

Kairós e Chronos: sobre os tempos e a cosmologia Kaingang

Kairós and Chronos: about Kaingang times and cosmology

Rute Barbosa de Paula¹
Luci dos Santos Bernardi²
Maria de Souza³

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i45.753>

Resumo: No presente trabalho, apresentamos os resultados de uma investigação que teve o *Tempo* como tema de estudo e, como fios condutores, a escuta e o registro das histórias dos *Kofa ag* Kaingang da Terra Indígena Xaçecó, buscando conhecer a concepção de Tempo manifestada através de histórias. A pesquisa teve como metodologia a autoetnografia, por meio da qual uma indígena se tornou autora de estudo sobre seu próprio povo, através de pesquisa documental e pesquisa de campo com os *Kofa ag* da comunidade. Os dados foram analisados à luz da Análise Textual Discursiva. O estudo nos indicou uma tensão entre “viver” o tempo no modo de vida passado e no contemporâneo dos Kaingang, a partir da noção constituída histórica e culturalmente, em suas configurações e significados. Temos como premissa que o bem viver indígena se dá no equilíbrio do tempo *Chronos* e *Kairós*; que os *Kofa ag* vivenciam uma conflitante relação com a natureza, marcada pelo tempo *Chronos* e experienciada em um tempo *Kairós*; que nas rotinas atuais imbuídas pelo tempo relógio encontramos os traços evidentes do tempo *Kairós*, na leitura de mundo que cada um deles nos proporciona.

Palavras-chave: tempo; Kaingang; *Kofa ag*; *Chronos*; *Kairós*.

Abstract: In the present work we present the results of an investigation that had *Time* as its study theme and, as a guiding thread, listening and recording the stories of the *Kofa ag* Kaingang of the Xaçecó Indigenous Land, seeking to understand the concept of time manifested through stories. The research had as a methodology the autoethnography, an investigation in which an indigenous woman becomes the author of a study about her own people, through

¹ Universidade Comunitária da Região de Chapecó (UNOCHAPECÓ), Chapecó, Santa Catarina, Brasil.

² Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Frederico Westphalen, Rio Grande do Sul, Brasil.

³ Rede Municipal de Ensino de Chapecó, Chapecó, Santa Catarina, Brasil.

documentary research and field research with *Kofa ag* from the community. The data were analyzed in the light of the Discursive Textual Analysis. The study showed us a tension between “living” time in the past way of life and in the contemporary of the Kaingang, from the notion constituted historically and culturally, in their configurations and meanings. Our premise is that indigenous good living occurs in the balance of time *Chronos* and *Kairós*; that the *Kofa ag* experience a conflicting relationship with nature, marked by the *Chronos* time and experienced in a *Kairós* time; that in the current routines imbued with clock time we find the evident traces of *Kairós* time, in the reading of the world that each of them provides.

Keywords: time; Kaingang; *Kofa ag*; *Chronos*; *Kairós*.

1 INTRODUÇÃO

Na tribo o velho é o dono da história, o adulto é o dono da aldeia e a criança é o dono do mundo. (Orlando Villas-Boas, 1976).

O presente trabalho coloca em tela os conhecimentos de nossos⁴ *Kofa ag* (*velhos*), considerando a importância dos mesmos para nossa comunidade e para a socialização com outras culturas, de forma que possam ser mais valorizados, principalmente a partir dos saberes que trazem consigo. Relata uma pesquisa⁵ desenvolvida que teve o *Tempo* como tema de estudo e o propósito de ouvir e registrar as histórias sobre o tema dos *Kofa ag* da Terra Indígena (T.I.) Xapecó, Ipuçu, Santa Catarina, Brasil. Através dela, objetivamos conhecer a concepção de tempo dos indígenas, manifestada nas histórias orais, expressões fundamentais da cultura imaterial do grupo.

A ideia de tempo sempre esteve presente na cultura Kaingang: tempo de vida, tempo de gestação, as estações do ano, dos cultos, do plantio, da colheita. Por essas e outras manifestações, questionamo-nos acerca de como o Kaingang pensa e interpreta o tempo: que marcadores? Como “sente”, como explicita o tempo que passa? Enfim, muitas questões nos inquietam e mobilizaram essa pesquisa.

⁴ A escrita do texto “constitui-se voz” da primeira autora, que fala sobre si e sobre seu povo. Por isso, ao longo do texto, mesclam-se os usos de primeira pessoa do singular e do plural.

⁵ Monografia intitulada *O Tempo e a Cosmologia Kaingang* (PAULA, 2019), desenvolvida como Trabalho de Conclusão de Curso, na Licenciatura Intercultural Indígena – Matemática e Ciências da Natureza (Unochapecó).

É necessário considerar que o tempo passa e as histórias de nossos velhos vão ficando esquecidas, vão se perdendo a partir do contato com outras culturas, outros povos. As crenças, o idioma, a culinária, os costumes (como casamento, curas e remédios naturais) são socializados de geração a geração através da oralidade. Porém, no contexto contemporâneo, as pessoas que tinham/têm a sabedoria e a habilidade de contar os fatos estão sendo deixadas de lado em nossas comunidades e, em decorrência, a prática de contar histórias fica esquecida. Ainda, nossos velhos estão morrendo e com eles as narrativas. Com o desenvolvimento da pesquisa que ora apresentamos, realizamos o registro de histórias e oportunizamos que as mesmas sejam lembradas. Dessa forma, contribuindo com o reconhecimento, também, dos sujeitos que as detêm.

Temos muito a aprender com saberes e tempos indígenas, articulando esse acervo ao conhecimento sistematizado por instituições educacionais. A universidade, através dos processos de pesquisa que promove, torna-se um espaço para a mobilização de novos tempos, desenvolvendo ciências e compreensões de coletivos culturais, conduzindo a novas aprendizagens e a novos processos históricos, que correspondem ao processo da ação humana, agindo e interferindo nas relações de produção e do fazer-se sujeito em seu tempo.

O presente texto, considerando o cenário acima exposto, está organizado em quatro seções: na primeira, apresentamos ao leitor elementos sobre o Povo Kaingang e sua Cosmologia; na segunda, colocamos em tela o Tempo e a dualidade *Kairós e Chronos*; na sequência, discorreremos acerca do desenho metodológico da pesquisa desenvolvida e, por fim, apresentamos os achados e miramos sobre o tempo a partir das histórias relatadas pelos *Kofa ag*.

2 O POVO KAINGANG E A SUA COSMOLOGIA

Segundo os mais velhos (Kofa ag), na terra ainda não existia o ser humano. Certo dia, bem de manhãzinha quando o sol estava nascendo, a terra se abriu formando um buraco e nasceu um grupo, olharam e viram o arredondado do sol e deram o nome de kanhru. À tarde, quando o sol estava se pondo, a terra tornou a se abrir, formando outro buraco e nasceu outro grupo, que olharam e viram os raios de sol e deram o nome do grupo de kamé. Esses dois grupos se uniram e estão vivendo até hoje

*e por isso o povo Kaingang tem a cor da terra.
O Surgimento do Povo Kaingang. (NÖTZOLD, 2006).*

A singularidade do povo Kaingang, surgido do interior da terra, como descreve simbolicamente Nötzold (2006), está em pequenos gestos, como a atenção e o respeito com os mais velhos, com as crianças e com a natureza. Está nas histórias contadas por nossos *Kofa ag*, em nossos ritos, em nosso jeito de estar no mundo. Olhar para a nossa cultura, seja ela material ou imaterial, significa conhecer as singularidades daquilo que compartilhamos, o que nos diferencia de outros povos e da sociedade não indígena.

De acordo com Luciano (2006), toda organização social, cultural e econômica de um povo indígena está relacionada a uma concepção de mundo e de vida. Isto é, há uma determinada cosmologia organizada e expressa por meio de nossas singularidades.

Para pensarmos o nosso povo e sua cosmologia, nos reportamos a Veiga (2000) quando preconiza que a cosmologia Kaingang pode ser construída em torno da ideia de um universo marcado por ciclos cósmicos de conflagração e regeneração. A autora organiza a história do grupo em três tempos:

O primeiro tempo do mundo: tempo primordial, no qual a terra foi criada, época em que a diferença entre sol e lua – e, conseqüentemente, dia e noite – se estabeleceu.

O segundo tempo do mundo: tempo da primeira conflagração universal, quando ocorreu a destruição do mundo habitado e sua posterior regeneração a partir da reconstrução da vida sobre a terra pelos heróis míticos Kamé e Kaĩru, pais ancestrais que emprestam seus nomes às metades exogâmicas Kaingang e que repartem entre si os seres que habitam o cosmos: aves, peixes, mamíferos, vegetais. O segundo tempo do mundo Kaingang como sociedade exemplar.

O terceiro tempo do mundo: tempo constituído pelo mundo Kaingang atual. Este mundo está desestabilizado por vários eventos – centre eles, o contato com os não-índios, que desafia as instituições Kaingang e ameaça a própria sobrevivência física desse povo. As desestabilizações do mundo, para muitos povos (inclusive cristãos) são considerados “sinais de transformações cósmicas”. Essas transformações indicam a eminência de catástrofes, ou de um tempo nova conflagração universal, nos termos de Sullivan (1988). Nesse tempo, tanto a reiteração dos rituais Kaingang, quanto a procura de outras formas de segurança, constituem-se em tentativas de reestabilizar o cosmos e permitir a continuidade da vida. (VEIGA, 2000, p. 15).

É **no segundo tempo que se dá o surgimento do povo Kaingang**, cuja sociedade foi organizada em metades que são homônimas de seus pais fundadores, *Kamé e Kairu*⁶. As metades também representam os heróis míticos, conforme relata Nimuendaju (1978 *apud* VEIGA, 1994).

A tradição dos Kaingang, como visto na epígrafe desta seção, na voz de Nötzold (2006), conta que os primeiros desta nação saíram do chão. Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome *Kañerú e Kamé*. Cada um já trouxe um número de pessoas de ambos os sexos. Dizem que *Kañerú* e sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos e ligeiros, tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. *Kamé* e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Se aos *Kañerú* cabia iniciar o combate, eram os *Kamé* que davam conta da guerra, sustentando a luta.

A mesma lenda atribui aos Kaingang a origem da vida na terra: foram eles “que fizeram todas as plantas e animais e que povoaram a terra com os seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de *Kaneru* ou ao *Kamé*” (NIMUENDAJU, 1993, p. 59).

A **contemporaneidade constitui o terceiro tempo do mundo** na história do povo Kaingang (VEIGA, 2000). Há conflitos de interpretação da realidade entre os indígenas e a sociedade envolvente. O povo Kaingang dá mais importância à terra, aos princípios básicos de nossos costumes, dos valores culturais que regem a vida social de nossa etnia. Essa transmissão de saberes não depende somente dos líderes políticos “caciques”, mas sim dos mais velhos.

É inegável que as crenças estão cada vez mais entrando para o esquecimento do Kaingang. Porém, acreditamos que podemos mudar esse rumo e possibilitar que suas tradições não se tornem apenas mais uma história esquecida. Elas ainda podem ser contadas pelos *Kofa ag*, repassadas para os jovens e as crianças, para que eles, mais tarde, as repassem para as futuras gerações, pois é importante que nossas *Gír* (crianças) conheçam o modo de vida que tinha nosso povo, que é um pouco diferente do que vivenciamos hoje. E isso se dá através das histórias:

⁶ Nos escritos sobre os Kaingang, encontramos variações como: *Kairu, Kanhuru, Kaĩru, Kanieru, Kadnyerú, Kañerú*. Utilizamos a nomenclatura *Kairu*, seguindo a nomenclatura corrente na comunidade da T.I. Xapecó.

Sabemos que a maior riqueza da cultura indígena Kaingang está na tradição oral, pois é oralmente que se ditam as leis, crenças, costume, curas e remédios naturais, que vão passando de geração a geração através da oralidade, ou seja, os avós, as mães para os filhos. Mas, hoje percebemos que transmitir oralmente não basta, precisamos registrar o que nos é ensinado, podemos ser escritores de nossa própria história, experiência que torna o convívio social, um modo de cada um de nós buscar nossa autonomia. (GUISSO; BERNARDI, 2016, p. 2).

No tempo presente, nossos costumes desafiam-se a constante mudanças, pois estamos inseridos em uma sociedade de culturas diversificadas. A tradição e a modernidade estão lado a lado no cotidiano de nossa comunidade. Não foi mais possível aos Kaingang viverem sem contato com os não indígenas⁷. Desse modo, as trocas de culturas são intensas e o envolvimento nas/com as cidades é inevitável. Ainda assim mantemos traços culturais que nos diferenciam da sociedade não indígena, como por exemplo, nossa relação com a natureza.

Contudo, de acordo com Nötzold (2006, p. 3), “os Kaingang mantêm traços culturais muito fortes, que os diferencia da sociedade envolvente, principalmente referente à concepção de mundo, relação com a natureza, tratamento dispensado às crianças e nas atividades de seu cotidiano”.

Essa é uma importante questão que procuramos trabalhar nas escolas com participação dos *Kofa ag*. As falas de nossos *Kofa ag* nos mostram sempre a importância e o valor nossa cultura e a luta de nosso povo.

3 SOBRE O TEMPO: A DUALIDADE KAIRÓS E CHRONOS

*O que é, por conseguinte, o tempo?
Se ninguém me perguntar eu o sei,
se eu quiser explicá-lo a quem me fizer essa pergunta
já não saberei dizê-lo.* (Santo Agostinho, 1997).

⁷ O povo Kaingang da região do oeste catarinense, onde localiza-se a T.I. Xaçupé, é marcado por uma relação tensa e conflituosa com a sociedade não indígena, principalmente na década de 1970. O conflito é regido por interesses capitalistas de exploração econômica, com questões explícitas até final de 1999 e questões implícitas que se estendem até a atualidade. Podemos afirmar que ainda há bastante preconceito da sociedade majoritária de entorno, como descreve D’Angelis, sendo que “em 90% das comunidades ‘brancas’ que circundam as áreas indígenas no Sul do Brasil, os qualificativos que aplicam aos índios (ali chamados de ‘bugres’) são: preguiçosos, malcheirosos, traçoeiros, mentirosos, ladrões e cachaceiros (D’ANGELIS, 2003, em nota, p. 35).

O que é o tempo?

Podemos até sentir o tempo, mas certamente, terá dificuldades para compreendê-lo em toda sua complexidade. Compreendê-lo o tempo de fato é uma tarefa difícil, o que torna ainda mais relevante e desafiador tentar apreender as concepções que envolvem a noção de tempo tanto na comunidade indígena quanto em outras sociedades e culturas.

Nosso envelhecimento comprova o óbvio: que o tempo passa! Ficam as lembranças de momentos vividos. Como descrevem Severino Filho e Januário (2011, p. 48):

É certo que o tempo passou, pois em nossas memórias há lembranças, cenas, imagens – às vezes ordenadas, às vezes confundidas entre a realidade vivida e a idealizada pela percepção de criança – as quais sabemos ao menos localizá-las dentro de um tempo contínuo. Pertencem ao passado *distante, lento e extenso* essas memórias que agora trazemos para o presente *instantâneo, fugaz e efêmero*. Contudo, o presente não é mais que o momento em que o futuro, não menos distante, extenso e lento, transforma-se no passado.

Pensar sobre o tema nos leva a várias inquietações. Percebe-se que a vida dos Kaingang sempre foi marcada por ritos de iniciação e de passagem demarcados pelo tempo: nascer, crescer, casar, envelhecer e morrer. Dessa forma, é possível compreender que tal noção pode ser entendida também como “tempos cíclicos”, assim como abordam Ferreira e Arco-Verde (2001, p. 7), quando versam sobre a existência de “tempos individuais e coletivos, como também os ‘tempos cíclicos’, por exemplo, da infância, do trabalho, da velhice, do lazer”.

Por outro lado, esse mesmo “tempo cíclico”, nas palavras de Battestin e Camargo (2016), é visto pelos não índios. Eles recebem como legado a noção de tempo dos europeus e são orientados pelo ritmo cronológico, como desassociado do contexto temporal de conhecimentos vividos. Nas manifestações Kaingang, esse tempo vem acompanhado de normas e restrições de hábitos cotidianos, como por exemplo a alimentação, uso das ervas medicinais e os rituais do povo, vivências de modos e costumes que se consolidam e/ou se transformam ao longo do tempo. O que define o tempo de cada povo são seus costumes e formas de viver.

Cada comunidade possui costumes diversificados com relação ao seu cotidiano. Em minha comunidade, a Terra Indígena Xapecó, nos dias de hoje,

seguimos o tempo cronológico, ou seja, vivemos como os não indígenas. Toda a nossa organização é exclusivamente baseada em relógios e em calendários, da agricultura aos compromissos comunitários. Devido ao contato com o não índio, modificou-se muito a forma e o ritmo de viver.

Battestin e Camargo (2016) nos ajudam a compreender esse fenômeno quando abordam as interferências culturais europeias nas sociedades da América Latina. As autoras inferem que as modificações sociais e culturais dos modos de vida indígenas são vítimas da imposição cultural europeia.

Observa-se que a imposição de uma cultura condiciona ao desmantelamento científico de outra, sendo que na história da América Latina essa foi a máxima para o desaparecimento e a redução de várias comunidades indígenas, os quais perderam elementos que afirmavam a tradição, a organização social e as marcas do seu tempo cíclico em detrimento da célere e desumana civilização branca, sendo engolidos pelo tempo de exploração e capital, sem prerrogativa para compreender e o respeitar as singularidades das coletividades nativas. (BATTESTIN; CAMARGO, 2016, p. 83).

O tempo nos faz pensar nas etapas da vida, do nascer ao morrer. Nesse intervalo, tem-se o período para viver e aproveitar, como as atividades do cotidiano que se transformam em experiência. Os Kaingang de antigamente ocupavam-se de retirar da natureza apenas o que necessitavam para sobreviver e seus conhecimentos eram repassados por seus parentes em rodas de conversas e lendas. Isso significa que a sua relação com o tempo no cotidiano era completamente distinta da de hoje, em que somos todos aprisionados pelo relógio.

Os tempos indígenas, segundo Severino Filho e Januário (2011, p. 53), “são constituídos pelo próprio índio, não podendo haver tempo que não seja um tempo histórico, um tempo vivido”. De outra forma, Tommasino (1995, p. 238) expõe que:

Quando os Kaingang se referem ao passado, e ao modo como viviam, denominam tal tempo de *vãsy* (há muito tempo) ou *gufã* (antigo, ancestral), em oposição ao tempo atual, *uri*. Essa dualidade temporal situa o *vãsy* no tempo em que seus avós ainda existiam e viviam da caça-pesca-coleta-agricultura e eram povos da floresta. No outro extremo, situam-se o *uri*, tempo atual dos Kaingang. Unindo os dois extremos desse processo, há um longo período de adaptação, de rupturas, de reconstrução, de luta, período que, na cronologia ocidental, já dura 150 anos.

Ou seja, o tempo anda lado a lado com os fatores históricos que propiciam mudanças no modo como se vive. É esse tempo vivido que permite a nós, indígenas, perceber o quanto se modificou na nossa forma de viver em sociedade e o quanto nossa cultura se transforma com isso.

Sendo assim, para Severino Filho e Januário (2011, p. 53), o tempo, apesar de descontínuo, não é fragmentado. A vida se torna contínua na individualidade, nas etapas que vivenciamos “desde o nascimento, os rituais de passagem, as aprendizagens, o amadurecimento, o envelhecimento e a morte”. Por outro lado, para os autores ora citados, esses processos não se concebem em uma perspectiva individual, mas sim, na coletividade. E é no coletivo que assumimos um movimento circular de evolução, pois o passado e o futuro se confundem, já que no presente temos aqueles que vivenciaram o passado e exercem influências em nossos cotidianos e, nas palavras dos autores, principalmente no plano espiritual, com efetiva influência no plano físico.

Por isso, somos guiados pelo tempo que não se separa da sociedade ou da natureza. Com nossos velhos, aprendemos a lidar com as noções que o tempo nos impõe de maneira que possamos continuar valorizando as manifestações culturais de nossos ancestrais, pois a concepção de tempo se faz relevante para todos os povos. Assim como descrevem Severino Filho e Januário (2011, p. 54):

As sociedades indígenas construíram seus conhecimentos sobre o tempo observaram os padrões de fenômenos, aprenderam sobre as diversas inter-relações entre o tempo, sem separá-lo da sociedade ou da natureza, sem desconsiderar as informações percebidas pelas suas crenças e as experiências dos ancestrais, sempre dentro de uma lógica que explique e simbolize a existência da vida.

O modo como essa sociedade capitalista vê o tempo se dá de maneira que as pessoas vão sendo coisificadas e são controladas a todo instante. Nesse sentido, consideramos que a concepção de tempo dos indígenas se contrapõe ao que preconiza a sociedade capitalista para a qual todo o tempo deve ser consumido, negociado, utilizado e controlado.

Entendemos, então, que, no cenário em que vive o povo Kaingang de nossa região, inserido na sociedade de entorno e em diálogo constante com a mesma, o grupo vivencia continuamente um sentimento de dualidade em relação ao

tempo. Cada membro da comunidade experiencia o tempo de forma diferente. Vivenciamos a dualidade *Kairós e Chronos*.

Na definição do tempo entende-se o Chronos a temporalidade cronológica construída pela sociedade, que limita, fragmenta e marca nos tornando atrelados ao tempo do relógio, dos prazos e calendários, na grande forma sistematizada que se relaciona com a frase clichê “tempo é dinheiro”, nos tornando reféns da produção produzida por nós mesmos. Em contrapartida, o tempo Kairós estabelece a existência do momento vivido, conhecido como oportuno, é o tempo que traz o sentimento e a sensibilidade da ação e das experiências constituindo-se na maneira com as utilizam no “aqui e agora”. É o deixar fazer e levar-se pelos sentidos e ação.

Enquanto o Chronos é objetivo o Kairós é subjetivo, enquanto um limita o outro liberta. O tempo é uma linha paralela que une esses dois extremos. na busca do ser humano por um equilíbrio, ambos se movimentam nas diversidades da vida e procuram um equilíbrio entre homem e natureza, mas que muitas vezes não se encontra e que se perde na fluidez cronológica. (CHASSOT; CAMARGO, 2015, p. 64).

Não é fácil esses dois tempos caminharem juntos em nossas rotinas e se equilibrarem. O cronograma, o calendário, os nossos horários determinados precisam ser cumpridos para termos a oportunidade de vivenciarmos um tempo livre. Dessa forma, vivemos subordinados ao tempo *Chronos* para, de alguma forma, podermos desfrutar, como nossos antepassados, um tempo *Kairós*.

Assim, podemos pensar que o questionamento de Ferreira e Arco-Verde (2011, p. 14) tem âncoras na realidade: “[...] se é possível aceitar que o homem dominou o tempo e o tempo o dominou, devemos afirmar que Chrónos se transformou em ciência e aprisionou Kairós no seu processo civilizatório?”.

Fico a imaginar como meu povo conseguia viver sem o tempo contado, ou seja, sem contar as horas no relógio. Eles se baseavam no sol, quando o sol estava bem forte e bem no “meio” era meio-dia, e quando começava se pôr sabiam que a noite estava chegando. Viviam em um tempo *Kairós*, esse era um aspecto qualitativo do tempo. Ao contrário do que vivemos nos dias de hoje. Segundo Ferreira e Arco-Verde (2001, p. 4):

Hoje, parece inacreditável que em alguma época da história humana alguém pudesse ir trabalhar, marcar um encontro, planejar sua vida sem a consciência do tempo, sem a ajuda de um relógio ou de um calendário. Como imaginar

que um homem, como nós, só que situado na era primitiva ou nas seguintes, sem os saberes que temos hoje, fosse capaz de ligar os acontecimentos de seu cotidiano, como a caça, a noite, a morte, utilizando noções de tempo ou de causalidade mecânica? Os mitos eram suas representações. Até para uma ordenação do mito, há de se imaginar quanto esforço intelectual foi necessário para as sínteses realizadas. Foi dominando a natureza que os mitos foram sendo substituídos.

O povo Kaingang também fazia suas medições de tempo através das trocas de luas: cheia, minguante, crescente e nova. Se organizam conforme necessidade da comunidade. Por exemplo, seus plantios, colheitas, caça, pesca, entre outras atividades como as rezas, os rituais, todas essas tarefas eram feitas a partir da necessidade da comunidade, era o tempo *Kairós*. Nos dias de hoje, vivenciamos muito mais o tempo *Chronos*. Todas as tarefas em nossa comunidade são realizadas a partir desse tempo, fazendo uso de relógios, calendários, e até mesmo o plantio e colheita também são organizados como o fazem os não índios.

[...] tempo ou tempos são tanto Chronos quanto Kairós. Chronos, além da fragmentação e da mensuração, traz também a sequêncie a continuidade, por outro lado, Kairós é a intensidade. Se o primeiro é o fluir, o segundo é o bordar, a mudança na triangulação entre trama e urdidura. Se alegoricamente Chronos é o semear, o jogar a laço e as relações com a agricultura, Kairós é o laçar, caçar, o vigiar o momento oportuno, o pastorear e as relações do cuidado com os animais. São os laços, os elos, as amarras que dão intensidade e encadeiam os significados no fluir (PAULA, 2010 *apud* CHASSOT; CAMARGO, 2015, p. 64).

Precisamos nos questionar: por que vivemos o tempo de um e não de outro? Ainda estamos sujeitados a uma cultura dominante? Mesmo estando cientes de que cada cultura estabelece seus modos de vida e que não há aquele que seja mais ou menos correto, as sociedades vivem submetidas a uma cultura dominante que favorece uns e desfavorece outros. Por essas e outras reflexões é que se faz necessário não apenas aceitar que o outro vive de maneira diferente, mas compreendê-lo no mundo, entendendo-se apenas como diferente e não como inferior.

Do mesmo modo, ocorre com a forma com que cada povo lida com as noções de tempo, pois compreendê-las vai além de aceitá-las, já que não basta dizer que se aceita e não permitir que esse tempo seja vivido. Faz-se necessário viver o tempo que rege o capital e a economia no mundo, o *Chronos*.

Uma das formas que nos propicia compreender melhor o tempo é expressa nas palavras de Battestin e Camargo (2016, p. 76), “o tempo é uma linha paralela que une esses dois extremos na busca por um equilíbrio que se movimenta na vasta diversidade da vida”. Sobre nosso povo, podemos dizer que ainda compreendemos os dois tempos, mas vivemos muito mais o tempo *Chronos*.

4 AS ESCOLHAS E OS CAMINHOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

No entrelaçamento da cultura indígena e da ciência, no campo da pesquisa, julgamos importante informar sobre os caminhos metodológicos percorridos e as escolhas operadas no estudo que deu origem a este trabalho.

A pesquisa desenvolvida caracterizou-se como de cunho qualitativo e a ideia inicial indicava uma pesquisa do tipo Etnográfica. Em sua origem, a palavra Etnografia vem do grego *graf(o)*, que significa escrever sobre, escrever sobre um tipo particular – *um etn(o)* ou uma sociedade em particular. Uma denominação oriunda dos Antropólogos, objetivando descrever a cultura de um determinado grupo étnico, nesse caso, a comunidade Kaingang da TI Xaçecó.

Porém, concordando com Guisso e Bernardi (2017), entendemos que, na visão que se consolidou ao longo da história do Brasil em relação aos povos indígenas, sempre ocupamos o lugar do “etnografado”: sobre quem se investiga, sobre quem se descreve, sobre quem se estuda o modo de vida, enfim, o objeto de muitas pesquisas da academia, reafirmando a relação colonizador e colonizado. Assim, se queremos ser de fato protagonistas de nossa história, precisamos assumir a função de registrar nossas histórias, o nosso modo de vida, nossos costumes, tradições e crenças, que são repassadas de geração para geração. Dessa forma, dando continuidade à nossa cultura e organização social, e essa ideia desenha a metodologia proposta no presente trabalho, a partir do conceito de *autoetnografia*.

De acordo com Bittencourt e Silva (2002 *apud* GUISSO; BERNARDI, 2017, p. 11), a palavra autoetnografia é utilizada por Mary Louise Pratt em seu livro *Imperial Eyes* (1992). A autora afirma que esse uso é feito para designar as representações que os colonizados constroem sobre si mesmos num diálogo com as representações projetadas pelos colonizadores em seus textos etnográficos. Dessa forma, segundo as autoras, é possível designar a versão que nós indígenas

desenvolvemos sobre as histórias de contato e, estramos ainda, apresentando uma escrita na nossa perspectiva.

Ainda, Guisso e Bernardi (2017) compreendem, a partir dos estudos desenvolvidos sobre a autoetnografia como caminho metodológico, que, na discussão de autores como Klinger (2007) e também a partir Mary Louise Pratt, é possível entender a autoetnografia como um conceito que abrange o momento em que os ‘etnografados’ se assumem como protagonistas de suas histórias e seus estudos. São as narrativas feitas por membros de grupos minoritários que, até então, tinham suas histórias contadas pelos antropólogos, nos escritos etnográficos.

Assim, compreendemos nossa pesquisa como autoetnográfica. É uma investigação na qual uma indígena⁸ torna-se autora de estudo sobre seu próprio povo, os Kaingang. O trabalho foi desenvolvido em três etapas:

- a) Pesquisa documental em registros de histórias feitos com os *Kofa ag* da comunidade, que se encontram publicados na mídia escrita e digital, ou no acervo da Escola Básica Cacique Vanhkre;
- b) Pesquisa de campo com dois *Kofa ag* da comunidade, para que os mesmos nos transmitam seus ensinamentos, principalmente sobre como faziam a organização do tempo;
- c) Análise de dados a partir da Análise Textual Discursiva.

4.1 Os *Kofa ag* da Terra Indígena Xaçecó com quem dialogamos

Sabe-se da importância das memórias de nossos *Kofa ag* da T. I. Xaçecó, dos ensinamentos que vêm sendo transmitidos de geração para geração. Trabalhar com a oralidade, no resgate dessas memórias, proporciona grandes ensinamentos transmitidos pelos anciões da comunidade.

A Terra Indígena Xaçecó – Aldeia sede, conta com um total de 90 *Kofa ag*, número estimado a partir de dados do posto de saúde. Desse total, escolhi como sujeitos da pesquisa dois *Kofa ag*, senhor Cesário Pacífico e senhor Pedro Kresó Alves de Assis. A escolha se deu considerando que são anciões com os quais tenho mais proximidade e que estão sempre envolvidos em atividades que são realizadas

⁸ É importante considerar o protagonismo da autora indígena nas etapas **a** e **b**, desenvolvendo a autoetnografia na escuta de seus irmãos.

na escola, repassando seus conhecimentos as nossas crianças e jovens. Cada um deles está caracterizado, como segue.

a) O Kofa ag Cesário Pacífico

Senhor Cesário Pacífico, marca kamé, nasceu no dia 29 de janeiro de 1953, na T.I. Xapecó, filho de Bonifácio Pacífico e Etervina Alípio. Em 1972, casou-se com Dona Maria Oralina Pinheiro, com a qual vive até hoje. É pai de oito filhos, tendo oito netos e oito bisnetos. Estudou até a quarta série e seu primeiro professor foi o senhor Arvilino Alípio Fongre. Por volta de 1972, começou a trabalhar na antiga serraria que era localizada na comunidade de Olaria e, quando a mesma faliu, passou a ser funcionário da FUNAI. Se aposentou no ano 2016, por tempo de serviço.

b) O Kofa ag Pedro Kresó

Pedro Kresó Alves de Assis, nome em Kaingang Kresó, nasceu no dia 29 de junho de 1965, na sede da T.I. Xapecó, Ipuaçu. É filho de Seu José Genhmyre Alves de Assis e de Dona Deonilinda Ginso de Assis, ambos da etnia Kaingang.

Começou a estudar no ano de 1975, na escola sede da T.I. Xapecó. Concluiu o Ensino Fundamental na Escola Básica Samburá, numa comunidade vizinha na T.I. No ano de 1983, iniciou o curso de habilitação profissional plena de técnico em agropecuária do ensino de 2º grau, concluído em 1985. De 1986 a 1990, trabalhou como técnico em agropecuária pela FUNAI, na T.I. Xapecó.

Em 1991, começou a trabalhar no movimento indígena, na luta pela questão do território no Sul e pelo respeito e reconhecimento de seu povo. Foi um dos primeiros professores de Ensino Fundamental na Escola Básica Vitorino Kondá, na T.I. Xapecó. No ano de 1993, iniciou o supletivo, no nível de 2º grau, na habilitação de professores indígenas bilíngues Kaingang-português. O curso foi realizado no centro de Bom Progresso, no estado do Rio Grande do Sul. De 2002 a 2015, trabalhou na nova escola EIEB Cacique Vanhkre, na T.I. Xapecó. No ano de 2016, seguia trabalhando com a educação escolar indígena, especificamente com a língua Kaingang na Escola Cacique Karenh, na T.I. Toldo Imbu. No ano de 2018, lecionou na EIEB Cacique Vanhkre.

4.2 O processo de escuta: os fios de conversa com o *Kofa ag*

Os dados foram coletados através de entrevistas nas casas dos anciões. Nas conversas, tentei buscar o máximo de informações/histórias de como os indígenas se organizam no tempo. As entrevistas foram gravadas e transcritas, mantendo fidelidade à forma de falar de cada um. Não foram feitos registros com fotos, apenas conversas gravadas.

No primeiro momento fui até a casa de seu Cesário⁹ e conversei com ele sobre a pesquisa que eu estava desenvolvendo. Conversamos muito, ele sempre tomando seu chimarrão, então fiz a entrevista. Ele logo disse que não gostava de fotos, então, deixei o celular e o gravador sobre um banco e fui fazendo a conversa com ele sobre meu tema.

Para sistematizar a entrevista com Pedro Kresó Alves de Assis¹⁰, fiz uma primeira conversa com ele na Escola Indígena de Educação Básica Caci que Vanhkre. Apresentei detalhes de minha pesquisa e pedi se ele poderia me dar uma entrevista sobre o tema que estava trabalhando. Ele aceitou e, no dia seguinte, fiz a entrevista com ele. Nossa conversa durou aproximadamente uma hora e meia. O professor disse que sempre esteve pronto para ajudar a todos que o procuram para fazer entrevistas e trabalhos acadêmicos. Falar sobre o nosso povo, ele diz, é um imenso prazer, afinal quer repassar seus conhecimentos para que nunca se percam nossas raízes. Também durante a entrevista, ele pediu para que nós, mais jovens, nunca percamos o interesse em aprender cada vez mais sobre nossa cultura, nossos costumes, a língua Kaingang, principalmente, que está aos poucos se perdendo.

4.3 As lentes para examinarmos as histórias

As falas expressas pelos *Kofa ag* foram transcritas com especial cuidado para manter a expressão de cada um deles. Os principais elementos sobre o tempo expressos nas narrativas, bem como os significados atribuídos a eles estão identificados e relacionados. Analisamos as diferenças entre como concebem/

⁹ Entrevista concedida por Cesário Pacífico, em fev. 2019. Entrevistador: Rute Barbosa de Paula. Terra Indígena Xapecó, Ipuacu, SC, 2019.

¹⁰ Entrevista concedida por Pedro Kresó Alves de Assis, em fev. 2019. Entrevistador: Rute Barbosa de Paula. Terra Indígena Xapecó, Ipuacu, SC, 2019.

organizam o tempo nossos antepassados e como nos organizamos na atualidade. Sabemos que ouvir as histórias contadas pelos nossos velhos é um sinal de respeito para com os mesmos. Mais do que isso, ouvi-los é de suma importância para conhecermos cada vez mais os saberes de nosso povo.

Para analisar as materialidades coletadas, baseamo-nos na metodologia da Análise Textual Discursiva de Moraes (2003). Para o autor, essa metodologia permite construir novas percepções para um texto já formado.

[...] a análise textual parte de um conjunto de pressupostos em relação à leitura dos textos que examinamos. Os materiais analisados constituem um conjunto de significantes. O pesquisador atribui a eles significados sobre seus conhecimentos e teorias. A emergência e comunicação desses novos sentidos e significados é o objetivo da análise. (MORAES, 2003, p. 193).

Nesse sentido, as entrevistas realizadas com os *Kofa* foram transcritas de acordo com a fala dos mesmos. Para Moraes (2003), a análise dos textos ou do *corpus* na ATD passa por quatro etapas principais:

No **primeiro momento** acontece a desmontagem dos textos, em que ocorre a leitura atenta dos mesmos e atribuição de significados.

O **segundo processo** proposto pelo autor é o estabelecimento de relações, por meio das quais começa-se a construir as unidades de sentido. Nesse momento, associamos semelhanças e significados entre as falas, o texto foi separado e desenvolvido, possibilitando novas formas de compreendê-lo. Dessa maneira, atribuímos cinco unidades de sentido para o nosso texto, dentre elas, os costumes; as fases da lua; o respeito aos ciclos da fauna e da flora; o tempo e a religiosidade; e crenças e costumes.

Após esta etapa, Moraes (2003) propõe o **terceiro momento**, que é a captação do novo emergente, e trata do estabelecimento de relações que oportunizam o processo de categorização. No desenvolvimento deste, ocorre a relação entre as unidades de sentido que emergem de uma reflexão sobre as mesmas e que, de alguma forma, representam o diálogo entre as unidades de sentido. São construídas, assim, duas categorias principais: (i) o tempo e a natureza; (ii) a religiosidade, o corpo e as relações com o tempo.

O **quarto** e último processo desenvolvido por Moraes (2003) chama-se processo auto-organizado. É nele que se expressam as compreensões atingidas. A

partir desses diferentes estágios, apresentamos, na sequência, as compreensões que foi possível atingir com este estudo.

5 UM OLHAR SOBRE O TEMPO: O QUE NOS DIZEM OS *KOFA AG*

Nesta seção, apresentamos elementos de análise da concepção de tempo dos indígenas Kaingang, manifestada pelos mais velhos da T.I. Xapecó, os *Kofa ag*, através de histórias. Trazemos as reflexões que foram possíveis a partir da análise das entrevistas, nos guiando pelo referencial teórico que este trabalho utilizou para refletir acerca das manifestações dos *Kofa ag* e as relações com o tempo.

Organizamos o texto em dois tópicos principais. Num primeiro momento, apresentamos as relações entre o tempo e a natureza, visto que, ao falar sobre o tempo, os entrevistados se reportaram várias vezes à natureza. Nesse sentido, dividimos este segundo momento em duas etapas, uma que corresponde às fases da lua e outra ao modo como eles se referem à natureza, com respeito aos ciclos da mesma. Na segunda etapa, abordamos as relações entre tempo e religiosidade. Apresentamos aspectos voltados à religião e aqueles voltados aos costumes tradicionais, que de alguma forma também se articulam.

5.1 O tempo e a natureza: relação de cuidado e respeito

Percebe-se que nossos *Kofa ag*, ao falarem sobre o tempo, remetem esse tema ao respeito com a natureza. Nesse aspecto, concordamos com Severino Filho e Jenuário (2011, p, 38), quando afirmam que:

O ancião indígena é o elemento social mediador do seu povo com o tempo e a natureza, na garantia do relacionamento recíproco e harmonioso, em que nem o sujeito nem a natureza se desvinculam um do outro. Em que, nos diversos momentos da vida e da morte, o tempo e a comunidade se determinam e mutuamente influenciam seus ritmos, constituindo o tempo cultural.

Precisamos conscientizar nossas crianças e jovens sobre nosso dever com a natureza, buscando regatar a relação de amor pela natureza que existia antigamente, e assim cuidar das plantas e dos animais. Nos tempos passados, os indígenas se orientavam até pelo canto de um pássaro: quando ele começava a cantar, sabiam que estava iniciando o verão. Hoje, é o calendário que dita essas

mudanças. Muitos animais estão se extinguindo, fazendo com que não seja possível prever o tempo a partir dos fenômenos naturais, pois estes mudaram nos mais variados sentidos.

Como exemplos da organização do tempo pelas fases da lua, tem-se que, para sair pescar tinha a fase certa da lua, se fosse em uma lua que não era propícia, não dava peixe. Como é possível visualizar na fala de seu Kresó:

Por exemplo muitas coisas ele também era, digamos assim é a experiência que os velhos nossos tinham também vale muito pela lua neh, como a lua desde a caça, dai eles sabiam tudo certinho qual a lua que era bom pra pescas ou pra caça também porque se fosse num tempo errado digamos assim você vai te um tempo que, certa data do ano que num da pra pesca digamos assim neh, [...]. (Kresó, 53 anos).

Também para plantar, eles se baseavam nas fases da lua. Existia um tempo certo para esse plantio. Acreditavam que, se não fosse feito no tempo certo, não daria nada do que havia plantado.

A lua era muito importante também no, nos plantios a gente sabe que cada semente tem um tempo certo pra fazer o plantio neh, o que da dentro da terra por exemplo tem uma lua, pra não já digo assim pras raízes não, é não sofrer umas crises umas quedas neh e os outros plantios também neh, milho, feijão, tem toda uma época certa pro plantio baseado tudo em lua, digamos assim. [...] Então nossos antepassados eles plantavam muito pela lua, mudança de lua segundo eles são quatro estações digamos assim, que eles falam de lua cheia, lua minguante, lua crescente, lua nova assim neh, tudo tem uma mudança nesse sentido, essas estações era muito respeitada e muito prático, pra que nossos antepassados fizessem seus plantios, e assim várias coisas até mesmo pra coleta de ervas medicinais tem todo um, [...]. (Kresó, 53 anos).

Outra forma usada para marcar o tempo eram as trocas de estações, também observadas para realização dos plantios.

Os marcadores naturais de tempo, como o sol e a lua, diferentes do tempo linear de calendários e relógios, mostram a indissociabilidade entre o social e o biológico, entre o homem e a natureza, considerando as necessidades coletivas que o povo Kaingang instituiu. Nossos velhos contam que tinham um grande respeito também pelos animais e as árvores, um respeito aos ciclos da fauna e da flora.

Quanto aos animais, havia todo um cuidado para não fossem maltratados ou mortos. Até os peixes recebiam atenção, sendo a pesca feita conforme a lua,

no tempo certo de pescá-los, em um sinal de respeito e amor pelos animais. Com reafirma seu Kresó¹¹:

[...] tão vai vê que tem ali os animaizinhos pra nascer também, tão tinha todo esse respeito pra não... não mata, tipo os peixinhos, então tinha todo tempo certo pra fazer essa pescaria, a caça". É, a gente sabe sobre o tempo que muitas coisas eram feitas pelos nossos, eram utilizados pelo nosso povo, pelos nossos antepassados, que a gente sabe que tudo tem um tempo certo, desde a pescaria neh, desde a... caça, a própria caça, então essas coisas [...]. (Kresó, 53 anos).

Evidencia-se, a partir das falas do *Kofa ag*, a importância do respeito à natureza, considerando o *tempo certo* para realizar as atividades que envolvem a fauna e a flora. De forma alguma poderíamos violar esse tempo, afinal, o que precisamos vem da natureza, como alimentação e remédios. O respeito pela natureza é uma forma de agradecimento por nos fornecer elementos fundamentais para vivermos.

Os *Kofa ag* relatam que os frutos também tinham os tempos para coletar e só levavam o necessário para suas casas. Não se armazenava, não se comercializava. Hoje em dia, um dos exemplos de desrespeito é a coleta do pinhão. Na maioria das vezes, não se observa estar no momento certo para coletar e é colhido verde, derrubando-se as pinhas. Para os velhos é um sinal desrespeito com a natureza.

As comidas, também não tinha como armazená, tipo as folhas neh, por exemplo, o urtigão, a madioqueira que são comidas do passado, a varaneira. Elas vão florescendo... então nessas épocas já fica ruim pra utilizar como alimentação, então tem esse tempo. As frutas também têm todo tempo certo pra dá, elas são outras variedades diferentes neh, a pitangueira, a jabuticaba, enfim são épocas que era aproveitada essas épocas então ela tem o tempo certo pra coletar neh, pra madura, as guavirova eu sei bem que são nas épocas de novembro. (Kresó, 53 anos).

Antigamente, os povos indígenas não consumiam muitos alimentos existentes hoje, como arroz, por exemplo. Em contrapartida, também não existiam doenças atualmente causadas por má alimentação, como diabetes, hipertensão e outras patologia

¹¹ As autoras do artigo optaram por não fazer intervenções, ao transcreverem a fala dos entrevistados, de modo a respeitar a variedade linguística que os caracteriza.

A urutagua é um pássaro que tinha grande valor e respeito para o povo. Ainda existe, porém, já não tem mais o mesmo significado que antigamente. Nos dias de hoje nos orientamos pelo relógio e calendário, outros instrumentos para nos orientar no tempo e não mais pelo canto dele.

A partir dos relatos percebe-se que os pássaros tinham o tempo certo para avisar o povo, para orientá-los nas mudanças de tempo. Quando o sabiá cantava, era para avisar que as guabirobas já estavam maduras e já podiam ser coletadas.

Também o tempo era muito importante para os pássaros, por exemplo, os sabiás neh, tinha muita fruta nesse sentido. (Kresó, 53 anos).

Tudo tem o tempo de roça, bamo dize, fim de dezembro nós roçava pra planta o feijão de janeiro, o feijão do tarde, que nós chamava; o milho também, se nós plantasse nós dizia que era do tarde, quando é perto de abril, antes da jada já tem milho verde, maio cai jada, aquele tempo caia jada no tempo certo. Mas agora cai jada em tempo errado, agora é perigoso, se ir prantá em agosto é perigoso cai jada e matá as pranta, é capaz de perdê. (Cezário, 66 anos).

Pudemos observar que, durante as entrevistas, os *Kofa ag* citam várias vezes as vantagens do tempo passado, pois não precisavam seguir relógios, organizavam-se conforme as necessidades da comunidade em que viviam. Por exemplo, sabiam que, para fazer suas roçadas, precisavam fazer antes de dar geada para que o mato morresse mais rapidamente. O plantio só poderia ser feito depois das geadas. A prática já não é mais possível, devido às mudanças climáticas.

A natureza era ponto de partida para as marcações de tempo de nosso povo, sendo que fazíamos à nossa forma, já que as condições do ambiente natural mudam em cada localidade e permitem que cada povo desenvolva seus modos de vida. Assim como apontam Battestin e Camargo (2016, p. 81):

[...] existem diferentes formas de compreensão sobre as noções e o uso do tempo, ou seja, de acordo com as diferentes coletividades e saberes, será possível observar as diferenças cíclicas do tempo, uma vez que a natureza interfere nestas mudanças, por exemplo, em certas regiões o sol permanece mais tempo do que a lua, em outras, a colheita dos frutos da terra ocorre em tempos alternados.

É nesse sentido que propomos a reflexão sobre as questões que envolvem a natureza e a importância de cuidarmos dela. Assim como aprendemos com os

não índios, eles também têm muito a aprender conosco. Além disso, de certo modo, tempo e natureza estão aliados em todas as culturas.

Por fim, observamos que toda essa relação do tempo com a natureza, estabelecida pelos *Kofa ag*, está ancorada em um tempo *Kairós*. São os laços que dão significado, como inferem Chassot e Camargo (2015, p. 65), a um tempo “[...] que segue no seu compasso, muda e altera, sem prefixo, não assenta. Ele vive, desfruta e agracia a liberdade que é permitida com a passagem temporal”. Para os autores:

[...] a baliza do tempo chronos é a fragmentação, do dia em horas e suas medições, as semanas em dias, os meses em semanas, os anos em meses que seguem para décadas, séculos e milênios, sendo elencada pelo passado, o presente e o futuro e outros; podendo nossa vida, ser mensurada, nesse percurso, muito mais pelo que produzimos do que vivenciamos. (CHASSOT; CAMARGO, 2015, p. 66).

Nesse cenário, observamos ainda que os *Kofa ag* vivenciam uma conflitante relação com a natureza marcada pelo tempo *Chronos* e experienciada em um tempo *Kairós*. Assim, nas rotinas atuais imbuídas pelo tempo relógio, encontramos os traços evidentes do tempo *Kairós*, na leitura de mundo que cada um deles nos proporciona.

No passar do tempo, historicamente, o ser humano transformou sua relação com a natureza, nas diferentes sociedades. Isso se dá também com as comunidades indígenas, por isso precisamos rememorar e valorizar mais o que nossos velhos têm para nos ensinar e procurarmos estabelecer novas relações com o tempo.

5.2 A religiosidade, o corpo e as relações com o tempo

Apresentamos, neste item, a relação do tempo com a religiosidade, de maneira que também se relaciona com os costumes cultuados pelo nosso povo. Nas comunidades antigas, as crenças eram pautadas no ciclo do nascer, crescer, envelhecer e morrer.

Para manter a saúde, fundamental para o ciclo, existia a figura do “remediador”, de grande importância para nossa comunidade. Antigamente, um cuidava do outro, vivia-se na coletividade. Nesse cuidado, um dos ritos fundamentais era o uso de remédios naturais, na forma de chás, de cataplasmas, de extratos ou de tinturas.

Bamo dize que hoje, os remédios, algum vem buscá neh, não tinha remédio na casa, não tinha enfermaria, não tinha nada no tempo dos antigo. Era os remedieiro que faziam um pro outro, um fazia remédio pro outro, foia do mato, por exemplo, as vez chegava algum doente de manhã já [...]. (Cezário, 66 anos).

A coleta das ervas do mato era feita pelos *Kofa ag*, especialmente os “remedieiros”. Algumas ervas só podiam ser coletadas nos dias santos, tudo tinha um tempo certo e ele era sempre respeitado. Não existiam enfermarias, quando alguém da comunidade ficava doente, usavam os remédios naturais. Sempre iam à procura dos mais velhos da comunidade para que ele fizesse o chá e cuidasse da pessoa que estava doente.

E tem uma época que se colhe os tal remédio, tipo assim, eu não lembro agora qual é. Tem uma época de um santo que eles colhiam tem uns remédios que se colhe naquelas datas, naqueles dias de santos, até o remédio ele vai tê uma época certa para produção dele, toda planta é assim: tem umas que cria semente, tão já não vai podê mais sê utilizado, então, tem que colher os remédios num (não) nessa época que ela vai madurando neh, [...]. (Kresó, 53 anos).

Para retirar um remédio do mato, fazia-se uma oração para pedir permissão. eram as demonstrações de respeito e cuidado com a natureza, feitas para não lhes faltar o que precisavam para sobreviver. Hoje, já se busca mais a medicina do não índio. Embora essa seja muito eficaz, precisamos considerar que os remédios naturais também eram e são eficazes. O uso de plantas medicinais é mundialmente conhecido, com grande contribuição dos saberes indígenas.

Além dos “remedieiros”, existiam também os curandores ou *Kujá*, também conhecidos por *Pajés*. Eles faziam os trabalhos espirituais, acreditavam nos chamados guias, que os orientava para fazer os remédios. Era uma crença espiritual que muito se respeitava.

*Eu tava lembrando também da própria gestação, essa questão tem todo um acompanhamento também, além do tempo pelo antigos curandores ou até mesmo *Kujá*. Essas pessoas, tanto homem quanto mulher, são conhecidos como *Pajés*, é uma pessoa que faz trabalhos, digamos assim, espirituais. Eles explicam pra gente, são os guias. Então na verdade, na vida *Kaingang* haja parte por uma crença que eles acreditavam muito neh e como era otros tempo de formação, digamos assim, existia esse *Kujá*. Tinha também as mulheres parteiras pra acompanha essa mulher que tivesse na fase da*

gestação, quando os adolescentes neh, tem essa mudança neh, digamos de criança para adolescente. Nos Kaingang, que eu saiba, essas mudanças sempre aconteceram normal com a mãe, a família neh. Sei lá. [...]. (Kresó, 53 anos).

As mulheres gestantes tinham o acompanhamento do *Kujá*. Certamente que nos dias de hoje o mais certo é que as mulheres grávidas procurem sempre um médico para auxiliá-la no que lhe compete, mas naquele tempo os bebês nasciam em casa e era tomado todo cuidado tanto com a mãe, quanto o bebê.

Quando uma muié táva grávida com três meis, antes ela ta apurando, bamo dize neh, daí tem remédio do mato, vai lá buscá aquela foia, cozinha, só não pode tomá e ela perde a criança, daí cozinha o remédio e puxava ela, duas veis no meis era puxado ela com o remédio. Tem o remédio na hora que ela tá ganhando. Tem o remédio que nós ia buscá no mato, pra ela tomá, daí dava um copinho de remédio com uns 15 ou 20 minuto, ela já ganhava a criança. Agora tem que ir no hospital, cortam a muié pra ganha a criança, mas antigamente não tinha essas coisa de hoje, naquele tempo... a minha mãe me ganhou na casa. Não é tudo mundo que pode e sabe fazê esse remédio, é só umas pessoas que sabiam, e tem uns que sabem ainda hoje... mas nós não ensinamo. (Cezário, 66 anos).

Podemos observar na fala no *Kofá ag* que os tempos *Chronos* e *Kairós* se misturam. Como nos coloca Ferreira e Arco Verde (2001, p. 7), ao afirmar que “A ideia de tempo guarda em si faces contraditórias, tanto de um “tempo intemporal” – abstrato, heterogêneo e infinito – quanto de um “tempo temporal” – concreto, homogêneo, contínuo e regular. O tempo pode ser definido também como único e singular ou múltiplo e plural.

É importante destacar que a noção de tempo também é expressa ao se referirem a uma pessoa ficava doente. Quando isso ocorria, dizem os *Kofá ag*, havia alguém para ajudá-la, ou seja, com tempo para fazer isso.

No ciclo de vida Kaingang, o casamento também tem um papel fundamental. Eram feitos conforme os jovens se conheciam. Nem sempre o casamento era comemorado com festa. Os pretendentes eram levados até a liderança para receber conselhos de que um precisava cuidar o outro, e a partir de então, passavam a viver juntos. Também se respeitavam as marcas *Kamé* e *Kairú*. Isso, porém, com o passar dos tempos, também foi se perdendo. Já nos dias de hoje, se fazem grandes casamentos, e já não se respeitam as marcas em nossa comunidade.

O casamento não tinha hora certa, quando queriam casá, o rapais proseava com a moça e de repente levava ela. Depois, daí levava lá na liderança, eles davam um conselho pra um cuidá do outro, e que não podiam se dexá. E daí ficavam morando junto um tinha que cuida do outro. Era assim, agora não é mais como era. Hoje fazem festa nas igrejas, não carecia corre com-prá ropa, carniá porco, era mais bão no tempo antigo, não gastava nada. (Cezário, 66 anos).

O casamento não tinha o tempo certo, desde que o rapaz assumisse suas responsabilidades de cuidar da moça, eles se casavam.

Em relação aos costumes, é preciso lembrar da prática de buscar a alimentação em sua maioria direto da natureza. Para isso, lembra o senhor Cesário, eles iam em busca dos alimentos na mata.

Nóis ia buscá assim de manhã, bamo dize, nóis fazemo a mistura na casa neh, aí nóis tinha a farinha de miô, bamo dize neh, aí nóis já assamô o bolo, dai ia buscá a foia pra mim comê junto com aquele bolo. Quarquê hora pra nois busca! Esse negócio de produto pra nóis come era quarquê hora, quando dava fome. Bom, daí nós assava o bolo cedo e já ia pro mato buscá, bamo dizê, o que mais nóis comia era que era mais fácil, como urtiga. Essa nóis ia cortá as pontera dela, trazia e já cozinhava, fazia sopa, o bolo já era a mistura dele. Comida de índio neh, dai nóis não tinhas as veiz feijão, não tinha arroz naquele tempo, mais a gente comia canjica, socava que nem hoje, pra nóis comê que nem amanhã cedo, dai nóis comia aquela canjica com feijão, que nem agora nóis comemo arroz e feijão, mas no meu tempo nós comia canjica com feijão. não tomava café, nóis num conhecia açúcar, era só comida de sal de manhã neh, feijão, canjica, bolo, pra dai nóis i trabalha neh, faze alguma coisa, as vezes tinha q ir limpá o milho com enxada. De meio dia nós comia também canjica, feijão, nóis não tinha essas comidas que tem hoje. (Cezário, 66 anos).

A alimentação era totalmente diferente da dos dias de hoje. O bolo na cinza era feito em suas casas e os demais alimentos eram retirados da natureza: de manhã saiam em busca dos alimentos para sua sobrevivência.

A noção de tempo expressa pelo nosso *Kofás* nos remete a pensar que para eles é preciso também considerar o que se perde e o que se ganha com tempo. Para o povo indígena, é com o passar do tempo que se ganha sabedoria e experiência... mas também se tem muitas perdas, já que nossos costumes vão se desvalorizando com o tempo, nossa cultura se transformando e se afastando de nossa tradição.

É possível refletir que o modo como falam do tempo de antigamente é expresso na riqueza do *Kairós* e o modo como expressam o tempo de hoje é relacionada ao *Chronos* e suas interferências advindas da sociedade em que vivemos. Aos poucos, vamos adentrando na cultura do colonizador porque esta é a que está associada ao capital que rege o mundo. Pode-se dizer que nós, indígenas, vivemos essa dualidade, o que não é uma tarefa das mais fáceis. Somos cobrados o tempo todo com o cumprimento de algumas rotinas com horários determinados para tudo, as nossas aulas, reuniões, etc. Embora isso seja tão exaustivo, é necessário até para que possamos compreender o quanto precisamos vivermos o tempo *Kairós*.

Como nos colocam Chassot e Camargo (2015, p. 73), “Por conseguinte, em meio às urgências que nos tornam muitas vezes ‘reféns’ do tempo *Chronos*, também encontramos evidências do tempo *Kairós*” .

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo proporcionou a compreensão de que o tempo se faz presente em todas as culturas. Compreender as diferenças entre o conceito de tempo *Chronos* e *Kairós* nos permitiu entender que nosso povo vivia muito mais em uma perspectiva *Kairós* no passado. Porém, o tempo *Chronos* foi se inserindo em nosso meio, colocando aquele referencial que guiava nossa cultura de lado.

Outra compreensão que fica acerca da noção de tempo, a partir do contato com os *Kofa ag*, é de que a natureza era o ponto de partida para as marcações de tempo, e que hoje isso não é mais possível pelo fato de que as interferências colonizadoras nos causaram perdas. Elas ocorreram tanto em nosso mundo cultural, pois estamos nos adaptando a cultura do não índio, quanto natural, pois os fenômenos da natureza já não acontecem mais da mesma forma.

Para os entrevistados, nos tempos de antigamente, todos buscavam trabalhar em harmonia na comunidade. Faziam as tarefas de caçar, pescar, roçadas, coleta de folhas e de remédios sempre juntos com parentes mais próximos ou vizinhos. Já nos dias de hoje, cada um vive para si, ou seja, trabalham para o sustento de suas famílias, mas não existe mais aquela coletividade que existia nos tempos de antigamente.

A grande preocupação de nossos *Kofa ag* é que, daqui a algum tempo, todos os costumes se percam. Por isso, eles gostam de participar de atividades feitas na escola, mas ainda sonham com um lugar para sentar e contar as histórias vividas por eles para as crianças da comunidade. Isso nos levou à reflexão de que talvez a escola não ofereça um lugar e um tempo adequados para que esses ensinamentos aconteçam de maneira mais efetiva, já que é está regulamentada pelo tempo *Chronos*, o que vai na contramão do tempo *Kairós*, cultivado principalmente pelos mais velhos com maior ênfase. Ainda, os lugares já não são mais como antigamente, quando o contato com a natureza era intenso. Contrariamente, na maioria das vezes, hoje precisam acontecer entre paredes de concreto.

Por fim, acreditamos que o tempo *Kairós* qualifica a nossa vida, que significa o momento certo, momento oportuno, que pode estar presente dentro de um tempo físico determinado por *Chronos*. Essa é uma grande lição para pensarmos no tempo, para pensarmos em nossas vidas, indígenas e não indígenas. Se, por um lado, o povo indígena está aprendendo a viver as necessidades de um tempo marcado por *Chronos*, a sociedade não indígena perceberá que, em determinado momento, a realidade pode ser acalentada por um tempo *Kairós*.

REFERÊNCIAS

BATTESTIN, Cláudia; CAMARGO, Camila G. Experiências interculturais: a marca do tempo Chronos vivenciada no Tempo Kairós. In: TAPIA, Pedro C.; CASTILHOS, Mariana C. *Los claroscuro del debate: pueblos indígenas, colonialismo y subalternidad en América del Sur*. Siglos XX y XXI. Santiago, Chile: Ariadna Ediciones, 2016. p. 75-96.

CHASSOT, Ático I.; CAMARGO, Camila G. A interculturalidade e as intempéries de chronos e kairós: sobre tempos indígenas e não indígenas na universidade. *Revista Pedagógica*, Chapecó, v. 17, n. 34, p. 59-74, jan./abr. 2015.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Propostas para a formação de professores indígenas no Brasil. *Em Aberto*, Brasília, v. 20, n. 76, p. 34-43, fev. 2003.

FERREIRA, Valéria M. R.; ARCO-VERDE, Yvelise F. S. Chrónos & Kairós: o tempo nos tempos da escola. *Educar*, Curitiba, n. 17, p. 63-78. 2001.

GUISSO, Cíntia; BERNARDI, Luci dos S. *Narrativas kaingang: autoetnografia como caminho*. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE PESQUISA EM EDUCAÇÃO (II SENPE), 2., São Paulo, 2016. *Anais [...]*. São Paulo: Pedro João, 2016.

GUISSO, Cíntia; BERNARDI, Luci dos S. O significado da sociocosmologia nas histórias dos Kofa ag: o mundo e a vida Kaingang. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 143-66, 2017. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-6524.72932>

KLINGER, Diana. *Escritas entre si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O Índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/LACED/Museu Nacional, 2006.

MORAES, Roque. Uma tempestade de luz: a compreensão possibilitada pela análise textual discursiva. *Ciência & Educação*, Bauru, v. 9, n. 2, p. 191-211, 2003.

NÖTZOLD, Ana Lucia V. (Org.). *Ouvir memórias contar histórias: mitos e lendas kaingáng*. Santa Maria: Palotti, 2006.

NIMUENDAJU, Curt. *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará*. Marco Antonio Gonçalves (Org.). Campinas: UNICAMP, 1993.

PAULA, Rute Barbosa. *O Tempo e a Cosmologia Kaingang*. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Intercultural Indígena em Matemática e Ciências Naturais) – Universidade Comunitária da Região de Chapecó, Chapecó, SC, 2019.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus Editora, 1997.

SEVERINO FILHO, João; JANUÁRIO, Elias. Os marcadores de tempos indígenas e a etnomatemática: a pluralidade epistemológica da ciência. *Zetetiké*, Campinas, v. 19, n. 1, 2011.

TOMMASINO, Kimiye. *A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em movimento*. 1995. 340p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 1995.

VEIGA, Juracilda. *Organização social e cosmovisão kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1994.

VEIGA, Juracilda. *Cosmologia e práticas rituais kaingang*. 2000. 367 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2000.

VILLAS-BOAS, Orlando; VILLAS-BOAS, Cláudio. *Xingu: os índios, seus mitos*. 4. ed. São Paulo: Zahar, 1976.

Sobre as autoras:

Rute Barbosa de Paula: Indígena Kaingang Graduada em Licenciatura Intercultural Indígena em Matemática e Ciências da Natureza (Unochapecó). Professora da Escola Básica Cacique Vanhkre na Terra Indígena Xapecó, Ipuáçu, SC, Brasil. **E-mail:** rute.barbosa@unochapeco.edu.br, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-2327-5096>

Luci dos Santos Bernardi: Doutora em Educação Científica e Tecnológica, e mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Graduada em Matemática pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Professora pesquisadora do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI/FW). **E-mail:** lucisantosbernardi@gmail.com, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0001-6744-9142>

Maria de Souza: Mestre em Educação na Universidade Comunitária da Região de Chapecó (Unochapecó). Graduada em Artes Visuais – Licenciatura – pela Universidade Comunitária da Região de Chapecó (Unochapecó). Professora da Rede Municipal de Ensino de Chapecó, SC. **E-mail:** marialuzia@unochapeco.edu.br, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0002-0812-7677>

Recebido em: 22/12/2020

Aprovado para publicação em: 27/04/2021