* sp; *C. senna (C. acutifolia)* (subf. Caesalpinioideae, Leguminosae);
- sete-sangrias (baixa): *Cuphea ingrata* e *C. origanifolia* (Lythraceae); Ana Zanin classificou como *Cuphea sp.*
- sete-sangrias (alta): *Symplocos* sp; segundo Veiga (1994:76), é *Symplocos parviflora* (Symplocaceae);
- sordinha: *Microgramma sp* (Polypodiaceae);
- sussuaiá ou suçuaiá: *Elephantopus* sp; *E. scaber* (??) (Compositae);
- tajujá: *Cayaponia* sp; *C. ficifolia*, *C. tayuya* (Martius) Cogn (??) (Cucurbitaceae);
- tanchagem (tanchagem) ou língua-de-vaca: *Plantago* sp; *P. guilleminiana*, *P. myosurus* (tansagem-miúda), *P. maio*r (erva-européia, adventícia no Brasil); as sementes das três são empregadas na medicina popular, tendo efeitos purgativos (Schultz, 1990:293). (Plantaginaceae);
- taquara-lixa: *Merostachys* spp, freqüente nas matas sul-brasileiras (Schultz, 1990:347). (Gramineae);
- taquaruçu, taquara-brava: *Bambusa (Guadua) trinii*, planta nativa, floresce a cada 30 anos, aproximadamente (Schultz, 1990:347). (Gramineae);
- tarumã: *Vitex megapotamica* (Spreng.) (Verbenaceae);
- timbó: dúvida entre *Lonchocarpus peckolti* (timbó-de-boticário) e *Dahlstedtia pinnata* (guaraná-timbó), ambas servem para intoxicar e pegar peixes (Schultz,1990:156), propriedade apontada pelos Kaingang para a espécie coletada. (subf. Faboideae, Leguminosae);
- trigo: *Triticum aestivum* (Gramineae);
- unha-de-gato: *Doxantha (Bignonia) unguis-cati* (Bignoniaceae); segundo Ana Zanin, talvez *Doxantha sp.*
- urtiga/ pyrfè: *Urera* sp; *Urera baccifera* (urtiga-brava); *Urtica dioica* (pequena erva ruderal, muito comum, com pelos urticantes (Schultz,1990), não foi citada pelos Kaingang) (Urticaceae);
- urtiguinha: é um baracinho (**mrũr kãnsir**) (??)
- uva: *Vitis vinifera* L. (Vitaceae);
- uva-do-japão (ou passa-japonesa): *Hovenia* sp (Rhamnaceae);
- vacú: sapindaceae;
- varana (capim-de-anta, guarana, tovarana): *Cordyline* sp; *C. dracaenoides*. (Agavaceae);
- vassoura: *Baccharis* spp (Compositae);

- vassoura-amarela: *Sorghum* sp, também cultivada na A.I. Xapecó. (Gramineae);
- vassoura-vermelha: *Dodonaea viscosa*; "Dos troncos, várias tribos de índios fabricam lanças"(Schultz, 1990;184). (Sapindaceae)
- vassourinha (bassorinha): pode ser *Pluchea quitoc* De Candolle ou *Tagetes* sp (Compositae);
- violeta: *Viola* sp; *Viola odorata* L.(erva-européia), *V. gracillima* (violeta-do-brejo, pequena erva de flores azuis comum nos brejos centro e sul-brasileiros, Schultz, 1990:207). (Violaceae);
- xaxim: *Dicksonia* sp e/ou *Cibotium* sp (Dicksoniaceae);

****

RESUMO DAS FAMÍLIAS LISTADAS E TAXA SUPERIORES
(baseado em Schultz, 1990 e Joly, 1991)

Divisão: Pteridophyta
Classe Filices (= Pteropsida)
- Subclasse: Leptosporangiatae
  - Ordem: Filicales
    - Família Cyatheaceae
    - Família Hymenophyllaceae
    - Família Polypodiaceae
    - Família Dicksoniaceae

Divisão Gymnospermae
Classe Coniferopsida
- Ordem Coniferae
  - Família Araucariaceae

Divisão Angiospermae
Classe Dycotyledoneae (Dicotyledonopsida)
- Subclasse: Choripetalidae (Choripetalae, Archichlamydeae)
  - Ordem Fagales
    - Família Fagaceae
  - Ordem Urticales
    - Família Urticaceae
  - Ordem Proteales
    - Família Proteaceae
  - Ordem Santales
    - Família Santalaceae
    - Família Loranthaceae
  - Ordem Polygonales
    - Família Polygonaceae
  - Ordem Centrospermae
    - Família Phytolaccaceae
    - Família portulacaceae
    - Família Chenopodiaceae
    - Família Amaranthaceae
  - Ordem Magnoliales
    - Família Winteraceae
    - Família Annonaceae
    - Família Myristicaceae
    - Família Canellaceae
    - Família Lauraceae
  - Ordem Ranunculales
    - Família Menispermaceae
  - Ordem Piperales
    - Família Piperaceae
  - Ordem Aristolochiales
    - Família Aristolochiaceae
  - Ordem Gutiferales
    - Família Qiinaceae
    - Família Guttiferae (Clusiaceae)
      - subfamília Clusoideae
  - Ordem Papaverales

- Família Papaveraceae
- Família Cruciferae (Brassicaceae)

Ordem Rosales
- Família Rosaceae
  - subfamília Rosoideae
  - subfamília Prunoideae
  - subfamília Maloideae
- Família Leguminosae (Fabaceae)
  - subfamília Mimosoideae
  - subfamília Caesalpinioideae
  - subfamília Faboideae (Papilionoideae)
- Família Krameriaceae

Ordem Geraniales
- Família Geraniaceae
- Família Erythroxylaceae
- Família Euphorbiaceae

Ordem Rutales
- Família Rutaceae
- Família Simarubaceae
- Família Meliaceae
- Família Malpighiaceae

Ordem Sapindales
- Família Sapindaceae

Ordem Celastrales
- Família Aquifoliaceae
- Família Celastraceae

Ordem Rhamnales
- Família Rhamnaceae
- Família Vitaceae

Ordem Malvales
- Família Elaeocarpaceae
- Família Tiliaceae
- Família Malvaceae

Ordem Violales
- Família Flacourtiaceae
- Família Violaceae
- Família Caricaceae

Ordem Cucurbitales
- Família Cucurbitaceae

Ordem Myrtiflorae (Myrtales)
- Família Lythraceae
- Família Myrtaceae

Ordem umbelliflorae
- Família Umbelliferae (Apiaceae)

Subclasse: Sympetalae (Sympetalidae; Gammopetalae; Metachlamydeae)

Ordem Ebenales
- Família Symplocaceae

Ordem Gentianales
- Família Loganiaceae
- Família Apocynaceae (Plumariaceae)
- Família Asclepiadaceae
- Família Rubiaceae

Ordem Tubiflorae

Família Convolvulaceae
Família Hydrophyllaceae
Família Boraginaceae
Família Verbenaceae
Família Labiatae
Família Solanaceae
Família Bignoniaceae
Ordem Plantaginales
Família Plantaginaceae
Ordem Dipsacales
Família Caprifoliaceae
Ordem Campanulales
Família Compositae

Classe Monocotyledoneae (Monocotyledonopsida)
Ordem Helobiae (Alismatales)
Família Alismataceae
Ordem Liliiflorae
Família Liliaceae
Família Agavaceae
Família Dioscoriaceae
Família Iridaceae
Ordem Bromeliales
Família Bromeliaceae
Ordem Graminales
Família Gramineae (Poaceae)
Ordem Principes (Arecales)
Família Palmae (Arecaceae)
subfamília Cocosoidea
Ordem Spathiflorae (Arales)
Família Araceae
Ordem Scitamineae
Família Zingiberaceae
Família Cannaceae

LISTA DAS PLANTAS COLETADAS COM IDENTIFICAÇÃO CIENTÍFICA PARCIAL REALIZADA PELA PROFESSORA ANA MARIA ZANIN:
01- **kẽntakòg**: ??
02- nome não registrado: *Ptecochtenium echinatum* (Bignoniaceae)
03- catinga-de-mulata: *Tanacetum vulgare* (Compositae)
04- "pontalíbia": *Achillea millefolium* L. (Compositae)
05- "alecrim": *Achillea millefolium* L. (Compositae)
06- carrapichinho-do-mato: talvez *Pavonia sp* (Malvaceae)
07- samambaia-preta: Pteridófita !
08- erva-de-bicho: *Polygonum* sp (Polygonaceae)
09- cipó-?: *Pyrostegia venusta* (Ker. Gawl) Miers.(Bignoniaceae)
10- cipó-? (flores brancas): *Ptecocthenium echinatum* (Bignoniaceae)

11- cipó-?: talvez *Fridericia* (Bignoniaceae)
12- sete-sangrias (baixa): *Cuphea sp* (Lythraceae)
13- bardana: *Arctium lappa* L. (Compositae)
14- alevante: *Mentha sp* (Labiatae)
15- cipó-tinta: talvez *Arrabidea sp* (Bignoniaceae)
16- sem nome informado: *Marantha sp* (Maranthaceae)
17- sem nome informado: (Euphorbiaceae)
18- primavera ou flor-das-almas: *Brunfelsia sp* (Solanaceae)
19- guiné: *Petiveria alliacea* L. (Phytolaccaceae)
20- soita (açoita-cavalo): *Luehea divaricata* Mart. (Tiliaceae)
21- pata-de-vaca (com flor): *Bauhinia sp* (Leguminosae)
22- pata-de-vaca (com fruto): *Bauhinia sp* (Leguminosae)
23- pata-de-vaca (com fruto): *Bauhinia sp* (Leguminosae)
24- "avenquinha": *Apium sp* (Umbelliferae)
25- pega-pega: *Desmodium sp* (Leguminosae)
26- rabo-de-irara: Pteridófita !
27- pepino-de-rato: (Cucurbitaceae)
28- caixão-de-velho: (Compositae)
29- batata-krẽn: *Ipomoea sp* (Convolvulaceae)
30- quebranteira: *Lantana camara* L. (Verbenaceae)
31- jaracatiá: *Carica quercifolia* (St. Hil.) Hier. (Caricaceae)
32- gervão-graúdo: *Stachytarpheta sp* (Verbenaceae)
33- quina:??
34- carrapicho-de-carneiro: *Achanthospermum australe* (Loefl.) O. Ktze (Compositae)
35- amora-branca: *Rubus sp* (Rosaceae)
36- sene: (Leguminosae)
37- tajujá: (Cucurbitaceae)
38- imbuzeiro: *Phytolacca sp* (Phytolaccaceae)
39- flor-de-natal ou maria-mole: *Senecio brasiliensis* Less. (Compositae)
40- arnica-do-mato: *Solidago chilensis* (Compositae)
41- canforazinha: *Artemisia camphorata* (Compositae)
42- bassorinha: parece Compositae
43-capote: (Myrtaceae)
44- capote: (Myrtaceae)
45- laranjeira-do-mato: ??
46- aipinho-do-mato: (Umbelliferae)
47- tarumã: *Vitex megapotamica* (Spreng.) Mold. (Verbenaceae)
48- "oropa": *Aloysia gratissima* (Verbenaceae)
49- esporão-de-galo: ??
50- esporão-de-galo: ??
51- erva-de-santa-maria ou erva-de-bicho: *Chenopodium ambrosioides* L. (Chenopodiaceae)
52- erva-de-santa-maria: idem
53- erva-de-santa-maria: idem
54- erva-de-são-joão-maria: idem
55- salsa-parrilha: Dioschoriaceae ou Aristolochiaceae
56- paina: Apocynaceae
57- nove-folhas: Sapindaceae
58- alfavaca: *Ocimum sp* (Labiatae)
Aqui parece ter coleta de duas espécies: *Ocimum basilicum* L.
(alfavaca) e Ocimum selloi (anis). Para diferenciar, é necessário observar a cor da flor e o cheiro da planta antes da secagem. Obs.: como coletor, confirmo a coleta dessas duas espécies.

59- alfavaca: *Ocimum sp* (Labiatae)
60- alfavaquinha: *Ocimum sp* (Labiatae)
61- alfavaca: *Ocimum sp* (Labiatae)
63- jaracatiá: *Carica quercifolia* (St. Hil.) Hier. (Caricaceae)
64- imbu: *Phytolacca sp* (Phytolaccaceae)
65- samambainha-preta: Pteridófita !
66- fumo-brabo: *Solanum sp* (Solanaceae)
67- erva-de-tucano: ??
68- gervão-miúdo: *Verbena sp* (Verbenaceae)
69- erva-de-raposa: ??
70- sordinha: *Microgramma sp* (Polypodiaceae) Pteridófita
71- amora-branca: *Rubus sp* (Rosaceae)
72- bago-de-veado: *Cyphomandra sp* (Solanaceae)
73- canela-guaicá: ??
74- guiné: *Petiveria alliacea* L. (Phytolaccaceae)
75- fumo-brabo (charuto): ??
76- laranjinha-do-mato: *Solanum sp* (Solanaceae)
77- sabugueiro: *Sambucus sp* (Caprifoliaceae)
78- "oropa": *Aloysia gratissima* (Verbenaceae)
79- arnica-do-mato: *Solidago chilensis* (Compositae)
80- rosário-de-lavoura: *Coix lacryma-jobi* L. (Gramineae)
81- canela-preta: ??
82- timbó: ??
83- vacú: Sapindaceae
84- tajujá: Cucurbitaceae
85- juveva: *Solanum sp* (Solanaceae)
86- erva-de-bicho: Compositae
87- acataia: *Drymis brasiliensis* (Winteraceae)
88- erva-santana: ??
89- canela-branca: Lauraceae
90- sussuiaiá: Compositae
91- mamica-de-cadela: Rutaceae
92- cânfora: *Artemisia camphorata* (compositae)
93- unha-de-gato: Bignoniaceae
94- unha-de-gato: talvez *Doxantha sp* (Bignoniaceae)
95- erva-de-bicho (com flor): Compositae
96- ariticum: Annonaceae
97- samambainha ou xaxim-pequeno: Pteridófita !
98- **pri-kanẽ-màg**: Pteridófita !
99- guamirim
100- cipó-?? (com fruto tipo vagem): talvez *Arrabidea sp* (Bignoniaceae)

ANEXO V

REGRAS GRAMATICAIS KAINGANG ADOTADAS NO TRABALHO

A grafia das palavras do idioma Kaingang empregada neste trabalho seguem as regras gramaticais estabelecidas pelo Summer Institute of Linguistics e apresentadas por Úrsula WIESEMANN no "Dicionário Kaingáng - Português, Português - Kaingáng", publicado em 1970.

Transcrevemos aqui os dados sobre os dialetos da língua Kaingang e as regras básicas da ortografia, conforme Wiesemann (1970:259-263). A transcrição é quase literal, apenas omitimos detalhes informativos respectivos ao próprio Dicionário, atualizamos a acentuação gráfica e acrescentamos algumas informações respectivas a dissertação e a fim de atualizar a localização da AI Xapecó. Quanto aos dialetos, é necessário considerar a ocorrência de possíveis mudanças no período desde os estudos de Wiesemann até os dias atuais.

1. O idioma Kaingang e seus dialetos.

O idioma Kaingang acha-se dividido em 5 dialetos:

a) dialeto São Paulo: falado nos Postos Indígenas Vanuíre, no município de Tupã; Ikatú, município de Braúnas; Araribá, município de Avaí, todos localizados no Estado de São Paulo.

b) dialeto do Paraná: falado nos Postos Indígenas no norte do rio Iguaçu, que são: Apucarana, no município de Londrina; Barão Antonina, município de São Jerônimo da Serra; Queimadas e Salto Mauá, município de Ortigueira; Ivaí, município de Cândido de Abreu; Rio das Cobras, município de Laranjeiras do Sul; e Guarapuava, município de Guarapuava, todos localizados no Estado do Paraná.

c) dialeto Central: falado no sul do Paraná e Santa Catarina, nos Postos Indígenas Mangueirinha, município de Mangueirinha, no Estado do Paraná; Palmas, município de Palmas, no Estado do Paraná; e Xapecó, município de *Ipuaçu* e *Marema* (no original, consta "município de Xanxerê", o qual abrangia, na época, a AI Xapecó; Ipuaçu e Marema foram emancipados a poucos anos de Xanxerê e de Xaxim respectivamente; recentemente, Entre Rios, localidade de Marema localizada junto a divisa da AI, também se emancipou), Estado de Santa Catarina.

d) dialeto Sudoeste: falado no noroeste do Rio Grande do Sul em Nonoai, município de Nonoai; Guarita, município de Tenente Portela; Inhacorá, município de Santo Augusto; e por algumas famílias em Votouro, município de São Valentim, todos localizados no Estado do Rio Grande do Sul.

e) dialeto Sudeste: falado no nordeste do Rio Grande do Sul em Votouro, Ligeiro, no município de Tapejara; Carreteiro, município de Tapejara; e cacique Doble, município de Cacique Doble, todos localizados no Estado do Rio Grande do Sul.

Esses dialetos estão caracterizados por diferenças de pronúncia, emprego do vocabulário, preferências de construções gramaticais, e pelo uso, ou não, das formas alternantes de substantivos e descritivos.

Os dialetos Paraná e Sudeste são os mais distintos em pronúncia. Eles distinguem a pronúncia de ẽ e ã , enquanto que nos demais dialetos a pronúncia é uma

só. O dialeto São Paulo apresenta a diferença menor: em acréscimo à diferença citada, o nativo não distingue entre f e v , A mais notável diferença de pronúncia foi usada como base para a ortografia.

Apenas o dialeto Paraná faz uso extensivo de formas alternantes de certos substantivos e descritivos, os quais são preservados em certas formas compostas nos demais dialetos. Todos os dialetos utilizam formas alternativas para certos verbos.

Dentre as construções gramaticais preferidas, pelas quais os dialetos são diferenciados, a mais digna de nota é a construção negativa. Enquanto os dialetos Paraná e Central preferem as construções **tũ**, onde **tũ** funciona como indicador de modo, os dois dialetos do sul preferem as construções **pi**, onde **pi** funciona como indicador de sujeito. Esta última construção também é usada nos dialetos do norte, como negativa de grande intensidade (usando a forma **pè** em vez de **pi**).

As diferenças peculiares entre os dialetos parecem mínimas, mas a soma delas, por vezes, torna difícil a comunicação, mormente quando diferenças estilísticas complicam o quadro.

2. Ortografia.

A ortografia apresentada no Dicionário (e seguida nesta dissertação) inclui as seguintes letras que, aqui, vão acompanhadas do som aproximado em português:

a se pronuncia como a letra a na palavra ‘faço’
à o a final da palavra ‘faca’
ã mais aberto que o ã na palavra ‘maracanã’
e a letra e na palavra ‘preto’
è a letra e na palavra ‘café’
ẽ mais aberto que o e na palavra ‘mãe’
f a letra f na palavra ‘faca’
g junto de vogal nasalizada, se pronuncia como o fechamento nasal da palavra ‘um’.
Junto de vogal oral, aplica-se a mesma regra como para a letra m, ou seja, g se pronuncia como gn, ng (manga) ou gng. Quando seguida de uma consoante surda, equivale a c na palavra ‘faca’
h se pronuncia como rr no dialeto carioca
i i na palavra ‘apitar’
ĩ i na palavra ‘fim’
j y ou como a letra i na palavra ‘iodo’
k c na palavra ‘faca’ ou qu na palavra ‘que’
m junto de vogal nasalizada, se pronuncia como a letra m na palavra ‘mundo’. Quando seguida de vogal oral equivale a mb, ex. ma se pronuncia mba. Quando antecedida de vogal oral equivale bm, ex. tam se pronuncia tabm. Quando intervocálica equivale a bmb, ex. kome se pronuncia kobmbe. Quando seguida de uma consoante surda equivale a p, ex. kam ke se pronuncia kapke
n junto de vogal nasalizada, se pronuncia como a letra n na palavra ‘nada’. Junto de n se vogal oral, aplica-se a mesma regra para a letra m, ou seja, pronuncia como dn, nd (mundo) ou dnd. Quando seguida de uma consoante surda, equivale a t
nh junto de vogal nasalizada, se pronuncia como nh antecedido de um i. Junto de vogal oral, aplica-se a mesma regra para a letra m, ou seja, nh se pronuncia como nhdi, idnh ou idnhdi. Quando seguida de uma consoante surda que não seja f, equivale a it. Quando seguida de f equivale a itx, ou entre vogal nasalizada e f se pronuncia inhx

o se pronuncia como a letra o na palavra ‘avô’
ò a letra o na palavra ‘avó’
p a letra p na plavra ‘pele’
r a letra r na palavra ‘hora’
s a letra x na plavra ‘xadrez’
t a letra t na palavra ‘tudo’
u a letra u na palavra ‘uva’
ũ a letra u na palavra ‘um’
v a letra w, ou como a letra u na palavra ‘uacari’
y representa uma vogal alta, situada entre o i e u do português
ỹ se pronuncia como a letra ã na palavra ‘maracanã’
’ representa um fechamento rápido da glote

Os sinais de pontuação são semelhantes aos usados em português.