

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Laboratório de Observação Social - LABORS

Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais - NIT

CONTRATO 026/2007 – UFRGS – FASC
ESTUDOS QUANTI-QUALITATIVOS
RELATÓRIO FINAL

ESTUDO QUANTITATIVO E QUALITATIVO DOS
COLETIVOS INDÍGENAS EM PORTO ALEGRE E
REGIÕES LIMÍTROFES



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

Laboratório de Observação Social – LABORS

Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais - NIT

**CONTRATO 026/2007 – UFRGS/FAURGS – FASC
ESTUDOS QUANTI-QUALITATIVOS
RELATÓRIO FINAL**

**ESTUDO QUANTITATIVO E QUALITATIVO DOS
COLETIVOS INDÍGENAS EM PORTO ALEGRE E
REGIÕES LÍMITROFES**

Coordenação

Ivaldo Gehlen (Geral)
Sergio Baptista da Silva (Populações indígenas)

Porto Alegre, setembro de 2008.

**CONTRATO 026/2007 – UFRGS – FASC
ESTUDO QUANTITATIVO E QUALITATIVO DOS COLETIVOS
INDÍGENAS EM PORTO ALEGRE E REGIÕES LÍMITROFES
RELATÓRIO FINAL**

EQUIPE TÉCNICA/AUTORES DO RELATÓRIO FINAL

Sergio Baptista da Silva (coordenador)

Bacharel em Letras pela UFRGS, Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS, Doutor em Antropologia Social pela USP, Professor no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS, Coordenador do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT).

Mártin César Tempass

Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela UFRGS, Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS, Doutorando em Antropologia Social no PPGAS/UFRGS. É pesquisador vinculado ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS

Luiz Gustavo Souza Pradella

Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS, Mestrando em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS. É pesquisador vinculado ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS.

Maria Paula Prates Machado

Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS,
Mestranda em Antropologia Social pelo
PPGAS/UFRGS. É pesquisadora vinculada ao
Núcleo de Antropologia das Sociedades
Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de
Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS.

Flávio Schardong Gobbi

Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS,
Mestre em Antropologia Social pelo
PPGAS/UFRGS. É pesquisador vinculado ao
Núcleo de Antropologia das Sociedades
Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de
Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS.

Mônica de Andrade Arnt

Bacharel e licenciada em Ciências Sociais pela
UFRGS, Mestranda em Antropologia Social pelo
PPGAS/UFRGS. É pesquisadora vinculada ao
Núcleo de Antropologia das Sociedades
Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de
Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS e ao
Grupo de Pesquisa em Estudos Musicais do
PPGMUS/ UFRGS.

Patrícia Carvalho Rosa

Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS. É
pesquisadora vinculada ao Núcleo de
Antropologia das Sociedades Indígenas e
Tradicionais e ao Laboratório de Arqueologia e
Etnologia do IFCH/UFRGS.

José Rodrigo Pereira Saldanha

Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela
UFRGS, Mestrando em Antropologia Social pelo
PPGAS/UFRGS. É pesquisador vinculado ao

Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS.

CONSULTORES

José Otávio Catafesto de Souza

Licenciado em História pela UFRGS, Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS, Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS, Professor no Departamento de Antropologia da UFRGS, Coordenado do Laboratório de Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS.

Bianca de Freitas Linhares

Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais pela UFRGS, Mestre em Ciência Política pelo PPGCP/UFRGS, Doutoranda em Ciência Política no PPGCP/UFRGS. Pesquisadora vinculada ao Núcleo de Pesquisa da América Latina do IFCH/UFRGS.

Aloir Pacini

Bacharel em Filosofia pela UFMG, Bacharel em Filosofia e Teologia pela FAJE, Mestre em Antropologia Social pela UFRJ, Doutorando em Antropologia Social no PPGAS/UFRGS. É pesquisador vinculado ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS.

SUPERVISORES DE CAMPO

Luiz Gustavo Souza Pradella

Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS,
Mestrando em Antropologia Social pelo
PPGAS/UFRGS. É pesquisador vinculado ao
Núcleo de Antropologia das Sociedades
Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de
Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS.

Maria Paula Prates Machado

Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS,
Mestranda em Antropologia Social pelo
PPGAS/UFRGS. É pesquisadora vinculada ao
Núcleo de Antropologia das Sociedades
Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de
Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS.

Mônica de Andrade Arnt

Bacharel e licenciada em Ciências Sociais pela
UFRGS, Mestranda em Antropologia Social pelo
PPGAS/UFRGS. É pesquisadora vinculada ao
Núcleo de Antropologia das Sociedades
Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de
Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS e ao
Grupo de Pesquisa em Estudos Musicais do
PPGMUS/ UFRGS.

Patrícia Carvalho Rosa

Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS. É
pesquisadora vinculada ao Núcleo de
Antropologia das Sociedades Indígenas e
Tradicionais e ao Laboratório de Arqueologia e
Etnologia do IFCH/UFRGS.

José Rodrigo Pereira Saldanha

Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela
UFRGS, Mestrando em Antropologia Social pelo
PPGAS/UFRGS. É pesquisador vinculado ao
Núcleo de Antropologia das Sociedades

Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de
Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS.

ENTREVISTADORES

Ana Cristina Popp da Costa

Bacharel em Direito pela UFRGS, graduanda em
Ciências Sociais na UFRGS. É pesquisadora
vinculada ao Núcleo de Antropologia das
Sociedades Indígenas e Tradicionais e ao
Laboratório de Arqueologia e Etnologia do
IFCH/UFRGS.

José Otávio Catafesto de Souza

Licenciado em História pela UFRGS, Mestre em
Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS, Doutor
em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS,
Professor no Departamento de Antropologia da
UFRGS.

Diego Duarte Eltz

Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS.

Fernando Henrique Brasil Telles

Graduando do curso de bacharelado em Ciências
Sociais na UFRGS.

Leonardo Vigolo Monllor

Graduando do curso de licenciatura em História
pela UFRGS.

Rita Cristina Rauber

Licenciada em Ciências Biológicas pela UFRGS,
Mestranda em Ecologia na UFRGS.

DIGITADORES

Bianca de Freitas Linhares

Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais pela UFRGS, Mestre em Ciência Política pelo PPGCP/UFRGS, Doutoranda em Ciência Política no PPGCP/UFRGS. Pesquisadora vinculada ao Núcleo de Pesquisa da América Latina do IFCH/UFRGS.

Mártin César Tempass

Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela UFRGS, Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS, Doutorando em Antropologia Social no PPGAS/UFRGS. É pesquisador vinculado ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS.

CRÍTICA**Luiz Gustavo Souza Pradella**

Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS, Mestrando em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS. É pesquisador vinculado ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS.

Maria Paula Prates Machado

Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS, Mestranda em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS. É pesquisadora vinculada ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS.

Mônica de Andrade Arnt

Bacharel e licenciada em Ciências Sociais pela UFRGS, Mestranda em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS. É pesquisadora vinculada ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS e ao Grupo de Pesquisa em Estudos Musicais do PPGMUS/ UFRGS.

Patrícia Carvalho Rosa

Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS. É pesquisadora vinculada ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS.

José Rodrigo Pereira Saldanha

Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela UFRGS, Mestrando em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS. É pesquisador vinculado ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS.

Sergio Baptista da Silva

Bacharel em Letras Pela UFRGS, Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS, Doutor em Antropologia Social pela USP, Professor no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS.

COORDENAÇÃO PELA FASC

Marta Borba Silva

Bacharel em Serviço Social pela PUC-RS, Mestre em Serviço Social pela PUC/RS, técnico-científico da Prefeitura Municipal de Porto Alegre.

Simone Ritta dos Santos

Bacharel em Serviço Social pela ULBRA, Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS, estatutária da Prefeitura Municipal de Porto Alegre.

**GRUPO DE TRABALHO/ MONITORES PELA
PREFEITURA**

Ana Elisa Freitas (SMDHSU)

Bacharel em Ciências Biológicas pela PUC-RS, Mestre em Ecologia pela UFRGS, Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS. É pesquisadora vinculada ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS. Coordenadora do Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas e Membro do Comitê Gestor de Políticas Públicas da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana de Porto Alegre.

Marta Borba Silva (FASC)

Bacharel em Serviço Social pela PUC-RS, Mestre em Serviço Social pela PUC/RS, técnico-científico da Prefeitura Municipal de Porto Alegre.

Simone Ritta dos Santos (FASC)

Bacharel em Serviço Social pela ULBRA, Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRGS, estatutária da Prefeitura Municipal de Porto Alegre.

Luiz Fernando Caldas Fagundes (SMDHSU)

Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS. Trabalha no Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana da Prefeitura de Porto Alegre. É pesquisador do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/UFRGS)

Facilitadores**Verá Poty***Aldeia Guarani* do Cantagalo**Jonatan Benites***Aldeia Guarani* do Cantagalo.**Verá Mirim***Aldeia Guarani* de Itapuã**José Cirilo Pires Morinico Kuaray Nhe'ery***Aldeia Guarani* da Lomba do Pinheiro**Francisco Roky dos Santos***Aldeia Kaingang* do Morro do Osso.**Zaqueu Key Claudino***Aldeia Kaingang* da Lomba do Pinheiro.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	13
2. Coletivos indígenas na área estudada.....	15
2.1. <i>Kaingang</i>	15
2.2. <i>Guarani</i>	26
2.3. <i>Charrua</i>	32
3. Metodologia.....	34
4. Caracterizações gerais dos coletivos estudados: o “cadastro”.....	44
4.1. Lomba do Pinheiro <i>Guarani</i> – <i>Tekoá Anhetenguá</i>	45
4.2. Acampamento <i>Guarani</i> do Lami – <i>Tekoá Pindó Poty</i>	47
4.3. Terra Indígena <i>Guarani</i> do Cantagalo – <i>Tekoá Jataí’ty</i>	50
4.4. Aldeia de Itapuã – <i>Tekoá Pindó Mirim</i>	52
4.5. Aldeia <i>Kaingang</i> do Morro do Osso.....	53
4.6. Reserva Indígena <i>Kaingang</i> da Lomba do Pinheiro.....	56
4.7. Acampamento <i>Kaingang</i> da Agronomia.....	58
4.8. Acampamento <i>Kaingang</i> da Safira.....	62
4.9. Acampamento <i>Kaingang</i> da Vila Jardim Protásio Alves.....	62
4.10. Terra Indígena <i>Charrua</i> – Aldeia Polidoro.....	64
5. Dados gerais do “cadastro”.....	66
6. Caracterizações específicas sobre os coletivos estudados: os “questionários”.....	92
7. Algumas conclusões e recomendações.....	136
8. Referências bibliográficas.....	138
9. Anexos.....	143
9.1. Formulário “cadastro”.....	144
9.2. Formulário “questionário”.....	148
9.3. Livro Código – cadastro.....	158
9.4. Livro Código – questionário.....	172
9.5. Livro de Frequências – cadastro.....	232
9.6. Livro de Frequências - questionário.....	258

1. Introdução

Este relatório apresenta os resultados finais do *Estudo quantitativo e qualitativo dos coletivos indígenas em Porto Alegre e regiões limítrofes*, realizado no período entre 6 de abril e 8 de setembro de 2008, num total de 19 idas a campo.

Durante este período, foram trabalhados dez locais de assentamento de grupos indígenas das etnias *kaingang*, *guarani* e *charrua*, resultando no levantamento de dados sobre sua demografia, meio ambiente, moradia, saúde, escolaridade, alimentação, sustentabilidade, dentre outros, e de inúmeras informações sobre seus modos de viver e pensar, incluindo etnografias sobre suas territorialidades, ontologias e sociocosmologias. Deste quadro sociopolítico, cultural e econômico, emergiram uma série de demandas, reivindicações e sugestões, elaboradas por suas lideranças políticas, religiosas, educacionais e da área da saúde, bem como emanadas das múltiplas vozes de seus integrantes em geral, homens, mulheres e jovens.

Optamos por trabalhar com um território mais amplo que o da capital do Estado, por dois motivos principais. Em primeiro lugar, as redes de relações entre as aldeias e acampamentos indígenas entrecruzam uma territorialidade que não corresponde aos limites administrativos usuais, extrapolando-os. Neste sentido, preferimos caracterizar as territorialidades ameríndias como horizontes ecológico-culturais. E em segundo lugar, porque os grupos estabelecidos em Porto Alegre e em suas regiões limítrofes recorrem aos equipamentos sociais localizados na Capital, a ela afluindo constantemente também para outros fins (comércio, visitas a parentes, estabelecer relações com os diversos órgãos do Estado, etc.). Concretamente, são os casos das *tekoá* (aldeias) *guarani* do Cantagalo (*Jatai'ty*), apenas parcialmente, pois

seu território abrange porções tanto do município de Porto Alegre como do de Viamão, e de Itapuã (*Pindó Mirim*), integralmente localizada em Viamão.

Esperamos que o amplo universo de dados recolhidos e analisados neste estudo sirva para ampliar e qualificar cada vez mais o campo dialógico intercultural que vem sendo construído nos últimos anos pelas lideranças indígenas e pelos gestores públicos do município de Porto Alegre.

Inequivocamente, as populações indígenas estudadas, de um modo geral, receberam a notícia de realização deste estudo contratado pela FASC como uma possibilidade a mais de interagir nesta comunidade comunicativa, percebendo-o como oportunidade política importantíssima no sentido de se fazerem ouvidos e verem reconhecidas suas particularidades socioculturais.

Neste processo de estudo, pesou positivamente para a interlocução realizada com os coletivos indígenas, o fato de ele ser empreendido por um núcleo de pesquisa, o NIT, com um histórico de trabalhos já efetuados, todos eles baseados numa relação ético-profissional de profundo respeito e compreensão do pensamento ameríndio. Igualmente, o fato de as equipes de estudo terem sido constituídas por pesquisadores vinculados ao NIT e com largo trato com estes coletivos foi imprescindível para o sucesso do desafio proposto pelo presente estudo.

Oxalá possamos com este estudo contribuir para a compreensão por parte destes mesmos gestores públicos sobre as singularidades sociocosmológicas destas populações ameríndias, objetivando informar, subsidiar e qualificar as ações governamentais a elas endereçadas.

2. Coletivos indígenas na área estudada

Nesta parte do relatório, temos a intenção de familiarizar os leitores com algumas informações que consideramos básicas e importantes para o entendimento dos coletivos indígenas presentes em Porto Alegre e áreas limítrofes. Pretendemos situá-los lingüística, histórica e etnologicamente, oferecendo ferramentas que possam auxiliar na compreensão das singulares sociocosmologias *kaingang*, *guarani* e *charrua*, bem como contribuir para contextualizar os dados oriundos a partir do presente estudo.

2.1. *Kaingang*

Com relação aos *Kaingang* e do ponto de vista lingüístico, esta sociedade pertence à Família Jê do Troco Macro-Jê, e, juntamente com os *Xokleng*, compõe o grupo de sociedades indígenas Jê meridionais. Culturalmente, os *Kaingang* estão vinculados às sociedades Jê-Bororo, especialmente aos Jê setentrionais e centrais: *Akwén*, *Apinayé*, *Kayapó*, *Kren-akarôre*, *Suyá* e *Timbira*. A população *kaingang* é uma das maiores do território brasileiro, atingindo, segundo estimativas de 1994, cerca de 20.000 pessoas (RICARDO, 1995, p. 39).

Atualmente, as aldeias *kaingang* estão localizadas nos quatro estados mais ao sul do Brasil (São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul), principalmente em áreas de florestas com pinheiros e de campos do Planalto Sul-Brasileiro, mas, também, nas regiões contíguas ao Planalto ou, mesmo, dentro dos espaços metropolitanos de grandes cidades. A reconstituição de seu processo

histórico-sócio-cultural nesta região e em áreas adjacentes remonta há quase dois mil anos (SILVA, 2001), como será visto no breve e resumido quadro abaixo descrito.

A literatura arqueológica menciona três “tradições ceramistas locais” com abrangência no planalto e litoral de áreas hoje correspondentes aos quatro estados do Brasil meridional: Taquara, no Rio Grande do Sul e sul de Santa Catarina; Itararé, no planalto e litoral de São Paulo, Paraná e de Santa Catarina; e Casa de Pedra, no sul do Paraná e planalto catarinense.

O estudo da continuidade entre o registro arqueológico das três ditas “tradições ceramistas locais” do Planalto Sul-Brasileiro acima citadas (Taquara, Itararé e Casa de Pedra) e o registro etnográfico das populações Jê do sul do Brasil foi sistematizado recentemente (SILVA, 2001). Assim, deve-se considerar que existiu no sul do Brasil, incluindo o estado de São Paulo, com abrangência em áreas adjacentes (Misiones, na Argentina, por exemplo), uma grande e homogênea “Tradição” ceramista, reconhecida arqueologicamente, o que nos autoriza a pensar, do ponto de vista do registro arqueológico, num espacial e temporalmente amplo horizonte cultural Proto-Jê do Sul, que engloba o planalto, a encosta e o litoral.

No planalto coberto pela floresta subtropical com pinheiros, muitas vezes entremeada de campos, este horizonte cultural Proto-Jê meridional apresenta três tipos de assentamento: 1. casas subterrâneas, acompanhadas ou não por espaços entaipados, túmulos de terra (montículos funerários) ou galerias escavadas no arenito; 2. acampamentos de superfície e 3. raras ocupações de abrigos naturais.

Já na floresta subcaducifólia subtropical e na Mata Atlântica, que recobrem a encosta do planalto e os vales dos rios que a drenam, foram observados numerosos sítios sem, contudo, ocorrerem casas subterrâneas. Trata-se de aldeias e acampamentos de superfície e raras ocupações de abrigos rochosos naturais.

A maioria dos arqueólogos acredita que neste ambiente menos frio, além da caça e da coleta generalizadas, seriam possíveis cultivos tropicais, mais efetivos. Contudo, esta visão que qualifica as populações Proto-Jê como horticultores rudimentares e incipientes necessita ser melhor investigada.

Cotejando-se a localização espacial dos sítios das três “tradições regionais” com o mapa físico e da vegetação da região sul do Brasil, percebe-se que os sítios

das “tradições” Itararé e Taquara estão presentes nos três domínios ambientais acima referidos. A diversidade das cerâmicas respectivas, portanto, não acompanham os domínios naturais. Por ora, apenas a duvidosa “Tradição” Casa de Pedra tem seus sítios reduzidos à região do planalto. Em outras palavras, estamos diante de uma única população, Proto-Jê meridional, explorando três ambientes diversos e contíguos.

A esta constatação estão ligadas outras duas: conforme o ambiente, teremos assentamentos diferenciados e a ele adaptados; os artefatos encontrados tendem, igualmente, a ser diferentes de acordo com o ambiente, uma vez que as ênfases no abastecimento modificar-se-iam segundo o meio. Esta modificação nos artefatos e a diferenciação dos assentamentos não estaria indicando populações diferentes. Ao contrário, os mesmos grupos, culturalmente homogêneos, estariam explorando ambientes diferentes, em estações diferentes, com diferentes artefatos e habitando diferentes tipos de assentamentos.

Diante destes elementos, poder-se-ia dizer que a forma de abastecimento destas três “Tradições” estaria integrando três ambientes diversos, ensejando assim melhores condições de sobrevivência, já que se teria, ocupando-os, possibilidades mais amplas de garantir estações menos abastecidas, especialmente se associadas a cultivos.

Esta complementação dos recursos visando a um abastecimento que cobrisse todos os períodos do ano poderia ser realizada através de migrações estacionais e/ou intercâmbio de bens e pessoas nos três ambientes naturais ocupados.

Por outro lado, pelo que se percebe dos sítios litorâneos da “Tradição” Itararé (Paraná, norte e centro de Santa Catarina), os numerosos sepultamentos que ocorrem em alguns assentamentos e a farta disponibilidade de recursos alimentares, centrados nos produtos do mar e da caça, estariam indicando aldeias estáveis e duradouras. Este fato (o número considerável de aldeias estáveis e duradouras no litoral) poderia estar indicando a possibilidade de a sociedade *Xokleng*, efetiva ocupante deste território antes da chegada dos Carijós (grupo falante de língua pertencente à Família Tupi-guarani) e, posteriormente, da Conquista, estar ligada diretamente às populações

portadoras da “Tradição” Itararé, que também dominaram áreas do planalto dos atuais estados de Santa Catarina e do Paraná.

Além disto, a descoberta de um número cada vez maior de sítios desta “Tradição” no litoral central de Santa Catarina leva a pensar num denso e consistente povoamento destas regiões próximas ao Atlântico, antes da chegada dos grupos de “Tradição” ceramista Tupiguarani, falantes de línguas da Família lingüística Tupi-guarani.

Igualmente, parece configurar-se um povoamento estável e de certa densidade no planalto dos Estados sulinos, como atesta o grande número de sítios Proto-Jê meridionais aí registrado.

Modernamente, os coletivos *kaingang* foram estudados por inúmeros autores. Nimuendaju (1987 [1914]), Horta Barbosa (1947), Baldus (1937 e 1947), E. Schaden (1953), Métraux (1946), Becker & Schmitz (1967), Becker (1976), Veiga (1994, 2000) e Crépeau (1994; 1995) concordam que há um dualismo *kaingang*, visível mais concretamente na organização social, que se caracteriza pela existência de duas metades exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas, designadas como *Kamé* e *Kainru-kré*.

No entanto, Nimuendaju (1987 [1914], p. 122) já afirmava que “não apenas toda a tribo Kaingýgn, do Tietê ao Ijuhy, divide-se nestes dois clãs exogâmicos, segundo a sua ascendência paterna, mas toda a natureza”.

Na realidade, as patrimetades *kaingang* representam apenas um aspecto – o sociológico – de toda uma concepção dual do universo. Todos os seres, objetos e fenômenos naturais são divididos em duas categorias cosmológicas, uma ligada ao gêmeo ancestral *Kamé*, e a outra vinculada ao gêmeo ancestral *Kainru*. Principalmente, as metades são percebidas pelos *Kaingang* como cosmológicas, estando igualmente ligadas aos gêmeos civilizadores, os quais emprestam seus nomes a elas.

Segundo os mitos, os gêmeos ancestrais estão em relação de oposição e complementariedade um ao outro. *Kainru* “é de caráter fogo, capaz de decisões rápidas, mas é instável; seu corpo é esbelto e leve”. *Kamé* “é (...) pesado, de corpo como de espírito, mas é perseverante. A pintura corporal característica de *Kañerú* são

manchas, a de *Kamé* são listras. (...) O Kaingýgn distingue entre objetos delgados e grossos, manchados e listrados, como pertencentes a *Kañerú* ou a *Kamé*, feitos por este ou por aquele, e que podem assim ser usados por este ou por aquele no ritual” (NIMUENDAJU, 1987 [1914], p. 121-2).

Portanto, a bibliografia consultada e a pesquisa realizada com os *Kaingang* de Nonoai, Iraí e Porto Alegre, no RS, permitem estabelecer as seguintes oposições binárias que expressam este dualismo:

<i>Kainru</i>	<i>Kamé</i>
Gêmeo ancestral denominado <i>Kainru</i> ; conforme o mito, saiu primeiro do chão; lua, um ex-sol; noite; corpo fino, peludo, pés pequenos; frágil, menos forte; feminino; ligeiro em movimentos e resoluções; menos persistentes; oeste; baixo (parte de baixo); pintura corporal redonda, “fechada”; orvalho, umidade; mudança; agilidade; lugares altos; seres/objetos redondos/fechados; seres/objetos malhados/manchados, leves ou delgados; sete sangria (<i>Simplocus parviflora</i>).	Gêmeo ancestral chamado <i>Kamé</i> ; conforme o mito, saiu depois do chão; sol, símbolo de força e poder; dia; corpo grosso, pés grandes; mais forte; masculino; vagaroso em movimentos e resoluções, persistentes; temperamento feroz; leste; alto (parte de cima); pintura corporal em faixas, linhas, “aberta”; dureza; permanência; lugares baixos; seres/objetos compridos/riscados; seres/objetos mais pesados ou grossos; pinheiro (<i>Araucária angustifolia</i>).

Deste modo, manifestados desde uma matriz mitológica *kaingang* que cria um campo semântico de oposições a partir da vinculação a um ou outro herói mítico, pares contrastantes marcam este dualismo, cuja abrangência engloba todo o cosmos, incluindo, entre outros, os elementos classificatórios no âmbito da natureza e de sua exploração, as relações entre os homens, a organização social e ritual do espaço, a cultura material, as representações sobre as características físicas, emocionais e psicológicas, as diferenciações de papéis sociais e os padrões gráficos representados em vários suportes. Estes pares opostos caracterizam-se por uma bipolarização contrastante, opositora e complementar.

O discurso nativo *kaingang*, idealmente, costuma enfatizar com frequência a complementariedade entre as metades, de um lado, e entre sociedade e natureza, de outro, sublinhando as relações aparentemente simétricas entre opostos, no primeiro

caso, e marcando a possibilidade de relação entre mundos concebidos diferentemente, no segundo caso. Na verdade, este princípio dialético marca continuamente o discurso *kaingang*, que aponta para a “aversão e o horror à junção de coisas iguais porque elas são estéreis” e que dissemina a idéia de que “a fertilidade vem da união dos princípios contrários” (VEIGA, 2000, p. 79).

Para ilustrar este princípio fundante dos *Kaingang*, que está baseado na complementariedade entre as metades, temos a instituição do cunhadio masculino, com as relações entre *iambré* (cunhados reais ou potenciais). Pertencentes a lados opostos, distintos, com características precisas, bipolares, para o conjunto dos membros de cada metade, os *iambré kamé* e *kainru-kré* desempenham papéis ideais de amizade, ajuda mútua, cooperação e complementariedade.

Segundo os interlocutores *Kaingang*, os *iambré*, homens de metade oposta, aproximadamente de mesma idade, são considerados companheiros, deles esperando-se intensa relação de camaradagem e amizade. Além disso, o conceito de *iambré* – cunhadio masculino na mesma categoria de idade – abarca a ênfase na complementariedade das metades opostas, sob dois aspectos: 1. as relações de ajuda mútua ou cooperação, no nível do indivíduo (vingança, rituais ligados à morte, etc.), e 2. as relações de complementariedade das características psicológicas e sociais dos membros pertencentes às metades opostas, no nível da sociedade.

Além disso, o cunhadio masculino *kaingang* aproxima opostos da mesma categoria de idade: meu companheiro é meu *iambré*, não meu *iambré-xĩ* (homem de metade oposta a de ego e de menor idade) nem meu *kankré* (homem de metade oposta a de ego e de idade mais avançada; sogro – real ou potencial). Ademais, é bom frisar, é uma instituição onde as relações acontecem com membros do mesmo sexo: meu companheiro é meu *iambré*, não minha *iambré-fi* (mulher da geração de *ego*, pertencente à metade oposta), nem minhas *iambré-fi xĩ* (mulheres de geração inferior à de *ego*, de metade oposta) ou *mbã* (mulher de geração superior à de *ego*, de metade oposta).

A instituição do cunhadio masculino é sócio-centrada, e pretende atuar como agregador das diferenças, domesticando e trazendo-as para a arena do sociológico: as metades são diferentes; entretanto, no nível da cooperação entre os indivíduos e no

âmbito da sociedade, elas se completam, se interligam, constituindo o ideal da sociedade *kaingang*.

Na visão *kaingang*, portanto, além de a diferença ser pensada como atribuição de pertencimento a metades diferentes, ela também é percebida do ponto de vista da complementariedade, isto é, uma metade só pode existir em contraposição, mas, principalmente, lado a lado com a outra.

Esta concepção dualista de idealmente buscar simetria nas relações entre opostos vai se refletir nas formas de sensibilidade estética *kaingang* e, conseqüentemente, no sistema de representações visuais, já que as “marcas” ou “pintas” relativas a cada metade (grafismos) opõem e, ao mesmo tempo, aproximam os opostos.

As representações relativas ao mato – o “matão” *kaingang* – são de uso comum e referidas com bastante regularidade. As ervas – os remédios – vêm do mato; o *iangrë* – ser que dá poder ao *kuiã* (xamã) – é do mato, necessita ser selvagem, não podendo ser bicho “inteligente” ou bom, isto é, não pode ter semelhança simbólica com o mundo social; nas orações ou rezas, especialmente as ligadas a rituais de morte, os nomes de animais do mato são inúmeras vezes repetidos; nas “curas”¹ esses nomes aparecem, também; a grande maioria dos nomes masculinos e femininos *kaingang* provém do mato; e a própria pintura corporal, que é obtida do carvão de certas plantas², é simbolicamente proteção que tem origem no mato. São, todas estas invocações simbólicas de forças e poderes oriundos do “matão”. Paradoxal e compreensivelmente, o “matão” causa grande temor aos *Kaingang*³.

O *kuiã* apresenta-se, então, como o elemento domesticador desta força, usada por ele como poder para prevenir, proteger, curar e prever. Seu poder vem do

¹ “Curar” é expressão portuguesa usada pelos *Kaingang* para designar prática ritual para obtenção de poderes especiais da natureza, através da ação de ervas empregadas pelo *kuiã*, através de um banho ritual em cuja água o remédio foi fervido, por intermédio da fumaça proveniente da erva, ou de seu pó, após a queima. Os *pên* são “curados” com banhos rituais. Da mesma forma o são os espiões para a guerra, os que se quer que sejam bons caçadores e o futuro *kuiã*.

² *Ngrã* (samambainha) é considerada *kainru-kré*; *fãg* (pinheiro) é classificado como *kamé*. As tintas originadas dos carvões destas plantas são usadas para marcar (pintar com *ra ror* – marca redonda - ou *ra téi* – marca comprida, respectivamente) os participantes do ritual dos mortos – *kiki* - de Xapecó-SC.

³ O que é reconhecidamente uma concepção partilhada com os demais Jê, e que difere da dos *Guarani*.

“matão” (e tudo o que nele está contido – remédios⁴, venenos⁵, *iangrë*, nomes⁶); o domínio da floresta representa todos os recursos simbólicos que podem ser por ele utilizados. O *kuiã*, portanto, detém um poder oriundo de outros domínios do cosmos: só ele ousa e consegue domesticar estas forças. Daí vem seu prestígio e poder social.

Serrano já dizia, referindo-se aos Caaró⁷ e afins, que “seus feiticeiros se jactavam de poder dominar as forças da natureza e exercer influência sobre as feras” (1936, p. 56).

De qualquer forma, sociedade e natureza, humanos e não-humanos, não representam mundos estanques, completamente separados (VEIGA, 2000). A cosmologia *kaingang* compartilha com as cosmologias anímicas/perspectivistas amazônicas o fato de plantas e animais possuírem espírito (*tom*, conforme os *Kaingang*). Descola (1998, p. 25) sublinha que estas cosmologias “estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais”.

De acordo com esta concepção do cosmos, a “natureza” – plantas, bichos, seres inanimados – passa a ser vista de uma forma dividida, dual, exatamente como acontece na sociedade: de um lado, plantas, bichos e seres inanimados *kamé*, que compartilham essências/interioridades; de outro, plantas, bichos e seres inanimados *kainru-kré*, que compartilham outras essências/interioridades.

Seres e objetos da natureza interpenetram o mundo social, sob o domínio do *kuiã*, para benefício exclusivo da sociedade *kaingang*. Em outras palavras, o poder do *kuiã* vem de sua capacidade de interlocução com os espíritos dos *iangrë*. Ele é encarado enquanto personagem social única para estabelecer a intermediação entre mundos concebidos diferentemente, mas não separados radicalmente.

⁴ Por exemplo, a folha *kó mbó*, usada nas mãos e na ponta da flecha para ter “tiro certo”, para “curar” a flecha (*ky tóm* – flecha “curada para matar”).

⁵ Por exemplo, o veneno para as *ndo* (flechas) provem do espinho, queimado e moído, da *ven venxá* (taquara braba).

⁶ Vejam-se alguns nomes tradicionais *Kaingang* e seus significados. Nomes masculinos *Kamé*: *Kafer* (Casca de pau), *Ningrei* (Local no mato), *Prÿg* (Abelha preta braba), *Dorcocô* (Coruja), *Kaxen mbag* (Rato do mato grande), *Mufé* (Folha de cipó), *Poxi* (Pedra pequena), *Katui* (Nome de madeira), *Kóvi* (Banana de mico); Nomes femininos *Kamé*: *Kokui* (Beija-flor), *Wenxó* (Folha do mato), *Katxô* (Nome de madeira), *Kóiód* (Nome de pássaro), *Kamonky* (Nome de madeira); Nomes masculinos *Kainru-kré*: *Kaxú* (Nome de madeira), *Kóioi* (Piriquito), *Kainhér* (Macaco), *Karein* (Juá – planta com espinho), *Ven iü* (Taquara Braba); Nomes femininos *Kainru-kré*: *Ven kadér* (Taquara lisa), *Kuadmé* (Nome de passarinho).

⁷ Antiga denominação para os grupos Coroados (*Kaingang*).

À natureza - aos seus seres e objetos - impõe-se o dualismo cosmológico *kaingang*. Animais, plantas, seres inanimados, corpos celestes, enfim, todos os integrantes do mundo natural têm lugar preciso nas conceptualizações do discurso⁸: ou pertencem à metade *kamé* ou à metade *kainru-kré*, sofrendo todas as consequências desta ordenação.

Da natureza, através de ensinamentos originários de seres do mato (os *iangrë*) e transmitidos aos *kuiã*, provêm os remédios, as curas e os augúrios benéficos e maléficos. Ademais, o *iangrë* (espírito auxiliar) do xamã deve ser da metade oposta à do *kuiã* (VEIGA, 2000, p. 78), evidenciando, mais uma vez, a complementariedade entre as metades.

Do mesmo modo, a maioria dos nomes masculinos e femininos *kaingang* são “nomes do mato”⁹. A imposição de nomes – esta importante instituição social entre os Jê – está intrinsecamente relacionada com este domínio¹⁰.

Antes de tudo, em um nível mais profundo, a apropriação da natureza representa uma das possibilidades de se estabelecer relação entre mundos concebidos diferentemente. A filosofia de estabelecer relações idealmente harmoniosas entre opostos é uma das expressões mais marcantes do pensamento *kaingang*, ou seja, o ideal de buscar simetria nas relações que ocorrem em um mundo concebido dualmente.

O *kuiã* exerce seu poder de cura e prevenção através de seu *iangrë* e dos “remédios do mato”. Sua própria morte só pode acontecer quando ele falha em suas funções: seu *iangrë* “toma” sua alma. Os *Kaingang* dizem que há diferenças hierárquicas entre os *iangrë*. A onça seria o mais forte.

A escolha e iniciação de um novo *kuiã* parte do *kuiã* em atividade, que escolhe uma criança para substituí-lo. Tal escolha pode acontecer durante a nomeação. Ao dar o banho de ervas ritual para saber o nome apropriado, o *kuiã* detecta, através de seu *iangrë*, que o nominado teria no futuro grave doença que poderia levá-lo à morte. Recebe, então, o nome de *Mĩng iãfá* – Fezes de onça – de

⁸ Cujas origens estão no nível dos discursos mitológicos.

⁹ Diferentemente dos nomes *Mbya-Guarani*, que provêm das relações com os deuses.

¹⁰ O ritual de nomeação acontece durante um banho com ervas, o que propicia ao nominador a escolha do nome apropriado.

seu nominador-*kuiã* para “assustar a doença” prevista. São os chamados *yiyi korég* (nomes feios), usados como prevenção contra a crise vislumbrada¹¹.

As práticas curativas enfatizam as relações entre opostos, marcando, mais uma vez, o que o discurso *kaingang* evidencia continuamente: a fertilidade (e eficiência) simbólica da junção de princípios contrários. O poder dos remédios oriundos da natureza é potencializado na medida em que são usados, lado a lado, ao mesmo tempo, dois componentes diversos, um considerado *kamé*, o outro, *kainru-kré*.

Os remédios *Kaingang* operam por homologia, isto é, por transmissão ritual de suas qualidades ao paciente.

Madeiras fortes, “que não secam debalde, que duram”, são consideradas como possuidoras de poder curativo ou preventivo de doenças. Por exemplo, a árvore denominada *ken ta iú* (açoita cavalo) é concebida como remédio porque “não pega doença”, e, quando cortada, brota rapidamente, “não se termina”. Já a figueira (*ken ven fi*), por “espremer, abafar, matar e tomar o lugar de outras árvores”, é percebida como “remédio brabo”, isto é, para “ficar brabo, lutar”. A ponta do pinheiro (carbonizada ou em forma de chá) é usada para ter destreza e não escorregar ao subir nele. O “carvãozinho” ou o chá são passados nos pés do indivíduo. Os cupins do mato, por atacarem madeiras duras, fortes, são utilizados para fortalecer o corpo e proteger contra a doença. Os cupins, juntamente com ervas-remédio, são queimados. A fumaça daí proveniente é usada “para atropelar” a doença dos corpos que a ela são expostos.

A água corrente, que nunca seca, tem força preventiva e curativa¹². Algumas plantas aquáticas são consideradas um bom remédio, pois crescem “por cima da água, boiando”, adquirindo dela seu poder, que as faz “não se terminarem nunca”.

¹¹ “Meu filho tem nome feio pra proteger da doença”, *Karein*. “E a doença tem medo do nome dele e não vem”, *Aroký*. Alguns exemplos de nomes considerados *yiyi korég*: *Jaguá* (cachorro, em *Guarani*), *Kikô*, *Ndér ror* (Nádegas ...), *Fāgngrétü* (Sem vagina, nome masculino *kainru-kré*).

¹² Segundo Sales (1995, p. 92), o futuro “benzedor e curador”, no seu processo de aprendizagem, “teria que se banhar em águas correntes ou águas de cachoeira com folhas de remédios do mato”. Kagrër (1997, p. 156) relata o seguinte: “Ao se lavarem no rio antes dos pássaros, as crianças pegavam toda a força que vinha da correnteza de água pura, porque depois que os pássaros bebessem e se lavassem na água, toda a força era deles e assim deixavam a água contaminada para quem a usasse depois”.

Dentro deste mesmo princípio de homologia ou transmissão ritual de qualidades e características, as “pedras d’água”, alisadas pela ação da corrente, são usadas como preventivo contra rugas: “fica velho, mas fica sempre que parece novo”. Além disso, a palavra *Pó* (Pedra) é utilizada como nome masculino (*Pó rongá, Pó xi*) para prevenir doenças, “pois é dura, não acaba mais, não termina”.

Seguindo princípios de homologia e de acordo com uma concepção de eficácia simbólica da junção de contrários, plantas, animais e objetos são percebidos como proteção contra doenças. Alguns nomes (*Kréi, Pó*) também. Igualmente, os *yi yi korég* são assim concebidos. Com relação às pinturas corporais, elas também, durante a realização de rituais no cemitério, protegem contra os *vein kuprin* (almas dos falecidos), entidades que podem causar doenças e a morte, uma vez que, impulsionadas pela saudade de seus parentes próximos, pretendem levá-los para o *numbê* (aldeia dos mortos). Durante a realização de rituais no cemitério (ciclo ritual do *kiki*), a pintura corporal protege contra os *vein kuprin* (alma dos falecidos), entidades que podem causar doenças e a morte, pois tornam invisível o participante do ritual em relação aos espíritos dos mortos.

A pintura corporal e os ornamentos do corpo são aqui entendidos como sistemas de comunicação que tornam visíveis, audíveis e tangíveis crenças, idéias, valores, sentimentos e disposições psicológicas. Dessa maneira, a apresentação visual dos corpos exprime concepção de pessoa, categorização social e mensagens a respeito da ordem social e cósmica (VIDAL e MÜLLER, 1987).

Para além de seu valor identitário, marcador da identidade étnica, o uso, por exemplo, de colares (*ndui tu xá*), antigos e modernos, constitui-se no **ato técnico, físico e mágico-religioso** de fabricação/preservação dos corpos *kaingang*. Esses colares materializam uma predação simbólica, feita em vários domínios do cosmos, desde o mato até o mundo dos brancos. Ainda precisa ser empreendido um estudo sistemático das atribuições de sentido dado a cada um dos materiais que constituem tais peças (crânios de macaco, ossos de aves, dentes, garras, etc.), muitos deles provenientes da sociedade envolvente (dedais, fivelas, cartuchos de bala, argolas, etc.).

A pintura corporal característica dos grupos *kaingang*, que diferencia os membros das duas metades, além de socializar o corpo, inscrevendo sobre ele a

marca de seu pertencimento a uma das duas metades patrilineares e exogâmicas, constitui esse corpo:

Aquele *kuiã*, finado Chico Kanheró, o meu avô, tinha uma plantinha que ele moia, aquele remédio, ele queimava aquele remédio. Então, com a brasinha, ele botava naquele pilão. Então ele moia com uma mãozinha-de-pilão, chacoalhava, assim, bem moído na água, bem moidinho, e já encravava, assim [faz um gesto de rotação alternada, direita, esquerda, com a ponta do indicador esticado], no rosto, assim¹³.

Hoje os corpos *kaingang*, nas grandes metrópoles do sul do Brasil ou mesmo nas terras indígenas do Planalto, não são mais fabricados para a guerra contra os *Xokleng*. Entretanto, como no passado, os mais variados especialistas *kaingang* continuam a operar e atribuir sentidos aos corpos *kaingang*. Sobre esses corpos outras técnicas corporais, além das tradicionais ainda empregadas, são utilizadas para construir uma corporalidade de um guerreiro corajoso e forte para lutar outras guerras e incorporar/englobar outras substâncias, concretas e/ou simbólicas. Outros espaços (do Planalto para as cidades), outros tempos, outras guerras. A predação simbólica de substâncias e outros corpos, nas cidades, e o seu conseqüente englobamento pela sociedade *kaingang*, se dá no contato continuado e íntimo com o Estado-Nação e os vários segmentos da sociedade civil brasileira, através de seus representantes, que somos todos nós: pesquisadores, estudantes, operadores do direito, da saúde, da educação, agentes do Estado, membros de organizações...

Reconhecer (e conhecer) esse corpo e seus significados é o primeiro passo para que possamos empreender a compreensão da especificidade desse povo e seu direito constitucional - e cultural - a políticas públicas diferenciadas.

2.2. Guarani

Da mesma forma devemos proceder para nos aproximarmos de um entendimento da ontologia e da sociocosmologia *guarani*, nas quais a

¹³ Albino *Ming Iãfá* Kanheró explicando a marca *ra ror* (marca redonda dos *kainru-kré*)

produção/fabricação/destruição de corpos e de pessoas desempenha papel primordial em suas lógicas animistas/perspectivistas.

Para realizar esta aproximação, usaremos exemplos etnográficos da cultura material e da pintura corporal *guarani*. Mas antes, vejamos algumas informações para contextualizar sobre o ponto de vista lingüístico, cultural e histórico este coletivo ameríndio.

Atualmente, a língua *guarani* (Família lingüística Tupi-Guarani do Tronco Tupi) costuma ser subdividida em três dialetos: o *mbyá*, o *nhandeva* e o *kaiowá*. A sociedade guarani tem expressão territorial transnacional, abrangendo vários países na América Latina. Do ponto de vista lingüístico, existem outros dialetos *guarani* falados fora do Brasil. Ela constitui-se numa sociedade onde as fronteiras nacionais das quatro países do sul do continente não impedem sua mobilidade num grande território – *ivy porã* – que inclui porções, principalmente de matas, nestes quatro países. Seus falantes distribuem-se em *tekoá* (aldeias) localizadas principalmente nos estados brasileiros das regiões sul, sudeste e centro-oeste. A este ponto de vista lingüístico devem ser agregados elementos de identidade sócio-cultural, o que permite falarmos de três parcialidades étnicas atuais guarani no Brasil (os *Mbyá*, os *Nhandeva* – ou os *Xiripá* - e os *Kaiowá*), que apesar de sua unidade lingüística, cultural e social, especialmente em relação ao *nhandé rekó*, passaram por diferentes processos histórico-culturais de contato com populações não-indígenas e com vários Estados nacionais da América do Sul, culminando em identidades sociopolíticas um tanto diversas. Em outras palavras, temos no povo *guarani* uma unidade cultural mito-cosmológica, muito bem expressa na sua arte, mas que dialoga, às vezes de forma tensa, com uma diversidade de identidades sociopolíticas constitutivas das relações entre as três parcialidades étnicas e, mesmo, entre as *tekoá*.

A expressão guarani *Nhandé rekó* pode ser traduzida por “nosso costume”. Nele, têm fundamental importância as Belas Palavras, expressas nos mitos e nos cantos sagrados, o sistema xamânico-cosmológico, o *aguyje* – “estado de totalidade acabada”, de perfeição espiritual-religiosa, que é buscado constantemente, e o *tapejá* – o ser caminhante guarani que procura na Terra sem Mal, sob a liderança dos xamãs e durante a vida terrena, o reencontro com a divindade e a imortalidade perdidas.

Na região estudada, há aldeias e acampamentos *guarani* onde é registrada a presença tanto de grupos *mbýá* como o de *nhandeva* (*xiripá*), muitas vezes na mesma área indígena.

A profundidade histórica da presença *guarani* no território atualmente reconhecido como Estado do Rio Grande do Sul remonta há dois mil anos. A literatura arqueológica relaciona estas populações pré-históricas como portadoras de uma Tradição ceramista denominada Tupiguarani. Em suas migrações pré-históricas, estas populações originárias dos limites da Amazônia teriam atingido o Rio Grande do Sul, via rios Paraná e Uruguai, colonizando todo o território propício (partes baixas dos vales, matas subtropicais, evitando as altitudes onde a floresta mudaria de características e os campos baixos) e atingindo o litoral atlântico. Daí, teriam seguido rumo ao norte, via orla marítima, alcançando tardiamente o litoral catarinense. No momento da chegada das populações brancas, de origem européia, ao Brasil Meridional, a Ilha de Santa Catarina estaria totalmente povoada pelos *Carijó*, parcialidade étnica *guarani* (SILVA et al, 1990).

Para Brochado (1984), a denominação Tradição Tupiguarani seria imprópria. Este autor estabelece a Tradição Policroma Amazônica, originária da Amazônia Central, relacionada aos falantes Tupi, e que teria dois ramos distintos, com histórias totalmente separadas ao longo dos últimos dois mil anos: a Cultura Guarani e a Cultura Tupinambá. Seriam culturas tipicamente amazônicas. Segundo o mesmo autor, a Cultura Guarani, no ano 100 da era cristã, já estaria bem estabelecida no sul do Brasil e sua expansão rumo ao leste geria sido lenta, desenvolvendo-se em vagas sucessivas. A Cultura Tupinambá, que o autor considera uma versão atenuada da Cultura Marajoara, teria chegado ao nordeste brasileiro por volta do ano 500. Ela teria se expandido rapidamente rumo ao sul ao longo da estreita faixa costeira. As frentes de expansão Guarani e Tupinambá teriam se encontrado por volta do ano 1.000 em regiões localizadas ao sul do rio Tietê. O mecanismo de difusão de ambas teria sido a colonização (“intrusão de unidades de sítio”).

Brochado postula que o sistema amazônico de agricultura trazido pelas duas culturas amazônicas só poderia ser reproduzido nas várzeas férteis dos grandes rios e no curso inferior dos rios costeiros, o baixo grau de fertilidade das terras mais altas do nordeste e do leste impedindo sua ocupação. Algumas regiões do Planalto Sul

Brasileiro teriam solos apropriados para sustentar este tipo amazônico de agricultura; o fator da não-colonização destas áreas residiria, então, no clima muito frio destas regiões, o que impediria o cultivo em grande escala da mandioca.

Hodiernamente, como já foi citado, temos no Rio Grande do Sul a presença de coletivos *guarani* tanto das parcialidades étnicas *mbyá* como *nhandeva* (*xiripá*).

O estudo de sua arte, através de sua cultura material (cestos, armas, pintura corporal) revela que os grafismos nela presentes representam e enfatizam conceitos de uma ecologia simbólica, isto é, de um esquema cultural de percepção e concepção do meio ambiente que aponta para conceitos cosmológicos. Em outras palavras, a arte *mbyá* e *nhandeva* evidencia em seus padrões gráficos os domínios cosmológicos da natureza e das divindades, através da representação de seres primevos: deuses, animais, vegetais e demais elementos do cosmos, com a exclusão da figura humana, de artefatos culturais e outros itens de sua organização social, diferentemente dos povos Jê-Bororo¹⁴. O domínio do social, portanto, parece estar excluído do sistema de representação visual *guarani*. Estes seres primordiais, imagens vindas dos domínios da natureza e das divindades, relembram os tempos míticos, originários, nos quais humanos (*Guarani*) e divinos ainda habitavam a mesma terra.

Desta maneira, os grafismos *mbyá-guarani* e *nhandeva-guarani* possuem características bem marcantes:

1. eles são abstratos; geométricos na forma;
2. eles são iconográficos, isto é, seu padrão geométrico e abstrato remete a um significante pertencente aos domínios da natureza ou da sobrenatureza; em outras palavras, o padrão geométrico/estilizado é o ícone, o elo entre a representação gráfica e o significante;
3. eles são estilizados (reduzidos a linhas gerais) ou, melhor dizendo, eles reduzem os seres representados a alguns poucos elementos deles constitutivos (em alguns casos, elementos anatômicos), como, por exemplo, a asa da mariposa para representar a mariposa, a mandíbula do peixe para representar graficamente todo o peixe, etc.
4. eles estabelecem uma ponte de comunicação com *Ñanderuvucu*, constituindo-se em uma “aproximação desejada e controlada pela

¹⁴ Para os grafismos *xerente*, veja Lopes da Silva e Farias (1992); para os *kaingang*, Silva (2001).

comunidade com o mundo sobrenatural” (GALLOIS, 1992, 228 - referindo-se aos *Waiãpi*), uma vez que representam os elementos primevos do cosmos, criados pelos heróis míticos, e eles próprios.

Em resumo, tem-se que a origem divina dos grafismos presentes na cultura material, origem esta exterior ao domínio dos humanos, da sociedade¹⁵, está bem marcada e continua a ser lembrada e reatualizada atualmente, o que evidencia o vínculo entre a ornamentação (da cultura material e também dos corpos, como veremos a seguir) e o mundo do divino.

Segundo os *Guarani-Mbyá* e *Nhandeva*, a pintura facial (*yti*) deve ser usada a partir dos cinco anos "para proteger da doença e do espírito do animal". Em situações de margem (nascimento, iniciação, menstruação, morte, etc.), as diluídas e interpenetráveis fronteiras dos três domínios do cosmos guarani (da natureza, da humanidade, da divindade ou sobrenatureza) tornam-se mais frágeis e intercambiáveis, correndo muitos perigos os que se encontram nestes momentos de limbo.

A pintura corporal, e, de um modo geral, os grafismos guarani, têm um importante papel na prevenção e proteção contra estes perigos, uma vez que representam uma aproximação, controlada socialmente, com o espírito presentes nos animais e plantas. Esta concepção de "natureza", na qual animais e plantas não estão separados ontologicamente dos humanos, como no ocidente de tradição européia, outorga a todos os elementos do cosmos atributos humanos, especialmente aos animais e vegetais, que diferem apenas em grau dos homens. Estas cosmologias indígenas anímicas/perspectivistas amazônicas concebem os animais como ex-humanos, vendo neles muitos atributos da antiga humanidade perdida (DESCOLA, 1998). É no contexto deste sistema xamânico-cosmológico guarani que devemos compreender os significados dos grafismos e de outras materializações de seres oriundos do domínio da natureza.

¹⁵ É bom lembrar que esta é uma característica importante, compartilhada por outros povos de língua Tupi-guarani (privilegio para o que está “fora da sociedade, para o “mundo dos outros”), para os quais a origem dos grafismos é sempre externa ao grupo: está no mundo dos deuses, nos animais, nos mortos, nos inimigos, etc.

Procuramos demonstrar e refletir sobre a ênfase que os *Mbyá* e os *Nhandeva* dão ao domínio da natureza em suas representações gráficas e manifestações estéticas, tanto num estilo abstrato, geométrico e iconográfico, que se faz presente nos grafismos que ocorrem nos vários suportes enfocados, como num estilo figurativo, que aparece nos *vixú rangá* (esculturas zoomorfas em madeira) e nos desenhos escolares. Trata-se, evidentemente, de um modo particular, construído cultural e localmente, seguindo a lógica do *nhandé rekó*, de conceber o meio ecológico circundante, de atribuir sentido aos seus diversos elementos constitutivos, e, principalmente, de estabelecer uma relação controlada socialmente com os domínios da natureza e das divindades, pelos perigos que representa franquear as suas fronteiras interpenetráveis e diluídas.

Estas concepções cosmológicas enfatizam o corpo humano como continuamente em construção, objetivando distinguir-se dos outros seres que povoam o cosmos, mas também com a finalidade de singularizar corpos *guarani*, em oposição a corpos de outras etnias. Esta lógica ameríndia opera com categorias ontológicas de aperfeiçoamento/amadurecimento dos corpos e das pessoas (*aguyje*) ao longo de uma temporalidade – devir – que aponta para esta constituição da pessoa através da incorporação de uma série de propriedades imateriais provenientes de seres extra-humanos (animais, plantas, divindades), que são predados simbolicamente. Todos os seres oriundos dos vários domínios deste cosmos, portanto, possuem atributos humanos e agência (interioridades compartilhadas), diferindo nos seus corpos/roupagens (múltiplas exterioridades ou multinaturalismo). Dito em outras palavras, corpos e pessoas são construídos através de técnicas corporais, que são técnicas sociais, que ao utilizarem elementos provenientes, por exemplo, do domínio da natureza, como animais, plantas, minerais, na confecção de adornos ou pinturas, trazem para estes corpos propriedades imateriais e agências destes seres extra-humanos. Assim, caneleiras confeccionadas de ossos da ave saracura, por exemplo, incorporam aos corpos das crianças as propriedades desejadas: pernas fortes para caminhar e torná-las eretas, numa posição corporal de verticalidade, apontando para o alto, para a divindade, a parte superior da cabeça, local por onde a *nhe'e*, alma/palavra divina, assenta-se definitivamente.

Esta lógica ameríndia de predação e incorporação contínuas de alteridades para construir o corpo e a pessoa está presente na concepção e confecção de adornos e adereços corporais (pulseiras, colares, brincos, tembetás, etc.) e em outros objetos de uso ritual, como o cachimbo, usado para fortalecer/curar/proteger/fabricar corpos através de sua agência e da ação da fumaça do tabaco, relacionada à bruma primeva e a uma divindade especial do panteão guarani.

Este cosmos, pois, é concebido como formado por domínios com fronteiras porosas, intercambiáveis, nos quais a circulação de alteridades e agências acontece continuamente. Desta forma, todos os seres do cosmos (humanos e não-humanos) são percebidos enquanto dotados de pontos de vista, de atributos humanos e de agência, numa constante lógica de ação e contra-ação uns em relação aos outros.

2.3. *Charrua*

Começamos nossa descrição deste coletivo indígena com uma longa citação de Vidal (2008):

A história afirma que os últimos *Charrua* teriam sobrevivido até os anos 1830/1835. Como menciona Acosta Y Lara (1969/70), o General Laguna a mando de Rivera, se aproxima de alguns dos principais caciques *charrua* os convencendo em nome do presidente Artigas, a participar de uma suposta guerra contra o Brasil: “Convencidos de lo formal de la invitación, accedieron los indígenas a trasladarse con sus tolderías hasta las Puntas Del Queguay, potrero de Salsipuedes, donde el Presidente los esperaba para acordar los planes del evento. (ACOSTA Y LARA. 1969/70. p.11). O encontro tratava-se da traiçoeira batalha de Salsipuedes.

Becker (1982) enfatiza que o combate de Mataojos foi o final, sendo os índios restantes de Salsipuedes definitivamente destroçados e os presos sobreviventes repartidos nas cidades para fins vários ou entregues às estâncias como peões. A autora destaca também: ‘A história das centenas de mulheres e crianças *charrua* e minuano, distribuídas no meio da população branca, ainda não foi contada. Os poucos que escaparam das batalhas, por enquanto não foram encontrados, nem suas peripécias reunidas (BECKER, 1982, p.33-34).

Ao relatar a distribuição de mulheres e crianças, Becker que se apoiou em diversas fontes referentes aos índios pampeanos, acredita na existência de alguns sobreviventes miscigenados entre os colonizadores.

Os *Charrua* do Rio Grande do Sul foram recentemente reconhecidos pelo órgão indigenista oficial como etnia indígena, após longo processo político do qual suas lideranças foram protagonistas ativos.

Muito pouco temos a dizer sobre este coletivo ameríndio atualmente presente em Porto Alegre na Aldeia Polidoro. Oriundos da região de São Miguel das Missões, o grupo de parentela mencionado viveu por várias décadas no Morro da Cruz, na Capital, de forma invisível e invisibilizado por preconceitos e estereótipos de toda sorte, inclusive aqueles que têm por base conceitos de há muito banidos de uma antropologia moderna e simétrica, como o de aculturação, por exemplo.

O fato é que o grupo, em processo de construção cultural, afirma-se *Charrua* e traça historicamente uma ligação genealógica com grupos pampeanos *charrua* que teriam escapado às duas emboscadas genocidas conhecidas historicamente como Salsipuedes e Mataojos, e que teria se refugiado no território sul-rio-grandense, mais precisamente na região missioneira, onde até a década de cinquenta do século passado, segundo relato da cacica *Acuabê*, teriam vivido de caça e coleta, refugiando-se clandestinamente nos capões de mato dos fundos dos latifúndios gaúchos, de onde eram corridos periodicamente. As lideranças *charrua* em Porto Alegre afirmam a existência de outros grupos de parentela existentes na região missioneira do Estado.

O coletivo presente na Capital afirma e reafirma sua singularidade étnica e cultural através de vários sinais diacríticos, elaborando discursos identitários através de um sistema de objetos tradicionais e de uma arte próprios, de uma língua (denominada *ipi*) e de um potente sistema xamânico-cosmológico, ancorado numa lógica anímica/perspectivista de concepção de cosmos, que somente pesquisas futuras poderão melhor compreender.

3. Metodologia

No âmbito das Ciências Humanas, a metodologia quantitativa é uma importante forma de coleta e análise de dados. Tal metodologia permite a obtenção de dados extremamente seguros para grandes universos de pesquisa. Atualmente, com o desenvolvimento de softwares estatísticos, é possível a mensuração de um grande número de variáveis, estabelecendo as associações interdependentes destas. Contudo, principalmente no campo das Ciências Sociais, nem tudo em uma pesquisa pode ser reduzido a números.

A metodologia quantitativa satisfaz plenamente os critérios para a obtenção de dados demográficos de uma determinada sociedade. Contudo, quando o intuito é apreender esta sociedade como um todo, a metodologia quantitativa deixa a desejar. Ocorre que grande parte das normas sociais possui caráter inconsciente. Agimos de acordo com a nossa cultura, mas nem sempre temos consciência das razões das nossas ações. Assim, por trás de cada resposta obtida pela metodologia quantitativa, computada como um número, existe um universo bem mais amplo, um sistema simbólico altamente complexo. E, é a luz deste sistema simbólico, que é a cultura, é que os dados obtidos podem ser compreendidos.

Com o exposto, podemos afirmar que a metodologia quantitativa pode ser uma importante ferramenta para o conhecimento dentro de uma unidade cultural. Contudo, este método só tem serventia, no nosso modo de ver, se pesquisadores e pesquisados partilham do mesmo sistema simbólico. Se sujeito e objeto de pesquisa estão inseridos na mesma cultura. O “questionário” é o mais comum dos instrumentos de coleta de dados da metodologia quantitativa. Ao elaborarmos um questionário propomos uma série de questões para a população que será alvo da pesquisa. E para cada uma das questões propostas, geralmente, elencamos um

número limitado de possíveis respostas. Assim, oferecemos, segundo o “nosso” entendimento, uma série de alternativas de respostas para os entrevistados. Também existe a possibilidade de formular questões “abertas”, nas quais não existem alternativas previamente estabelecidas. Mas, estas respostas, para fins de análise estatística, depois terão que ser re-categorizadas, agrupadas em um número limitado de opções. Esta re-categorização também se dá de acordo com os sujeitos da pesquisa. Temos então que, as questões propostas pelo sujeito só serão inteligíveis para o objeto, e as respostas fornecidas pelo objeto só serão corretamente interpretadas pelo sujeito, se ambas as partes compartilharem o mesmo sistema simbólico, a mesma cultura.

Além disso, o uso do questionário limita o espectro da coleta de dados. Só serão obtidos os dados que os pesquisadores julgam interessantes e que foram previstos quando da elaboração do questionário. Dados que a população estudada julga importantes não serão contemplados. Um questionário, por exemplo, pode solicitar aos entrevistados que “falem” (dentro das alternativas pré-estabelecidas) sobre “a”, “b”, e “c”, mas se os entrevistados julgarem importante “falar” sobre “d”, esta fala não será computada.

As Nações Unidas, por exemplo, desenvolvem uma série de pesquisas quantitativas para determinar o número de pessoas famintas no mundo. Mas, esquecem que o conceito “fome” varia de cultura para cultura. Em primeiro lugar, o sentimento de fome é uma característica biológica de todos os seres humanos. Todos sentem fome, a diferença é que algumas pessoas encontram dificuldades em saciar este sentimento. Sabemos que cada cultura tem categorias próprias para determinar o que é e o que não é comestível. Assim, o conceito de “alimentação adequada” também varia de cultura para cultura. Na esteira disso, o “conceito” de fome também oscila significativamente entre as culturas. Como nós seres humanos atribuímos significados a tudo que está em nosso meio, também atribuímos significados ao que comemos. E cada cultura atribui significados específicos. Assim, a “fome”, além de ser uma questão nutricional, também é uma questão simbólica. Em outras palavras, a fome é saciada por nutrientes, mas também por símbolos. Temos então que uma pesquisa que visa determinar o número de famintos no mundo não pode se limitar a sair por aí perguntando “você sente fome?”. Mais do que isso, é preciso descobrir o

que “fome” significa para cada um dos entrevistados. Para tanto, é preciso acessar a cultura como um todo, inclusive o inconsciente.

O exposto acima indica as deficiências da metodologia quantitativa quando sujeito e objeto pertencem a culturas diferentes. Mesmo ciente destas deficiências metodológicas, os pesquisadores do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/UFRGS) aceitaram o desafio de realizar um estudo quantitativo com as populações indígenas que residem no município de Porto Alegre. Mas, para tanto, após uma série de discussões metodológicas e éticas, estabeleceu-se uma série de critérios, ou cuidados, a fim suprir as lacunas da metodologia quantitativa. Em primeiro lugar, em vez de realizar uma “pesquisa” quantitativa (com problema, objetivos gerais e específicos, hipóteses, etc.), optou-se simplesmente em realizar uma “coleta de dados” quantitativos. Em segundo lugar, foram recrutados para o trabalho pesquisadores com ampla vivência entre as comunidades indígenas estudadas e que, amparados em trabalhos de campo qualitativos, oriundos de pesquisadores do próprio Núcleo, elaboraram o “questionário”, a fim de torná-lo inteligível ao objeto de estudos. Com isso procurou-se minimizar as diferenças culturais entre pesquisadores e pesquisados. Em outras palavras, procuramos traduzir os conceitos utilizados na coleta de dados para o entendimento dos indígenas.

Além disso, antes de aplicar qualquer questionário, a “coleta de dados” foi negociada com as lideranças indígenas. Informamos aos indígenas da importância da coleta de dados e o que a FASC e a prefeitura de Porto Alegre esperavam disso. Mas, sobretudo, ouvimos o que os indígenas acharam importante que constasse na coleta de dados. Em outras palavras, ouvimos dos indígenas o que eles gostariam que a prefeitura soubesse sobre eles. Nesta mesma etapa também foram realizadas diversas reuniões com membros da FASC, a fim de poder incorporar no questionário as questões que a contratante da coleta de dados pretende saber dos indígenas.

Contudo, antes da coleta efetiva dos dados, foram realizados diversos questionários piloto, ocasião em que foi avaliado e re-avaliado o entendimento dos indígenas sobre o instrumento de coleta de dados. Este processo de elaboração do instrumento de coleta de dados foi extremamente demorado, por ter se tomado todos os cuidados possíveis de adequação à realidade dos indígenas. Além disso,

procurou-se alinhar um único instrumento para todas as etnias indígenas presentes em Porto Alegre, o que só foi conseguido após muitos diálogos.

Contudo, mesmo tomando todos os cuidados éticos e metodológicos possíveis, a metodologia quantitativa elaborada ainda apresentou inúmeras deficiências, como era esperado. Diante disso optou-se por, concomitantemente, realizar-se também estudos com a metodologia qualitativa entre os grupos indígenas de Porto Alegre. E interpretar os dados quantitativos à luz dos dados qualitativos. Assim, os dados que constam neste relatório são oriundos tanto da metodologia quantitativa quanto da qualitativa.

No que tange a metodologia quantitativa, foram utilizados dois instrumentos de coleta de dados. O primeiro, denominado “cadastro”, foi aplicado a todos os indivíduos indígenas encontrados em Porto Alegre. Portanto, foi realizado um censo. Todavia, em função do elevado número de indivíduos indígenas presentes em Porto Alegre, este instrumento de coleta de dados foi projetado para ter um alcance de dados reduzido. Seria por demais dispendioso coletar todos os dados desejados a partir de toda a população estudada. Os cadastros se resumiram à obtenção de dados demográficos sobre a população analisada. Estes dados, devido ao formato do instrumento de coleta de dados, puderam ser informados por pessoas próximas ao entrevistado. Sendo assim, foi possível obter dados válidos inclusive sobre as pessoas que não compreendem a língua portuguesa, crianças pequenas e indivíduos que na ocasião não estavam presentes em suas aldeias.

Já o segundo instrumento de coleta de dados, denominado “questionário”, foi muito mais abrangente. Nele, os indígenas entrevistados foram levados a refletir sobre a sua condição étnica e suas relações com a sociedade envolvente, opinando sobre uma variada gama de questões propostas tanto pelo FASC quanto pelo NIT. Além disso, muitas questões contempladas pelo questionário foram propostas pelos próprios grupos indígenas. Pela abrangência deste instrumento de coleta de dados, optou-se por aplicá-lo a um número reduzido de indivíduos. Porém, não foi possível o cálculo de uma amostra estatística, o que tornaria os dados obtidos generalizáveis para toda a população estudada. Ocorre que, para calcular uma amostra estatística, são precisos dados demográficos prévios da população estudada. Tais dados não existiam até o momento do desenho da pesquisa.

Também não foi possível realizar uma amostra aleatória simples (sorteio dos entrevistados), pois isso iria contra os princípios de hierarquia e status existentes no campo. Como seria possível entrevistar um jovem e não entrevistar o cacique da aldeia? Outros fatores também se revelaram contrários à aplicação de uma amostra aleatória simples. Por exemplo, o sorteado poderia ser uma criança, ou um indivíduo que não fala o português, ou ainda um indivíduo que na ocasião da coleta de dados não estaria presente no local da entrevista. Diante destes problemas, optou-se por realizar um censo também com os questionários. Estes seriam aplicados por famílias (enquanto conceito êmico). As próprias famílias indicaram uma pessoa como “porta-voz”, para responder as questões propostas pelo questionário.

Aos três grupos étnicos que se encontram em Porto Alegre e região limítrofe (*Kaingang*, *Guarani* e *Charrua*) foram aplicados os mesmos instrumentos de pesquisa¹⁶. Como existem significativas diferenças culturais entre as três etnias, a adequação dos instrumentos de pesquisa para a realidade das etnias foi um trabalho muito árduo. Objetivou-se, nos mesmos instrumentos, diminuir as distâncias culturais entre pesquisadores e pesquisados, a fim de que todos os informantes tivessem a mesma compreensão das questões propostas. Confessamos que tal empreendimento foi bastante utópico e não conseguimos atingir a totalidade dos objetivos propostos. Em função disso, quando da análise dos dados quantitativos, algumas questões e cruzamentos se revelaram inválidas. No entanto tal empreendimento nos possibilitou ricas comparações entre as etnias e um panorama geral dos indígenas na região estudada. As lacunas de dados quantitativos, pela inadequação de algumas questões a todas as etnias, foram supridas pela metodologia qualitativa.

Os dados obtidos nos dois instrumentos foram tabulados em “bancos de dados” e estatisticamente analisados com auxílio do *software* SPSS versão 11.0. Contudo, pelas razões acima descritas, os dados dos bancos não possuem valor se

¹⁶ Com relação à etnia *charrua*, presente em Porto Alegre na Aldeia Polidoro, o conhecido, longo e penoso processo que sua comunidade enfrentou nos últimos meses, tanto em relação à FUNAI como em relação a órgãos vinculados à prefeitura municipal de Porto Alegre, resultou, nas primeiras abordagens que a equipe do NIT efetuou, numa negativa de participar no presente estudo. Trata-se de um coletivo indígena em construção cultural, enfrentando inúmeras dificuldades no estabelecimento de relações com o Estado. Após repetidas deliberações, o grupo concordou em responder apenas os “cadastros”, mas de forma parcial, sem consentir na aplicação do questionário.

isolados. Eles só podem ser utilizados em consonância com a interpretação baseada nos princípios qualitativos.

Conforme percebido antes do fechamento dos instrumentos de coleta de dados, nos vários testes realizados, algumas questões tiveram as alternativas de resposta “às vezes”, “um pouco”, “mais ou menos”, “parcialmente”, “médio”, etc. excluídas. Isso porque se percebeu previamente que a grande maioria dos entrevistados forneceria respostas deste tipo. Trata-se de um não-posicionamento, típico de quem não está seguro com o uso que será feito dos dados coletados. Então, excluídas estas alternativas de resposta, os indígenas foram incentivados a se posicionar, a julgar as questões propostas dicotomicamente, positivas ou negativas.

Contudo, consideramos extremamente importantes as repostas “não sabe” (NS) e “não respondeu” (NR). Apesar de incentivar um posicionamento dos entrevistados, deixamos a eles a liberdade de não querer responder ou não querer refletir sobre as questões. Estes dados foram computados como válidos e fornecem informações importantes sobre as temáticas que não são fontes de preocupações entre as etnias e sobre as temáticas que os grupos indígenas julgam que as instituições públicas (a sociedade envolvente como um todo) não devem saber. Mais uma vez, as razões para o “não saber” e o “não responder” foram contempladas pela metodologia qualitativa.

Os dados quantitativos foram obtidos no período entre 06 de abril e 08 de setembro de 2008, em um total de 19 incursões a campo. Este longo período de coleta de dados se deve as especificidades do campo, que serão descritas adiante. No entanto, este longo período de coleta de dados torna necessária a relativização de alguns dados obtidos. Em primeiro lugar, como será evidenciado adiante, a população estudada é extremamente dinâmica, sofrendo possíveis alterações durante o próprio período de coleta de dados. Em segundo lugar, no que tange às opiniões emitidas, alguns eventos podem ter alterado as respostas dos entrevistados. Assim, um percentual de opinião obtido no início do período de coleta de dados pode ser significativamente diferente do mesmo percentual obtido no final deste período. A título de exemplo, vamos supor que no Brasil seja realizado um plebiscito sobre a pena de morte. Um dia antes da votação vem à tona um crime brutal que choca toda a população. Temos com isso uma influência no voto das pessoas a favor da pena de

morte. Já, ao contrário, também pode acontecer que na véspera da votação a imprensa veicule a descoberta da inocência de um indivíduo que foi executado em um outro país. Tal fato mudará a opinião de considerável parcela da população. Voltando à questão da coleta de dados, neste longo período ocorreram vários eventos que podem ter feito os entrevistados mudarem de opinião. Os últimos eventos relacionados à não-identificação, demarcação ou desintrusão de suas terras no Rio Grande do Sul; a longa espera para a constituição dos grupos técnicos para tal pelo órgão indigenista oficial e o grave ferimento à bala de um cacique *kaingang* em plena feira de artesanato do “Bric” da Redenção por policial militar são apenas alguns exemplos disso. Contudo, estes eventos foram qualitativamente analisados e utilizados quando da interpretação dos dados quantitativos.

Em suma, os números não falam por si só. Dos dados apresentados na seqüência, os qualitativos são tão ou mais importantes que os quantitativos.

A título de exemplo, seguem algumas reflexões inspiradas no encontro com os *Guarani* do Lami e de Itapuã. A língua portuguesa é de uso secundário entre os indígenas *guarani*, prevalecendo a língua indígena materna. Homens voltados às relações com não-indígenas costumam ter desenvoltura no português, o mesmo não ocorrendo com mulheres e crianças, principalmente. Sendo os aspectos lingüísticos um dos principais desafios empreendidos, o preenchimento dos questionários e cadastros contou, de forma intermitente, com a colaboração de um *Guarani* experiente na relação com não-indígenas, assim como com a língua portuguesa. Apenas à título de exemplo, no Lami, a colaboração foi de Sandro, conhecido como *Tokó*. Em Itapuã, ela veio de Paulo, que parece ser a pessoa responsável por dar atenção aos “de fora”. Já os conhecendo de outros trabalhos de campo, pode-se contar com esta ajuda importante, sem a qual talvez fosse difícil o situar das informações.

Uma metodologia de pesquisa precisa encontrar ressonância não somente no que concerne aos problemas do pesquisador em relação aos problemas dos “pesquisados”, como também com a forma de chegar a algumas considerações. Dito de outro modo, uma metodologia de pesquisa deve atender às especificidades de seu recorte de investigação. Sendo assim, e ademais da utilização de um questionário quantitativo, a ênfase em uma observação de cunho qualitativo, assentada nos modos

clássico da etnografia, deve ser tomada como luz à interpretação de dados estatísticos. Perguntas formuladas desde uma previsão de resposta pontual, como sim, não, não sabe, não respondeu, acabam por afunilar uma riqueza de pensamento que nem ao menos podemos prever. Em suma, uma lógica de mundo alimentada pela palavra, pela oralidade excede a obviedade das letras, da lógica de uma sociocosmologia constituída pela grafia. Logo, os questionários e cadastros deram margem interessante a uma pesquisa qualitativa, pois utilizando os pontos de embate entre perguntas e explicações sobre o que estávamos, afinal, perguntando, suscitou reflexões metodológicas, fazendo ratificar a importância de uma metodologia qualitativa na pesquisa de campo com indígenas. Sendo assim, a ressalva está na direção em que incidirá a análise dos dados: se, por uma via em contexto da situação indígena na região de Porto Alegre, ou, se pela via da exacerbação de dados estatísticos pontuais, e, nesse sentido, sujeitos a interpretações pouco qualificadas.

Assim, seguindo um enfoque metodológico qualitativo e com o objetivo de ouvir atentamente as demandas e preocupações dos vários coletivos indígenas da área de abrangência do estudo, nossa metodologia previu a realização de uma reunião preliminar à efetiva aplicação dos instrumentos de pesquisa em cada aldeia e em cada acampamento. Estas reuniões também tinham por objetivo obter o consentimento informado para suas participações no estudo. Nelas, não tínhamos um roteiro previamente estabelecido, apenas informávamos a natureza do estudo, seus fins e deixávamos que o grupo expressasse livremente seus pontos de vista, os quais eram registrados. Em tais encontros, agendados previamente, além das lideranças locais, um expressivo número de membros de cada comunidade costumava comparecer e expressar suas opiniões e questões vinculadas à relação com os gestores públicos, especialmente com os municipais. Destes encontros, extremamente densos, ricos e polifônicos, extraímos algumas informações que consideramos importantes para dimensionar e esclarecer suas demandas consideradas prioritárias.

Neste sentido, o método etnográfico caracteriza-se por ser um modo reflexivo, uma maneira específica de estabelecer uma relação com a alteridade, e não apenas um instrumento de coleta de dados. Logo, quando falamos aqui em metodologia qualitativa, temos como pano de fundo a etnografia num sentido

amplo¹⁷, como um movimento não só do pensamento, mas do próprio corpo do pesquisador na direção daqueles com quem ele busca produzir conhecimento. Portanto, a metodologia qualitativa, neste sentido, produz um tipo de informação, de conhecimento, profundamente diferente daqueles proporcionados pelas metodologias quantitativas costumeiramente utilizadas na produção das informações que subsidiam as políticas públicas.

Considerando a natureza do presente estudo, qual seja, oferecer tanto informações quanto reflexões que forneçam um quadro da situação das populações indígenas no município de Porto Alegre e regiões próximas, no intuito de subsidiar as ações governamentais direcionadas a elas, entendemos que a metodologia adequada deve basear-se nos pressupostos da metodologia qualitativa – etnografia, bem como agregar técnicas de pesquisa quantitativas.

Adotar a metodologia qualitativa não significa apenas uma preferência, mas coloca-se como uma exigência mesma em virtude das complexidades particulares que caracterizam as populações estudadas, as quais, por detrás dos rótulos étnicos através dos quais o estado as posiciona no interior de sua ‘sociedade nacional’, apresentam dinâmicas culturais, territoriais, políticas e societárias que somente podem ser apreendidas de modo satisfatório tomando por referência central os regimes autóctones há muito estudados pela antropologia indígena. Neste ponto seguimos o postulado central nas Ciências Sociais de que teoria e método são indissociáveis. Assim, a adesão à metodologia qualitativa adquire uma posição propriamente epistemológica, tendo em vista as limitações que a estatística tradicional teria em lidar com coletivos, e não indivíduos, que fogem às determinações usualmente consideradas para a produção do conhecimento que subsidia as políticas públicas centralizadas pelo estado em seus diversos níveis.

Isto não impede, como dito, que técnicas quantitativas sejam incorporadas à elaboração do diagnóstico contratado. Deste modo, nada impediu que dados estatísticos tenham sido utilizados no processo que resultou na produção deste relatório final. Contudo, os dados desta natureza estarão submetidos às observações e

¹⁷ Os dados etnográficos ora apresentados não se referem unicamente ao período de coleta de dados. Os requisitos do método etnográfico nem permitem que este tipo de pesquisa seja realizada a contento em um período tão curto de tempo. Os dados etnográficos que apresentamos neste relatório estão na esteira de uma série, mais densa e ampla, de etnografias anteriormente realizadas pelos pesquisadores do NIT, e executores da coleta de dados do presente relatório.

diálogos temáticos que possibilitarão, pois somente este tipo de interação pode fazê-lo, o detalhamento das problemáticas que interessam para o diagnóstico contratado, tais como saúde, educação, meio ambiente, sustentabilidade, dentre outros, os quais, separados do ponto de vista estatal, encontram-se intrinsecamente inter-relacionados nos universos indígenas.

4. Caracterizações gerais dos coletivos estudados: o “cadastro”

Para cada pessoa do universo de estudo foi preenchido um formulário de coleta de dados denominado “cadastro” (*vide* anexo 1). Contudo, experiências anteriores de campo indicavam que grande parte dos indivíduos das comunidades alvo da coleta de dados não teriam condições de responder as questões propostas no “cadastro”, principalmente as crianças e as pessoas que não dominam a língua portuguesa. Devido a isso, optou-se por trabalhar com informantes para “cadastrar” as pessoas que não tinham como responder as questões propostas. Na tabela 1, abaixo, consta o grau de parentesco das pessoas que serviram de informantes para a realização do cadastro.

Tabela 1 - Informante dos dados do cadastro

Informante	Frequência	Percentual	Percentual Válido
O próprio	145	23,8	24,0
Irmão/irmã	13	2,1	2,2
Pai/mãe	296	48,6	49,0
Tio/tia	18	3,0	3,0
Avô/avó	20	3,3	3,3
Outros	112	18,4	18,5
Sub-Total	604	99,2	100,0
Missing System	5	0,8	
TOTAL	609	100,0	

A categoria “outros” abrange principalmente cônjuges, filhos(as), netos(as), genros(noras) e sogros(as). De todos os cadastros realizados apenas um dos informantes não possuía nenhum grau de parentesco com o indivíduo cadastrado. Em outras palavras, as informações que compõem o banco de dados dos “cadastros” foram obtidas junto a informantes que têm uma relação bastante próxima com o

indivíduo cadastrado, possuindo conhecimento suficiente para responder as questões propostas.

Ao todo foram “cadastradas” 609 pessoas, nos seguintes assentamentos indígenas:

4.1. Lomba do Pinheiro Guarani - *Tekoá Anhetenguá*

A Terra Indígena Lomba do Pinheiro é uma área de dez hectares localizada no bairro Lomba do Pinheiro (Parada 23), próxima ao entroncamento com a Estrada do Trabalhador, zona sul da cidade de Porto Alegre. A T. I. Lomba do Pinheiro surgiu à margem do processo fundiário executado pelo Ministério da Justiça ou pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), já que ela foi adquirida enquanto propriedade pela antiga Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI), que surgiu em Porto Alegre no início da década de 1970. A ANAI tinha um escritório no centro da cidade e este terreno na Lomba do Pinheiro, pensado como suporte estratégico para abrigar os índios e as famílias indígenas em deslocamento por Porto Alegre, onde se concentram diversos serviços básicos também procurados pelos *Mbyá*. Com a extinção da ANAI, seu patrimônio foi doado aos indígenas e coube aos *Mbyá* ficarem com a área na Lomba do Pinheiro para nela fazerem infra-estrutura de suporte ao trânsito dos que circulam por Porto Alegre. Os *Mbyá* consolidaram a fundação de uma aldeia no local a partir da década de 1980, que hoje se apresenta como modelo de comportamento tradicional para as demais comunidades *Mbyá*.

A *Tekoá Anhetenguá* (Aldeia Verdadeira), como é chamada entre os *Mbyá-Guarani*, é liderada pelo cacique José Cirilo Pires Morinico (*Karaí Tataendy* é o seu nome *mbyá*). Esta *tekoá* é habitada por 81 pessoas distribuídas em 15 famílias – o que equivale a 13,3% da população indígena residente em Porto Alegre. A aldeia foi inicialmente criada em área rural, mas hoje está cercada por vilas. Em função de estar localizada na periferia de uma grande cidade e da proximidade da aldeia a uma avenida de acesso ao centro, é intenso o contato com os moradores não-indígenas. Os *Mbyá* transitam ao longo desta avenida para o acesso ao ônibus que vai para o centro (na parada do fim da linha Lomba do Pinheiro) e para a compra de víveres. A alguns

quilômetros desta aldeia, localiza-se a Reserva Indígena *Kaingang* da Lomba do Pinheiro.

Os moradores da aldeia possuem forte vínculo com outras aldeias, por conta de relações de aliança e de parentesco, especialmente com a T.I. Granja Vargas (*Tekoá Yrya'pu*), município de Palmares do Sul e com a T.I. Inhacapetum (*Tekoá Koenju*), em São Miguel das Missões.

A maior parte das moradias da aldeia consiste em casas de madeira, equipadas com energia elétrica, que foram construídas pelo governo estadual no ano de 2001. Ao lado de algumas destas casas, os *Mbyá* construíram algumas *oó* ou *ogá*, casas *guarani* construídas com taquara, barro e com a “palmeira” *pindó* (içara). Construída com o mesmo material, a *opy* (casa de reza) localiza-se distante da entrada da aldeia, reservada da visão dos visitantes. Nos domínios da aldeia situam-se também um posto de saúde, uma escola (de ensino bilíngüe) e um galpão. Nestas edificações de uso coletivo, há banheiros com água encanada. Os *Mbyá* cultivam pequenas roças e criam galinhas. A quantidade de mato é escassa. O horizonte revela o relevo acidentado da região, onde se preservam ainda algumas porções de mato. Os *Mbyá* da Lomba do Pinheiro também circulam por áreas de mato em todos os bairros próximos, obtendo dos proprietários licenças informais para coletarem recursos vegetais utilizados na produção de seu artesanato e em tratamentos de saúde (os “remédios do mato”). Seu Caetano, o *karaí* (xamã *mbyá-guarani*) que reside atualmente nesta aldeia, tem oferecido atendimentos, duas vezes por semana, ao público *juruá* (“branco”), para tratamentos de saúde (física e espiritual). Outra forma de obtenção de renda articulada ao interesse dos “brancos” pela cultura indígena e que promove a visibilidade da identidade étnica destes grupos é a atuação do grupo de música e dança (“coral”), formado por jovens e crianças, que realiza apresentações fora da aldeia, pagas geralmente por instituições com cestas básicas ou cachês em dinheiro e vende cd's.

Os *Mbyá-Guarani* da Lomba do Pinheiro, mesmo vivendo na cidade, obtêm a maior parte os recursos materiais para a sobrevivência a partir de atividades tradicionais, principalmente a agricultura em pequenas roças e o artesanato. A caça e a coleta somente não são mais praticadas em função da limitadíssima área de mato – e de espécies animais e vegetais - existentes na aldeia. Na aldeia da Lomba do

Pinheiro foi construído um açude, onde os moradores conseguem pescar, ainda que pouco.

4.2. Acampamento Guarani do Lami - *Tekoá Pindó Poty*

Entre todas as áreas *guarani* estudadas, a do Lami caracteriza-se por possuir a ocupação mais inconstante: 88% de seus habitantes estão lá a menos de um ano. Diferente das outras áreas, o Lami é considerado por alguns *guarani* como um acampamento ou espaço de passagem e não uma *tekoá*. Tal classificação se dá pelo fato desta área ser reduzida e estar na beira de uma estrada, não possuir uma casa cerimonial (*opy*) e ter espaço insignificante para o plantio. Conseqüentemente, só é possível habitá-la com recursos obtidos através da venda de artesanato e de ocasionais doações.

Entendido, pois, como acampamento por muitos *Guarani*, tendo em vista a alta movimentação de núcleos familiares pelo lugar, localiza-se às margens da Estrada do Varejão, pouco depois da ponte que divide os bairros Belém Novo e Lami. Entretanto, alguns indígenas falam a respeito de um caráter de *tekoá* ao lugar, já que há muito tempo é referência de ocupação. As incertezas em relação à permanência ou não, ocasionando talvez esta oscilação entre um entendimento de aldeia e de acampamento, advém, entre outras coisas¹⁸, de uma Ação de Reintegração de Posse impetrada na Justiça Estadual no ano de 2006. Conforme consta em Procedimento Administrativo do Ministério Público Federal (MPF), o registro de propriedade¹⁹ é de um homem que faleceu há alguns anos e que, ao que tudo indica, tinha uma boa relação com os indígenas *guarani*, nunca se opondo à permanência destes neste pequeno espaço que adentra cerca de vinte metros a cerca colocada às margens da

¹⁸ Os espaços ocupados possuem critérios de escolha, associando-se intrinsecamente a motivos sociocosmológicos.

¹⁹ Este registro escrito de posse de terra deve ser entendido como um dos meios pelos quais foi efetivado o povoamento dos territórios de estados-nações na América do Sul. Por uma via da legitimação escrita, a qual não importava aos indígenas como meio de legitimação espacial, é, muitas vezes, validada como “prova” de direito à posse. Ressalta-se, então, a importância da oralidade e da memória destes grupos como meio particular de historicizar suas ocupações territoriais, não mais se pautando na escrita como fonte legítima para decidir a posse de terras.

estrada. Mas com seu falecimento, os denominados herdeiros decidiram reivindicar “sua posse”, colocando-o em disputa. Com a intervenção do MPF, a Ação Judicial que corria no âmbito estadual parece ter sido arregimentada e complexificada por uma questão de direito fundiário indígena. O apontamento de um estudo de identificação por parte da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) figura como um horizonte a sanar esta dificuldade em relação ao direito de posse. A maioria dos locais entendidos como acampamentos conta com esta relação entre indígenas e “proprietários” com registro de posse, configurando muitas vezes trocas de favores e até mesmo de atividades remuneradas, como acontece nas localidades do Petim e Passo Grande, às margens da BR-116, por exemplo. Ou seja, é por meio de uma chegada que não ultrapassa as cercas das “propriedades”, que aos poucos os *Guarani* vão estabelecendo relações de serviços, de permissão para buscarem água, por exemplo. Neste processo, estabelecem-se parcerias, na grande maioria assimétricas, entre brancos e indígenas, promovendo um certo desconforto por parte dos indígenas *guarani* em questionar a legitimidade do “proprietário” em relação a estas terras, sendo privilegiada uma negociação pacífica. Uma configuração que causa incertezas, impedindo aos *Guarani* de viverem em lugares desde muito tempo reconhecidos como seus.

Foram registrados cinco núcleos familiares, compondo uma família extensa, um coletivo de parentes – *Kuéry* (GOBBI, 2007). Pedro Sanches em aliança matrimonial com Julieta mostra-se como uma das pessoas de referência para o lugar, no momento, sendo os demais núcleos configurados por suas filhas e genros. Pedro parece ter vivido em regime de poliginia²⁰ com Isabelina, já falecida, e Julieta. Com um expressivo número de filhos, Julieta foi quem diferenciou a identidade materno-biológica de cada uma das crianças, não parecendo haver uma distinção na prática. Ou seja, todas as crianças são filhas de Julieta e apenas no decorrer de nossa conversa chegamos a um detalhamento de quem era filho “saído de sua barriga” e quem era filho “saído da barriga de Isabelina”. Mas conforme foi possível registrar nos cadastros, as alianças matrimoniais de Pedro não restringem-se a estas, contando com ao menos mais duas alianças anteriores com filhos. Casado com uma das filhas de Pedro, Roberto Ramirez também figura com uma das referências do Lami.

²⁰ “Regra de casamento polígamo em virtude da qual um mesmo homem se une a várias mulheres simultaneamente”, cf. Panoff e Perrin, 1979.

A venda de artesanato é, senão a principal, uma das principais portas de entrada de recursos financeiros. Inclusive, é ponto de venda não somente para os que ali estão, como também para os que vivem em outros lugares. As peças zoomorfas em madeira – os *vichu ranga* – e as cestas – os *ajaká* – são trazidos e deixados sob os cuidados de algum dos indígenas, ocorrendo a venda, o dinheiro é repassado a quem trouxe a peça. Pedro Sanches é aposentado, o que faz centrar em sua pessoa o recebimento mensal de um salário mínimo, favorecendo a compra de alimentos e demais necessidades do grupo.

No número de seis, as moradias são feitas a partir de lonas pretas e barracas, mostrando-se vulneráveis a intempéries. Inclusive, destacamos que poucos dias depois da realização do trabalho de campo, em decorrência de uma forte tempestade, o lugar ficou completamente alagado, colocando a perder todos os objetos e moradias dos indígenas. Foi necessária a intervenção de voluntários para o desalojamento momentâneo e o recolhimento de roupas e alimentos para darem conta do restabelecimento no local. Passados dois dias, o retorno pôde ser realizado, ainda contando com a ajuda de muitas pessoas.

Vale também apontar que a divisa entre os bairros Belém Novo e Lami é demarcada por meio de uma ponte, como já dito, que passa por cima de um pequeno córrego que deságua no lago Guaíba. Este córrego, por sua vez, é utilizado para atividades cotidianas pelos indígenas *guarani*, como banho e alimentação, e muitas vezes também utilizado para pescar. A visível aparência da água já indica a sua não recomendada ingestão, indicando que serve de esgoto para residências próximas, assim como para o despejo de químicos industriais, utilizados por empresas de pequeno porte da região. Entretanto, afora esta possibilidade de fazer uso da água, os indígenas ficam à mercê da boa vontade de vizinhos brancos, solicitando suas permissões para encherem garrafas e baldes de água.

A despeito de árvores frutíferas, como bergamoteiras, por exemplo, e das não indicadas atividades de pesca, não há outra fonte de alimentação no lugar. Devido a pouca extensão de terra, bem como para não confrontar a vizinhança, não existem plantações. Segundo Julieta, as poucas mudas de milho que plantou foram comidas pelas vacas pertencentes aos vizinhos.

No momento, a escola parece não interessar. Quanto ao atendimento de saúde, a equipe médica que atende a aldeia do Cantagalo presta também atendimento ao Lami. Foram registradas 35 pessoas na *tekoá Pindó Poty*.

4.3. Terra *Guarani* do Cantagalo – *Tekoá Jataí'ty*

Localizada na divisa de Porto Alegre com o município de Viamão, a Terra *Guarani* do Cantagalo teve seu reconhecimento como reserva indígena ratificado pela FUNAI em 1998. Em 2005 se deu sua ampliação legal até a atual extensão de 246 hectares.

A Terra *Guarani* do Cantagalo, denominada *Tekoá Jataí'ty* por seus habitantes, foi local de diferentes ocupações de grupos *guarani* e proto-*guarani* desde períodos imemoriais. Evidências destas ocupações podem ser observadas na presença de vestígios arqueológicos, em elementos de ação antrópica e na história oral. Antigos fragmentos de vasilhas e contas de cerâmica foram encontrados há mais de uma década na porção central da aldeia pelos próprios *Guarani*. Nas encostas dos morros que cercam a aldeia existem antigos palmeirais das espécies *içara*²¹ e *butiá*²² e uma considerável diversidade de árvores frutíferas. Há também formações rochosas que provavelmente eram utilizados no passado como mirantes para a observação das terras que vão das margens do lago Guaíba à bacia da laguna dos Patos.

Toda a região da bacia hidrográfica do Guaíba é considerada de extrema importância religiosa, uma vez que, segundo consta na tradição oral *guarani*, ali teriam vivido xamãs-profetas (*karaí* e *kunhã-karaí*) que no passado conseguiram atingir em vida o estado da imortalidade (*ikandirê*) e de perfeição (*aguyjê*), tornando-se semelhantes a divindades.

Para fins da análise estatística dos dados, optamos por incorporar os dados da aldeia do Cantagalo 3 à aldeia do Cantagalo, mesmo que seja percebida a constituição de um coletivo *mbyá-guarani* independente no Cantagalo 3, tanto por

²¹ A *içara* (*pindó* na língua *guarani*, dialeto *mbyá*) é sagrada na concepção xamânico-cosmológica desta etnia, sendo geralmente plantada ao redor das casas em que habitam.

²² A denominação *mbyá-guarani Jataí'ty* da aldeia do Cantagalo faz referência à grande presença de palmeirais dessa espécie (chamada *jataí* na língua *guarani*, dialeto *mbyá*), podendo ser literalmente traduzida como *butiazal*.

sua localização separada geograficamente do Cantagalo como pela sua composição a partir de vários núcleos familiares interligados por consangüinidade e afinidade, além de levar em conta sua autonomia política.

A área denominada Cantagalo 3 consiste em um núcleo residencial *mbyá* (acampamento) localizado no território da T.I Cantagalo. Seu posicionamento espacial é periférico em relação ao principal núcleo residencial da aldeia (Cantagalo 1). Além de ser distante da entrada principal da aldeia, seu acesso é dificultado pela precariedade de uma ponte. Entretanto, a circulação e a comunicação entre estas áreas de concentração é intensa, tanto por motivos de sociabilidade quanto para troca de materiais de consumo.

Cantagalo 3 fica “do outro lado do morro”, como dizem os *Mbyá*, que chamam a área de “*Arárukuá*”. Há seis meses, um grupo de *Mbyá* liderado por Maurício Messa – um autodidata que sabe ler e escrever sem ter freqüentado escola - chegou da aldeia *Tekoá Porã*, (Aldeia Bonita), localizada no município de Salto do Jacuí, trazidos por Francisco Vitti, funcionário da FUNAI, por conta de conflitos internos que estavam ocorrendo na aldeia. Aos poucos, o terreno, repleto de eucaliptos, está sendo limpo para a construção de uma pequena roça. Os eucaliptos cortados são utilizados como lenha. Quando estávamos aplicando os questionários, Dário Tupã, que reside no Cantagalo 1, estava fazendo este trabalho, para levar a lenha para a sua família, do outro lado do morro, onde não há lenha suficiente para o consumo. Um *juruá* (branco), vizinho da área, cobra 50 reais pelo carreto que transporta a lenha de uma área para a outra.

As visitas ao Cantagalo 3 permitiram a observação da habilidade com a qual os *Mbyá*, acostumados pela intensa mobilidade que caracteriza o grupo e os freqüentes acampamentos que constroem no *tape* (o caminho percorrido pelos *Mbyá*) se apropriam de um espaço com poucos recursos e em pouco tempo. As cinco casas deste acampamento possuem estruturas de taquara, cobertas com lona, teto coberto com *pindó*. Ao lado da porta de uma destas casas, localizada no centro do acampamento, está pendurado um *mbaraká mirim* (chocalho globular), para trazer sorte à aldeia em construção. No pátio central do terreno íngreme, foi construída uma pequena cozinha, onde há mesas e um local para a fogueira onde preparam os

alimentos. Os *Mbyá* lá residentes pretendem se mudar para um espaço próximo dali, onde haveria acesso à água corrente e uma mata um pouco mais densa.

4.4. Aldeia de Itapuã - *Tekoá Pindó Mirim*

A *tekoá Pindó Mirim* está localizada nas cercanias do Parque Estadual de Itapuã e que, por sua vez, está situado onde antigamente localizava-se uma aldeia *guarani*. Ironias à parte, a presença indígena em Itapuã é de longa data. Registrada pela perspectiva arqueológica, bem como pelos relatos da vizinhança não-indígena local, o lugar é importante desde um ponto de vista sociocosmológico e histórico. As pessoas que hoje encontram-se numa área de pouco mais de 24 hectares, cedida pelo Estado do RS por intermédio do Conselho Estadual dos Povos Indígenas do RS (CEPI), chegaram em meados do ano 2000. A rede extensa de parentes de Turíbio Nhengatu Gomes e Laurinda Borges, assim como do casal Adorfo Verá Silveira e Angelina compuseram uma primeira ocupação da atual *Pindó Mirim*. A primeira veio do interior do Estado, mais precisamente da região de Caetés, em Votouro, com uma breve parada na hoje aldeia da Estiva, em Viamão. Já a segunda, composta por Adorfo, Angelina e algumas crianças, estiveram anteriormente no Estado do Espírito Santo.

Nos dias atuais, duas redes extensas de parentes vivem em Itapuã: a de Turíbio e Laurinda e a de Mariano e Roseli. Adolfo e Angelina mudaram-se para a aldeia de Varzinha, no ano de 2006. Conforme diagrama demonstrativo das relações de parentesco, Paulo, neto de Turíbio e Laurinda, é casado com Patrícia, filha de Mariano e Roseli. Esta aliança explicita uma das relações entre as redes, talvez indicando o porquê da vinda da rede extensa para esta aldeia, ocorrida em 2003. Somados os cadastros, pode-se averiguar a presença de 37 pessoas na aldeia de Itapuã no momento do trabalho de campo.

Com a ajuda de Paulo, já acostumado no trato com os *juruá/não-indígenas*, conversamos a respeito da situação da aldeia, o que suscitou a reivindicação pela construção de um novo prédio para a escola, considerada importante para abrigar especificamente as crianças em processo de escolarização. Além disso, reivindicam a

contratação de professores *guarani* para esta escola. Atualmente a escola não está funcionando por falta de professores. Quanto ao atendimento de saúde, uma equipe médica da FUNASA presta atendimento semanalmente. Há um posto construído para esta finalidade, contando também com Paulo como agente de saúde.

Em Itapuã, observou-se a possibilidade de pesca, caça, coleta e o preparo de roças. Contudo, a caça, a pesca e a coleta são desenvolvidas em áreas vicinais, com anuência dos proprietários. Na aldeia, é possível plantar milho, mandioca, amendoim, erva-mate, melancia, abóbora, batata-doce, feijão e árvores frutíferas diversas. Junto a uma das casas, os *Guarani* tentam produzir mel em uma caixa de abelhas. No entanto, o empreendimento ainda não produziu resultados, sendo que o mel consumido precisa ser comprado ou coletado nas matas adjacentes à aldeia. Um dos acentuados descontentamentos *guarani* reside na dificuldade em entrar no Parque Estadual de Itapuã sem o pagamento de uma taxa, bem como pelo cerceamento da circulação pelo ambiente - tão bem conhecido por eles. A provocação pertinente vai no sentido do porquê de uma impossibilidade da conjugação ambiente “preservado” e indígenas? Lembrando que onde hoje situa-se o Parque existiu uma aldeia Guarani, claramente registrada, pela via escrita, pelo Jornal Correio do Povo de 1973, bem como pela memória e narrativa dos moradores da Vila de Itapuã, é de se perguntar se não seria justamente pela ocupação *guarani* na área, desde tempos remotos, que ela configurou-se atraente para “preservação”. Ou seja, são os próprios indígenas os responsáveis pela até então “preservação” de vegetais, animais, lagoas, presumindo-se, então, que não seriam eles os possíveis inimigos do lugar. Vale também lembrar, que a dispersão dos indígenas que viviam nesta aldeia, foi efetivada pela Brigada Militar do Estado, merecendo ainda o apagamento de qualquer registro de existência “viva” indígena no interior do Parque. Sendo assim, o Plano de Manejo do Parque Estadual de Itapuã conta apenas com o registro de material arqueológico *guarani*.

4.5 Aldeia Kaingang do Morro do Osso

Um considerável grupo populacional *kaingang* está presente no Morro do Osso desde abril de 2004, quando, segundo seus relatos, retomaram sua antiga aldeia.

Sua ida para o local possui relação direta com a memória dos mais velhos, que indicam aquele lugar como antiga aldeia *kaingang* em Porto Alegre. Os deslocamentos *kaingang* para a Bacia do Lago Guaíba parecem ser muito recuados no tempo. Aldeias atuais localizadas nas regiões hidrográficas Taquari-Antas, Caí e Sinos (como, por exemplo, as aldeias de Estrela e de São Leopoldo) indicam este desbordar desde o Planalto de populações *kaingang* rumo ao sul e ao litoral. No passado pré-histórico, proto-*kaingang*, muitos assentamentos dos seus antepassados estão presentes nas regiões citadas. Muitos documentos históricos do final do século XIX e início do século XX atestam sua presença inegável na Bacia do Lago Guaíba, quando suas relações constantes e duradouras com os presidentes da Província e outras autoridades que os recebiam para tratar de seus interesses, além de outros motivos ligados à tradição, faziam-nos empreender longas expedições a pé por este território deles tão conhecido. Além disso, sua presença atual no Morro do Osso também está fortemente relacionada com as concepções religiosas vinculadas ao contexto xamânico-cosmológico *kaingang*. Sua *kujà* (xamã) conta sobre seus sucessivos contatos com seu *iangrë* (guia espiritual), que, de acordo com ela, lhe apontava um morro em Porto Alegre, local de antiga moradia *kaingang* e que possuía um cemitério onde estavam enterrados inúmeros guerreiros e guerreiras *kaingang*, mortos em consequência de uma guerra, cujos rituais funerários tradicionais não puderam ser realizados na época de suas mortes.

A Aldeia do Morro do Osso, portanto, possui para seus moradores *kaingang* um valor inscrito na sua memória social e uma dimensão simbólica, relacionada às suas concepções cosmológicas, cujos contornos culturais e sociocosmológicos são imprescindíveis para a reconstrução e manutenção de suas singularidades. Trata-se de um local único, um território de memória, cosmológico e de sustentabilidade, onde é possível reproduzir seu modo de vida ancestral.

A manutenção desta tradicionalidade é possível não-somente pela existência de um território que lhes proporciona fibras vegetais para a confecção de seu artesanato, mais, principalmente, porque lhes dá condições efetivas de produção de corpos e pessoas *kaingang* num horizonte ecológico-cultural que lhes propicia ervas e plantas medicinais empregadas em banhos e chás para fabricar e fortalecer seus corpos, na presença de seus antepassados enterrados no cemitério da aldeia, cujos

espíritos, segundo Francisco dos Santos, “se aproximaram durante o primeiro acampamento [em abril de 2004]”.

Na percepção dos interlocutores *kaingang* da Aldeia Morro do Osso, sua presença atual na área contígua ao Parque Natural do Morro do Osso vem produzindo efeitos positivos no que diz respeito à proteção do meio ambiente. Segundo seus relatos, várias espécies de pássaros que antes não eram observadas agora são vistas com frequência. Da mesma forma, dizem ter notado o “aumento do mato”, incluindo árvores, plantas medicinais e fibras vegetais, e um crescente circular de animais, inclusive bugios, antes não visualizados. De acordo com seus depoimentos, consideram-se os “protetores da natureza” do Morro do Osso, mencionando sua relação anímica com os elementos deste domínio cosmológico, em especial com as fontes de água e com as árvores (SILVA, 2001). Igualmente, pensam que sua retomada da antiga aldeia e sua presença na área do Parque Natural do Morro do Osso foi fundamental para sustar empreendimentos imobiliários que estavam se desencadeando quando da sua chegada ao Morro em 2004.

Nas estratégias de coleta de fibras vegetais, especialmente na retirada de cipós, fazem um rodízio de várias áreas localizadas em Porto Alegre²³, objetivando não sobrecarregar uma delas. Este manejo florestal pressupõe uma série de conhecimentos tradicionais prévios sobre a época da coleta, o seu ponto limite, e o tempo de espaçamento entre as retiradas, diferente para cada espécie de cipó coletada, além de tais práticas coletoras, “aliviar”, como dizem, “o sufocamento” causado pelos cipós, que “abafam” e restringem o crescimento das árvores. Especificamente no que diz respeito aos habitantes da Aldeia do Morro do Osso, eles salientam as tensas relações com seus vizinhos e com suas várias associações de moradores. Dizem, igualmente, que inexistem relações com a direção do Parque Natural do Morro do Osso. Não são convidados para participar das reuniões que ali acontecem e que são, teoricamente, abertas a todas as comunidades do seu entorno. Contam que a primeira, única e rápida visita que receberam da direção do PNMO foi há vários anos. Durante os poucos minutos em que ela aconteceu, foram avisados para não entrar na área do Parque.

²³ Dentre os vários pontos de coleta, pode-se citar aqueles localizados nos morros Santana, Morro do Osso, Parque Saint Hilaire e Ponta Grossa.

4.6. Reserva Indígena *Kaingang* da Lomba do Pinheiro

Trata-se de “terra indígena do tipo Reserva Indígena (Lei 6.001, de 1973), espaço adquirido e destinado pelo poder público municipal para a ocupação *kaingang* em fevereiro de 2003”²⁴.

Na reunião preliminar à aplicação dos instrumentos, ocorrida na Reserva Indígena da Lomba do Pinheiro, os *Kaingang* direcionaram a discussão para os temas de suas demandas. Os assuntos destacados referiam-se aos locais de coleta de fibras vegetais e o acesso a estes espaços; passe livre para circulação dentro do município; pontos de vendas para seu artesanato; questões relativas à saúde (solicitando atendimento da Funasa e melhores condições nos dois postos de saúde de referência da comunidade no bairro); reconhecimento das práticas tradicionais de medicina, bem como, reivindicações pelo reconhecimento de espaços para o trabalho de agentes de saúde tradicionais (parteiras e conselheiras).

Nesse encontro, a discussão centrou-se na necessidade apontada pelas lideranças e de todos os outros sujeitos *kaingang* que se fizeram presentes, na regularização dos espaços de coleta. Nesse sentido, apontaram que tal prática vem sendo realizada a tempo suficiente para que seja reconhecida sua relevância no sistema de sustentabilidade do coletivo. A discussão abarcou as dificuldades em relação à não-permissão ao acesso desses locais, informando que por diversas vezes, sofreram ameaças ou sentiram-se intimidados pelas autoridades municipais que dirigem os órgãos responsáveis pela conservação do meio ambiente. Buscavam, por meio do instrumento, expressar suas preocupações solicitando a criação de unidades de conservação para possibilitar a continuidade de suas práticas de sociabilidade, de sustentabilidade e de manutenção de suas formas particulares de relação com a natureza orientada por suas concepções sociocosmológicas.

Outro tema constante na discussão foi a necessidade de expansão da área da aldeia, atualmente de cerca de 7 hectares, sendo 4 desses ocupados por dezenas de famílias e o restante é preservado enquanto área verde.

O espaço ocupado pelas moradias do coletivo *kaingang* da Lomba do Pinheiro é paralelo, isto é, as casas são construídas de cada um dos lados do caminho

²⁴ Cf. Freitas (2006, p. 225).

que cruza a aldeia desde o portão de entrada até o final, onde se encontra um pequeno espaço com mato e um córrego.

As casas são dispostas em cada lado do caminho, geralmente, agrupadas de acordo com as unidades domésticas constituídas por relações de parentesco (consangüinidade ou afinidade) ou seguindo a lógica das alianças políticas estabelecidas entre os vários moradores no local²⁵.

Consideram esse espaço insuficiente à medida que não é possível haver locais para a manutenção de pequenas roças e nem mesmo da criação de alguns animais domésticos, o que consideram importantes dentro de sua lógica de sustentabilidade. As roças de pequeno porte são espaços cuja importância é percebida como meio de obtenção de ervas utilizadas na composição dos chás que operam como remédios, correspondendo, ainda, a instrumentos de transmissão dos saberes indígenas. As roças poderiam também complementar as formas de alimentação, uma vez que consideram razoáveis os alimentos que adquirem ou recebem por meio de doações. Alimentos como mandioca, feijão, abóbora, algumas hortaliças (*fuá* e *pyrfé*) foram apontados como possíveis de ser cultivado nesses espaços. O cultivo de árvores frutíferas poderia ser viabilizado, se fosse efetivada a expansão da área da comunidade. Recebem de alguns órgãos do governo estadual, periodicamente, mudas de árvores desse tipo, no entanto, não podem aproveitá-las devido ao espaço reduzido para essa forma de produção.

Sendo assim, a reivindicação por um maior espaço para a comunidade é central e, ainda, amenizaria problemas com a vizinhança, principalmente gerados por conflitos que envolvem os limites entre os terrenos e as áreas ocupadas pelos *Kaingang*.

²⁵ As 25 famílias, as quais, de distintos modos, se distribuem em casas que constituem núcleos residenciais. As casas e a distribuição espacial revelam as divisões internas e agrupam, normalmente, pessoas ligadas por laços de parentela e alianças políticas. O espaço agrega os grupos 'familiares' de acordo com essa relação, estando as residências próximas uma das outras, quase que dispostas lado a lado. Interessante indicar que algumas dessas formas de distribuição estão relacionadas ao modelo de organização social Jê, no qual, há uma tendência de tais agrupamentos 'familiares' ocorrem pelo fato de ao casarem-se, as filhas permanecerem próximas da casa de sua mãe. Instituições *kaingang* como a do casamento, por exemplo, que indicam a uxorilocalidade e relações de afinidades e alianças. Essas alianças podem esclarecer um dos motivos que geram a mobilidade *kaingang* dentro do território da cidade e seus arredores, bem como a atual ida de algumas famílias para aldeias na região do planalto (Serrinha e Guarita). A circulação dessa população se reflete na ocupação de novas áreas e fortalece a luta pela ampliação de espaços para moradias e de manejo.

No que diz respeito aos pontos de venda de artesanato, as colocações abarcaram questões sobre a ampliação de espaços e sobre o pouco diálogo com a Secretaria Municipal da Indústria e do Comércio, órgão perante o qual se sentem ameaçados. O sentimento de insegurança, segundo relatos dos participantes, tem aumentado pela maior intolerância dos agentes da secretaria mencionada em negociar e buscar desde o diálogo uma discussão sobre a situação da venda entre os indígenas. Reclamam que por vezes não são tratados com respeito, não tendo sua especificidade reconhecida. Ainda que sejam estes locais, especialmente o “Bric” da Redenção, espaços legítimos conquistados pelos *kaingang*, seguem na luta constante pela melhoria das condições relativas ao alargamento dos sítios designados a eles. Indicam que o número de núcleos familiares aumentou, sendo necessário expandir suas bancas, o que tem gerado problemas com os outros feirantes e expositores. A esse respeito, mencionam que, com alguma frequência, são vítimas de preconceito de outros ‘colegas de venda’, modo como se referem aos demais expositores.

4.7. Acampamento *Kaingang* da Agronomia

“Terra indígena do tipo Área Dominial Indígena (Lei 6.001, de 1973), doada aos *Kaingang* por um particular no início da década de 1990”²⁶.

O local apresentou um grupo populacional pequeno que naquele momento residia local. Foram registrados 15 sujeitos *kaingang* distribuídos em dois núcleos familiares. A comunidade está localizada na zona Leste do município, no bairro Agronomia, na Rua Dolores Duran.

Na percepção dos sujeitos *kaingang* dessa comunidade, o espaço, ainda que pequeno, considerando-se que em tempos recentes ali se havia constituído um grupo considerável de indígenas que formavam uma aldeia, é suficiente para que possam organizar seus ambientes de produção de artesanato e de sociabilidade. Nesse sentido, a ocupação atual do espaço por esses núcleos familiares é organizada espacialmente em duas casas de material, próximas uma da outra e em meio a mais algumas habitações de posse de não-indígenas. Segundo os relatos dos interlocutores,

²⁶ Cf. Freitas (2006, p. 225).

a relação para com os vizinhos é, de modo geral, sem conflitos. A condição ambiental do local não favorece o cultivo de nenhum tipo de alimento, tampouco de ervas que operam como medicamentos tradicionais. Contam com saneamento básico e com rede de energia elétrica, que abastece ambas as casas.

O material para a produção do artesanato é obtido por meio de coleta semanal de fibras vegetais no morro Santana e Parque Saint Hilaire. Comentam que por vezes tal atividade é permeada por dificuldades devido a acesso a esses locais. No primeiro, costumam dialogar com os guardas sobre sua situação e que, por estarem já há algum tempo utilizando o Morro Santana como local de coleta, conseguem permissão para retirada do material. No entanto, no segundo espaço, as dificuldades tornam-se maiores à medida que não possuem autorização oficial para acesso ao Parque. Reivindicam, pois, a criação de unidades de coleta e preservação na cidade nas quais possam usufruir dos recursos naturais. Isso permitiria a coleta de fibras vegetais, chás e outros elementos dessa ordem, que correspondem a práticas tradicionais de manejo, uma série de conhecimentos relacionados ao período da coleta e modo de retirada. co

No processo de aplicação do instrumento, os assuntos relacionados à **saúde, à educação e à alimentação** conformaram o foco principal das discussões. Assim, os aspectos sobre **saúde** variaram entre as exposições das demandas relacionadas aos atendimentos médicos nos postos de saúde freqüentados pela comunidade e relatos de casos de preconceitos sofridos em algumas instituições de saúde, especialmente, hospitais da rede privada.

A principal demanda é por atendimento odontológico para adultos e crianças. Nessa comunidade não há posto de saúde, tampouco, atendimento da Funasa, o que leva as pessoas deste local a buscarem atendimento médico nos postos de saúde próximos às suas residências. Segundo alguns interlocutores, quando é preciso atendimento odontológico, é mais rápido e eficaz buscar uma consulta particular, o que custa caro e ocorre apenas em caráter de urgência.

Os postos de saúde utilizados estão localizados ambos no Bairro Agronomia, sendo um sítio na rua Dolores Duran, nº 912 e o outro, na Estrada João de Oliveira Remião, 6505, parada 12 da Lomba do Pinheiro. Os atendimentos nestes locais foram qualificados como regular, pois o serviço oferecido nestes postos é precário no que tange qualidade, disponibilidade de fichas para consultas e preconceito. Este

último ocorre por parte dos funcionários e médicos que em alguns casos não quiseram atender por serem os pacientes indígenas. Além disso, a falta de medicamentos no posto é constante. Buscam então a Funasa que, mediante receita médica, libera os medicamentos solicitados. O problema se coloca quando alguns indígenas não conseguem atendimento no posto e não obtêm os remédios necessários para o tratamento de alguma enfermidade. De modo geral, qualificaram como bom a prestação de serviço que a Funasa oferece. Embora falte atendimento diferenciado no coletivo, a Funasa oferece vale-transporte e medicamentos quando solicitados. Em relação aos hospitais da cidade, a procura ocorre apenas em casos de doenças ou enfermidades graves e também para os partos das mulheres. Nesse sentido, apontam o Hospital São Lucas da PUC como referência em mau atendimento e preconceito sofridos por parte dos funcionários, médicos e enfermeiros que, especialmente, pela forma do olhar fazem sentir-se envergonhados. O Hospital Fêmina e Presidente Vargas são outros locais procurados para atendimentos e foram qualificados com bom, embora também não ofereçam nenhum tipo de atendimento diferenciado. O primeiro, sendo buscado especificamente para partos, onde o atendimento foi qualificado como bom e sem relatos de preconceito. Apenas uma pessoa dentre essas duas famílias entrevistadas possui doença grave e que necessita de tratamento contínuo. Trata-se de uma jovem criança e a Funasa, sempre que possível, consegue os medicamentos que são, em geral, de alto custo e o uso é mensal. É necessário fazer encomenda ao órgão para que se providenciem os medicamentos em tempo ágil. Não há um conhecimento muito denso acerca dos remédios do mato/tradicionais, contudo, tal fato não expressa o desuso dessas práticas que são recursos utilizados principalmente para tratar infortúnios das crianças por intermédio dos chás. Desse modo, percebe-se que o uso do sistema de saúde dos não-indígenas ocorre em número expressivo, o que justifica a reivindicação por um atendimento qualificado.

Sobre a **educação** foram apreendidas informações relativas ao interesse de haver possibilidade de ingresso das crianças em escolas indígenas em outras áreas *kaingang* na cidade. Para isso, seria necessário que a secretaria municipal disponibilizasse passagens escolares suficientes para o transporte diário. Um grupo de 3 crianças frequenta a escola privada próxima ao acampamento, o que dispensa o

uso de transporte escolar. A dificuldade em conseguir vagas em escolas públicas do bairro ou nas proximidades culmina na desistência. Além da falta de vagas, é também expressa a dificuldade de dialogar com a Secretaria Estadual de Educação através da qual poderiam buscar informações e efetivar as matrículas. Outras crianças freqüentam escola municipal de ensino médio em bairro próximo ao local de residência. Foi mencionado que há preconceito em relação aos estudantes indígenas, especialmente por parte dos professores e funcionários, que os olham e tratam de modo distinto dos outros alunos. Servem de exemplos pejorativos durante as aulas e são alvos de brincadeiras de colegas. Entendem que a educação em escola normativa é necessária para que aprendam a ler e escrever em português e conhecer a cultura do não-índio. No entanto, escolas bilíngües ofereceriam conhecimento da língua nativa e outros aspectos importantes da cultura *kaingang*. Por essas razões, em ambas as famílias há interesse de que as crianças freqüentem escola bilíngüe.

Em relação à **alimentação**, o aspecto que chama a atenção é a reclamação sobre a baixa qualidade dos alimentos disponibilizados na cesta básica. A qualidade é pouca e a quantidade é mínima, especialmente, por receberem as doações a cada três meses. Consideram que o tipo de alimento oferecido prejudica a saúde, pois, não raro, têm seus prazos de validade ultrapassados e não são nunca consultados a respeito do seu modo particular de alimentação, que destoa em alguns aspectos da cultura alimentar dos não-indígenas. Nesse sentido, a quantidade de alimentos do mesmo tipo não lhes garante uma alimentação saudável. Relacionado às informações iniciais, não há espaço para a produção de alimentos no local de residência. E o consumo é de acordo com a disponibilidade financeira da família.

Outro assunto que esteve permeando as discussões e diálogos no coletivo *kaingang* da Agronomia se refere à relação com as instituições. Foi enfatizado que o diálogo é difícil e que percebem haver pouca disposição por parte de algumas em atender e em escutar as preocupações indígenas. Tal realidade é ressaltada na percepção de que os direitos indígenas não são respeitados e cumpridos, sendo evidenciado nas informações sobre saúde e escola.

4.8. Acampamento *Kaingang* da Safira

Trata-se de área *kaingang* onde moram, há aproximadamente doze anos, cinco famílias aparentadas: casal com filhos solteiros mais filhos e filha casados com seus respectivos filhos. O local (terreno e moradia de material) foi por eles considerado como acampamento *kaingang*, e encontra-se, ainda segundo os indígenas, em uma área de invasão, onde são vendidos os direitos de uso dos lotes e construções. Este acampamento, como o da Vila Jardim Protásio Alves, localiza-se estrategicamente muito próximo do Morro Santana, área de matas de uso tradicional dos *Kaingang* de Porto Alegre, onde são efetuadas coletas de fibras vegetais e “remédios do mato”.

O grupo reivindica uma escola bilíngüe, bem como um agente de saúde indígena, uma vez que o agente de saúde da Vila Safira não atende os *Kaingang* nem os compreende em suas singularidades socioculturais. Igualmente, demandam por um atendimento diferenciado no Posto de Saúde, além de serviços odontológicos.

4.9. Acampamento *Kaingang* da Vila Jardim Protásio Alves e Acampamento *Kaingang* Passo dos Dorneles

A presença *kaingang* nos arredores do Morro Santana remonta a meados das décadas de setenta e oitenta do século passado. Atualmente, o Núcleo Familiar/Acampamento *Kaingang* Jardim Protásio Alves é composto por grupos das famílias Padilha e Bento da Silva. Localizado nas imediações da Avenida Protásio Alves, ao pé do Morro Santana, este núcleo doméstico é composto por aproximadamente dez habitações dispostas na mesma quadra de uma das ruas de acesso a Vila Jardim Protásio Alves. Esse núcleo doméstico se formou anteriormente a consolidação do “Jardim Protásio Alves”, uma vez que ali é fácil o acesso às matas e demais paisagens do Morro Santana.

A entrada de acesso principal ao núcleo familiar é através de uma pequena capela, a princípio, protestante neo-pentecostal, que é mantida pela família Padilha. É

reconhecido na região do Jardim Protásio Alves e da Vila Safira o fato de que uma “velha senhora índia” é a responsável pela “igrejinha”.

À primeira vista, nada na paisagem do local nos aponta a presença indígena em termos “tradicionais” em relação aos olhares menos experienciados a questão indígena hoje. Entretanto, ao passarmos pelo estreito corredor de pátio que liga a “frente” aos “fundos” do espaço, logo nos deparamos com uma área na qual acontece cotidianamente a tradicional cena *kaingang*: pais, mães e filhos tecem as tramas dos balaies e demais artefatos que confeccionam para comércio na cidade.

Outra característica espacial logo vem à tona quando nos defrontamos com este pátio: em todas as cercas, que dividem um pátio de uma casa do de outra do núcleo doméstico, vemos pequenas “lacunas” nas tábuas, pequenos “vãos” que viram portões e definem não um grupo de pátios mas um emaranhado de pátios que se fundem num espaço maior de uso comum entre todos que ali habitam.

É notório perceber que são os próprios *Kaingang* que constroem suas habitações, que são de estilos e materiais mistos. Após a “entradinha” que dá para a capela e o pátio central do núcleo familiar, em relação à “fachada” dos “lotes urbanos”, um portão maior dá acesso à entrada de veículos no núcleo. Esse espaço também é de uso coletivo dos *Kaingang*. Todos os “pátios”, na medida do possível em relação ao pequeno espaço, são bem arborizados e sombreados.

A categorização desse espaço *kaingang* em Porto Alegre decorre da conjuntura política de reivindicação do reconhecimento da Terra Indígena *Kaingang* da Borboleta/RS. Parcelas familiares deste núcleo esperam uma atitude do governo federal em relação à regularização fundiária desse espaço ancestralmente indígena. Por sua vez, muitas das pessoas que ali residem foram criadas ali, algumas até ali nasceram, como é o caso das crianças, e, se for possível, como dizem seus pais, terão “a chance de escolher vir com nós para a Borboleta ou ficar aqui no Morro Santana”.

Por sua vez, o Acampamento *Kaingang* Índio Jary/Passo do Dorneles, cujos moradores incluímos para efeitos deste estudo no Acampamento da Vila Jardim Protásio Alves, também se enquadra na categoria de acampamento *kaingang*, mas sua constituição física é um pouco diferente do núcleo acima descrito, uma vez que este núcleo familiar habita hoje um “terreno” de propriedade do Conselho Indígena Missionário (CIMI), entidade que apóia o movimento indígena pela regularização de

seus territórios. Este grupo de parentela é formado por integrantes da família Padilha e seus respectivos “cônjuges” de outras famílias *kaingang*, e podemos dizer que se trata, em seu arranjo familiar, de uma família extensa (pai e mãe mais filhos e filhas com seus respectivos cônjuges).

O núcleo familiar está localizado atualmente neste terreno, numa avenida principal da Vila Passo do Dorneles, ao lado de um Supermercado chamado “Guarapari”. Uma avenida movimentada, asfaltada, com grande fluxo de pedestres e automóveis. O terreno é relativamente grande, mas nele tem-se apenas uma casa, muito antiga, que necessita reformas, a qual é dividida pelos casais e demais pessoas. É um espaço também relativamente arborizado, e todo o pátio é coberto de conjuntos de cipó e taquara, sinal de que ali também se trabalha muito o artesanato em fibras vegetais para o comércio em Porto Alegre. A casa possui um pequeno avanço nos fundos, onde há constantemente um “fogo de chão”, feito com as lenhas coletadas nas imediações do Morro Santana.

4.10. Terra Indígena *Charrua* - Aldeia Polidoro

Localizada na Lomba do Pinheiro, parada 38, na Estrada São Caetano, 2002. Adquirida recentemente pelo município de Porto Alegre para ser destinada aos *Charrua* do Rio Grande do Sul, recentemente reconhecidos oficialmente pela FUNAI como etnia indígena. Tratam-se de aproximadamente 8 hectares, com a possibilidade de se ampliarem para 15, local de antiga chácara com açude, fontes d’água, vegetação nativa e inúmeras espécies frutíferas plantadas pelo antigo proprietário. O coletivo *charrua* encontra-se habitando este local, por este motivo, há poucos meses, tendo se mudado para lá no mês de abril de 2008.

Em relação a construções existentes no local, há uma casa central, em alvenaria, e mais duas em construção, todas elas ocupadas pelas famílias *charrua* presentes. O coletivo *charrua* tem como projeto levantar um centro cultural (museu) e uma casa para rituais xamânicos, a serem construídos com materiais tradicionais.

Suas relações com os vizinhos, e destes com os *Charrua*, são amigáveis e respeitosas

O grupo cria aves domésticas e produz uma série de artigos artesanais, como colares, cocares, tiaras pampeanas, instrumentos musicais, dentre uma série de objetos singularmente confeccionados e pintados, segundo a tradição *charrua*.

5. Dados gerais do cadastro

Sobre as descrições das comunidades listadas acima, chama a atenção que na coleta de dados quantitativos, um percentual significativo dos respondentes afirmou que os seus locais de moradia não configuram aldeias. Entre os *Charrua* e os *Mbyá-Guarani*, todos entrevistados se declaram residentes em aldeias, inclusive os do Lami. Já entre os *Kaingang*, o residir em aldeia foi unanimidade apenas entre os moradores da Agronomia. No Morro do Osso e na Lomba do Pinheiro *Kaingang*, alguns poucos indivíduos se declaram residentes em outros tipos de comunidades (acampamentos, vilas, etc.). Já na Safira e no Jardim Protásio Alves nenhum indivíduo afirmou que seu local de moradia configura uma aldeia.

A média de indivíduos em cada aldeia é de 60,9, mas a variância oscila entre 15 e 152, sendo a mediana de 76. Entre os *Mbyá-Guarani*, a localidade com maior contingente populacional é o Cantagalo, com 122 pessoas, e entre os *Kaingang* é a Lomba do Pinheiro, com 152 pessoas. A localidade menos populosa entre os *Mbyá-Guarani* é o Lami, com 35 pessoas, e entre os *Kaingang* é a Agronomia, com 15 pessoas. Os *Charrua*, concentrados em uma única localidade, somam 23 indivíduos, mas é bom salientar que se trata de um grupo em formação, com vários de seus membros ainda dispersos tanto em bairros de Porto Alegre como em cidades do interior do Estado, especialmente São Miguel das Missões e São Borja.

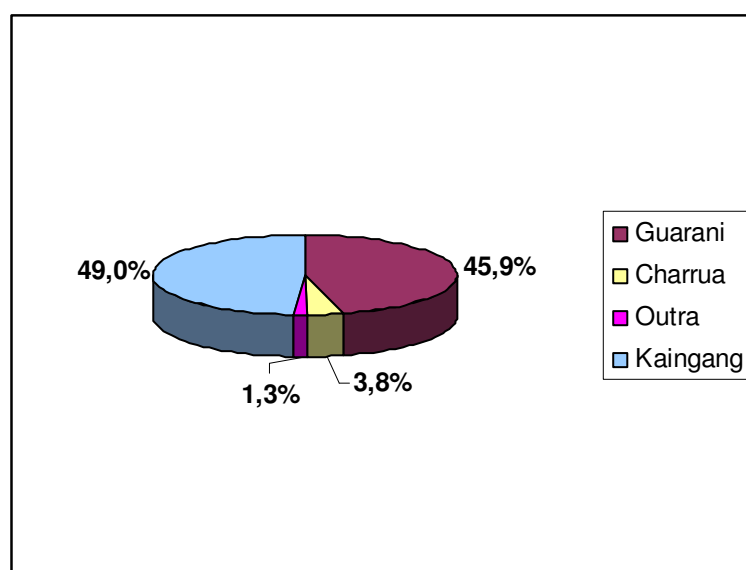
Na tabela 2 abaixo, onde consta a população de cada uma das comunidades indígenas estudadas, podemos perceber a variação populacional entre as aldeias.

Tabela 2 – local da entrevista

Local da entrevista	Frequência	Percentual	Percentual Válido
Lomba <i>Guarani</i>	81	13,3	13,3
Lami	35	5,7	5,8
Cantagalo	126	20,7	20,7
Itapuã	37	6,1	6,1
Morro do Osso	90	14,8	14,8
Lomba <i>Kaingang</i>	152	25,0	25,0
Agronomia	15	2,5	2,5
Safira	27	4,4	4,4
Aldeia Polidoro	23	3,8	3,8
V. Jardim Protásio Alves	22	3,6	3,6
Sub-Total	608	99,8	100,0
Missing System	1	,2	
TOTAL	609	100,0	

Posto isso, temos a seguinte estratificação étnica dos grupos indígenas estudados.

Gráfico 1: etnia



A categoria “outras” é composta por cinco “brancos”, dentre eles uma cigana, que vivem nas comunidades indígenas. Contudo, para análise dos dados foram englobados na categoria *kaingang*, uma vez que os próprios *Kaingang* incorporam estas pessoas as suas metades, sendo seus descendentes classificados nas metades patrilineares respectivas.

Dos 297 *Kaingang* cadastrados, 117 pertencem à metade *Kamé* e 98 a metade *Kainru-kré*, sendo que outras 27 pessoas não souberam informar a que metade pertencem e 41 pessoas optaram por não fazê-lo (vide motivos expostos no item 1 deste relatório).

Dentre os *Guarani*, todos identificam-se como *Mbyá*. Entre os sub-grupos étnicos presentes na região, a identidade *mbyá* é assumida majoritariamente pelos *Guarani*. Este fenômeno resulta do reconhecimento e da importância conferida tanto pelos *Mbyá* quanto pelos *Xiripá*, ao complexo religioso-xamânico que em sua multiplicidade ritual é vinculado à identidade *mbyá*. Tal vínculo por sua vez implica em uma escolha ao mesmo tempo política e cosmológica acionada pelos *Xiripá* que conferem a si mesmos a identidade *mbyá*. Em consonância as relações de proximidade estabelecidas entre *Xiripá* e *Mbyá*, inclusive através de casamentos, estabelece relações de compartilhamento de espaços, alimentos e bens, implicando também em aproximações lingüísticas (formas semelhantes de fala) reconhecidas por ambos os grupos como definidoras de modos de ser específicos. Nesse sentido ‘falar’, ‘viver’ e compartilhar com os *Mbyá* é, para todos os efeitos, assumir para si o ‘modo de ser *mbyá*’. Entretanto, internamente ao grupo *guarani*, as diferenças lingüísticas e culturais continuam sendo mantidas e, na relação entre os sub-grupos étnicos, podem ser relevantes e, algumas vezes, tensas.

Dos indígenas cadastrados, 49% são do sexo masculino e 51% do sexo feminino. Percentuais semelhantes são obtidos quando os dados são estratificados por etnia. A proporção de homens e mulheres é extremamente equilibrada. Entre os *Kaingang* cadastrados foram registradas seis mulheres a mais que homens, entre os *Guarani* esse número cai para dois e entre os *Charrua* para uma mulher a mais que o número de homens. A tabela 3 abaixo mostra os dados da variável sexo por aldeia.

Tabela 3 - Local da entrevista por Sexo

Local da entrevista	Sexo		Total
	Masculino	Feminino	
Lomba <i>Guarani</i>	36 45,6%	43 54,4%	79 100%
Lami	18 51,4%	17 48,6%	35 100,0%
Cantagalo	66 52,4%	60 47,6%	126 100,0%
Itapuã	17 45,9%	20 54,1%	37 100,0%
Morro do Osso	48 53,9%	41 46,1%	89 100,0%
Lomba <i>Kaingang</i>	68 45,0%	83 55,0%	151 100,0%
Agronomia	6 40,0%	9 60,0%	15 100,0%
Safira	15 55,6%	12 44,4%	27 100,0%
Aldeia Polidoro	11 47,8%	12 52,2%	23 100,0%
V. Jardim Protásio Alves	12 54,5%	10 45,5%	22 100,0%
TOTAL	297 49,2%	307 50,8%	604 100,0%

Nos dados apresentados acima, chama a atenção o acampamento da Agronomia, dos *Kaingang*, onde a proporção entre os sexos é de 40% e 60%. Também é interessante notar que, apesar da leve maioria feminina no computo geral, metade das comunidades possui a maioria da população masculina, são elas: Lami, Cantagalo, Morro do Osso, Safira e Jardim Protásio Alves.

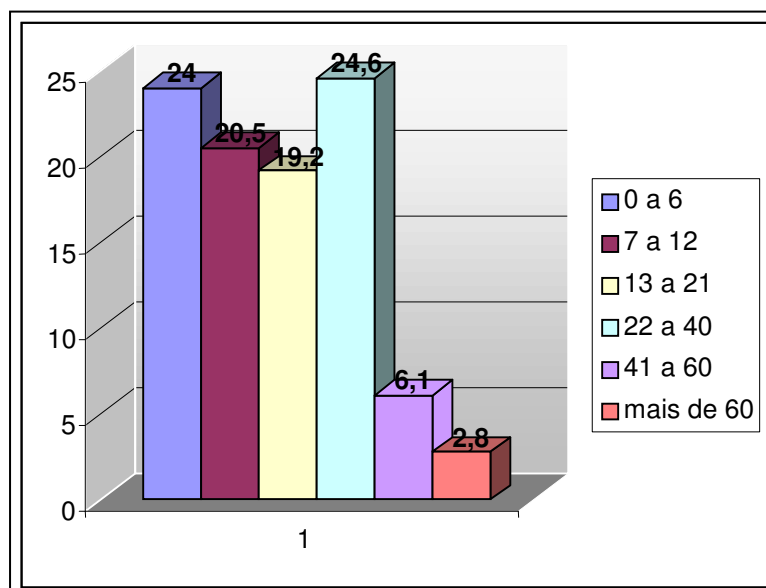
Como já afirmado acima, ao elaborar o instrumento de coleta de dados optou-se por respeitar o desejo dos indígenas em não responder determinadas questões. As negativas de respostas (NR), bem como o “não saber responder” determinada questão (NS), foram consideradas respostas importantes para efeito de análise de dados, pois revelam informações importantes sobre assuntos sensíveis para os grupos analisados. Em outras palavras, para a análise dos dados, “não sabe” e “não respondeu” são respostas muito importantes. Em uma etapa posterior, no levantamento de dados com metodologia qualitativa, buscaram-se as razões para estas respostas. Exemplo disso é a questão “qual o seu nome indígena”?

Das 609 pessoas cadastradas, 194 (31,85% do total) afirmaram não saber o seu nome indígena ou preferiram não revelá-lo aos entrevistadores. Destes, a grande maioria, 135 casos, deu-se na etnia *kaingang*. Dois motivos podem ser apontados para explicar estes casos *kaingang*: a intenção formal de não o revelar (pois o nome faz a ligação da pessoa aos poderes imateriais oriundos da floresta e é a própria pessoa; ou por vergonha de fazê-lo, pois se referem a nomes de animais ou plantas marcados pejorativamente na cultura ocidental) ou não o possuírem efetivamente (os rituais de nominação indígena vem sendo retomados nos últimos anos entre os *Kaingang* de um modo geral e, principalmente, entre os da área metropolitana da Grande Porto Alegre). Entre os *Mbyá-Guarani*, todos os indivíduos sabem o seu nome indígena, mas 31 entrevistados não quiseram revelar estes nomes. Já na etnia *Charrua*, apenas um indivíduo sabe e revelou o seu nome indígena, mas durante os trabalhos de campo pôde-se perceber que muitas outras pessoas do grupo possuem nomes na língua charrua, denominada *ipi*, mas negaram-se a revelá-lo.

Todos os *Guarani* com mais de 1 ano possuem tanto um ‘nome próprio *guarani*’ revelado pelos *karaí* (xamãs) quanto um ‘nome próprio branco’ escolhido pelos pais acrescido do sobrenome destes. O nome próprio *guarani* está vinculado ao complexo xamânico destes grupos: é considerado um dos espíritos que compõe a pessoa e encontra-se fora do corpo que é criado como uma “versão imperfeita” da sua imagem. É considerado sagrado, perfeito, eterno, portanto passível de reencarnação, tem origem nas divindades. O nome próprio branco tem sua origem histórica em relações estabelecidas com ocidentais, portugueses e espanhóis, em situações mais ou menos conflituosas, desde um passado imemorial que pode ter compreendido relações estabelecidas nas missões jesuíticas, nas *incomiendas* espanholas, nas plantações de erva-mate, etc. Do total de pessoas *guarani* cadastradas, 100% apresentaram seu nome próprio branco, 31% se recusaram a revelar seu nome próprio *guarani*, ou ainda não possuíam idade suficiente para conhecê-lo. Ademais, na maior parte dos casos, os nomes próprios *guarani* só foram parcialmente revelados (uma vez que são compostos por vários termos).

No que se refere à idade, a população estudada está distribuída conforme o gráfico 2 abaixo.

Gráfico 2 – Idade



Percebe-se que a população se concentra numa faixa etária jovem, de 0 a 40 anos. Analisando os dados desagregados tem-se que a média de idade é de 18,2 anos, sendo que a moda (o maior número de casos) é a faixa dos 22 aos 40 anos. Contudo, estes números variam significativamente quando separados por etnias e aldeias.

Com relação às características demográficas da população *guarani*, ela é composta em sua maioria (52,7% do total da população) por jovens e crianças na faixa etária de 0 a 12 anos. Este dado aponta para uma admirável recuperação populacional dos *Guarani*, mesmo se comparada às taxas de recuperação das outras etnias, nos últimos 12 anos. Encontra consonância na importância conferida à constituição de uma família ampla entre estas populações que, via de regra, é o lócus primário de sua sociabilidade. Evidencia igualmente em termos cosmológicos o entendimento da atuação das crianças menores como protetoras espirituais de seus pais e portadoras de indícios da forma como vivem os adultos com relação ao ‘Sagrado Modo de Ser *Mbyá*’ (*Teko Porã*).

A faixa etária de ‘mais 60 anos’ percentualmente minoritária (4,8% do total da população) também merece destaque. Seu número reduzido é uma prova das difíceis condições de vida enfrentadas por estas populações durante o último século.

Nesta faixa etária encontram-se os avós (*tamoi* e *jary*), anciãos que possuem grande importância entre os *Guarani*, vários deles respeitados xamãs (*karaí* e *kunhã-karaí*), conhecedores das ervas medicinais, mantenedores das casas cerimoniais (*opy*), e figuras basilares em torno das quais geralmente se dá organização das famílias extensas.

Seguem os gráficos.

Gráfico 3: idade x etnia

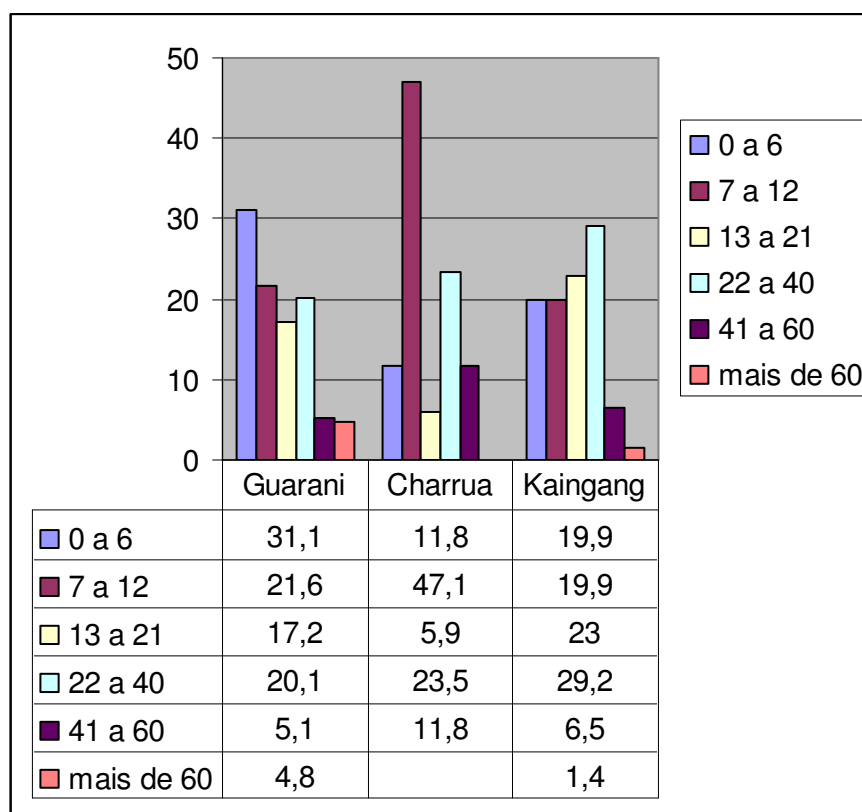
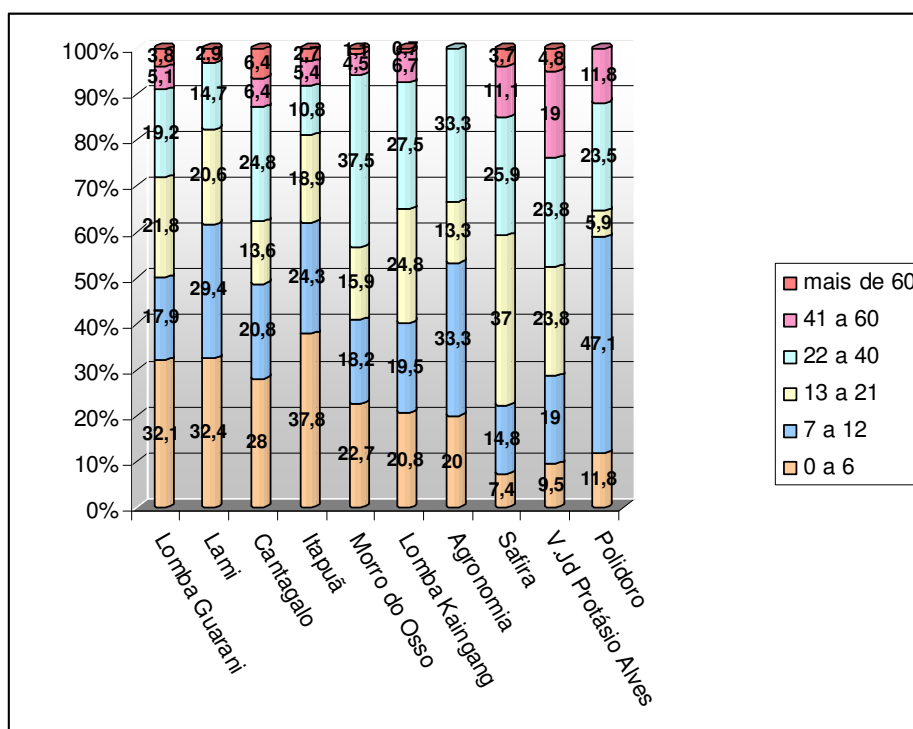


Gráfico 4: Idade x Aldeia



Na etnia *Mbyá-Guarani* a média de idade é de 16,97 anos, sendo que a moda está na faixa de 0 a 6 anos. Os *Kaingang* apresentam média de idade de 18,94 anos, com moda no estrato 22 a 40 anos. Já os *Charrua* têm média etária de 19,47 anos e moda na faixa de 7 a 12 anos. As três etnias apresentam uma população bastante jovem, o que pontua um processo de franca expansão populacional destes grupos. Comparativamente, as comunidades *Mbyá-Guarani* possuem significativamente mais crianças de 0 a 6 anos que as outras duas etnias. Contudo, as médias de idade entre as três etnias são muito próximas devido ao fato de que os *Charrua* e os *Kaingang* possuírem menos indivíduos na faixa acima de 41 anos. Disso, estatisticamente, depreende-se que os *Mbyá-Guarani* apresentam um crescimento populacional mais acelerado nos últimos seis anos do que as outras etnias analisadas.

Isso é atestado pelo número de filhos que cada indivíduo, das diferentes etnias, possui. Em média, os *Mbyá-Guarani* tem 2,94 filhos, enquanto os *Kaingang*, 2,13, e os *Charrua*, 2,11. Para tal análise foram utilizados apenas os dados referentes aos entrevistados maiores de 12 anos. O que chama atenção é o fato de 34,8% dos *Kaingang* e 44,4% dos *Charrua* em idade reprodutiva não possuem filhos, ao passo que essa porcentagem cai para 22,8% entre os *Mbyá-Guarani*. Entre os *Mbyá-*

Guarani é freqüente que as alianças matrimoniais aconteçam em idades relativamente baixas as consideradas oportunas na sociedade nacional envolvente. Em outras palavras, por volta dos catorze anos são comuns e desejáveis estas uniões, que são efetivamente reconhecidas após o nascimento do primeiro filho. Entre os *Kaingang* também nota-se esta tendência, porém numa faixa etária um pouco superior.

Os grupos *Mbyá-Guarani* e *Kaingang* presentes em Porto Alegre têm como característica uma constante mobilidade entre as suas diversas aldeias.

Igualmente, existe uma intensa dinâmica de mobilidade entre os *Guarani* em geral. Nesse sentido, cabe ressaltar que as populações presentes no município de Porto Alegre não se caracterizam como “unidades comunitárias” constantes e homogêneas, mas são parte de uma ampla rede comunitária *Guarani* (de relações de parentesco e afinidade) que abrange muitos outros grupos populacionais, não só em outros estados brasileiros, mas também no Paraguai, no Uruguai e na Argentina. Uma parte considerável desta extensa rede desloca-se sazonalmente através de um arquipélago de áreas de tamanhos e caracterizações fundiárias diversas que não estão limitadas às divisas do estado do Rio Grande do Sul, nem às fronteiras nacionais brasileiras. Portanto, apesar da existência de famílias extensas cujos membros permanecem e se deslocam, em sua maior parte, em conjunto, não é incomum que uma mesma família extensa possua membros em diversos estados brasileiros ou mesmo em outros territórios nacionais. Este fenômeno se dá por uma série de razões pautadas tanto em questões de ordem social como em premissas cosmológicas.

Entre os *Guarani*, os motivos do caminhar são diversos. Existem deslocamentos por questões de saúde, em busca de tratamentos, sejam eles xamânicos junto aos anciões onde quer que estes estejam, ou médicos junto aos hospitais; mas também por motivos de relacionamento, por saudades de parentes, para evitar o agravamento de conflitos (na ótica *guarani*, se afastar dos problemas é a forma preferencial de resolução) e por ocasião de casamentos e separações. Em um sentido cosmológico-religioso, o ‘caminhar’ possui grande importância uma vez que é considerado inerente à condição humana *guarani*, caminha-se depois de um sonho premonitório ou de uma visão, bem como por conta da busca por um local mais adequado ao ‘modo de ser’.

Diante dessas considerações é possível compreender porque apenas 25, 31% dos *Guarani* cadastrados nasceram no município de Porto Alegre, bem como porque somente 77,3% deles nasceram em território brasileiro. É possível compreender também o motivo da grande maioria dos *Guarani* residirem a apenas de 1 a 4 anos nas terras indígenas em que atualmente se encontram.

Deste modo, motivos como o de visitar parentes ou o de buscar conselhos junto a um *karai'* xamã em específico, assim como por orientação de sonhos e busca por alegria, felicidade, impulsionam mudanças e deslocamentos constantes. Esta característica é parte de uma lógica sociocosmológica, onde a premissa de fronteiras e divisas entre estados e nações parece não ter a mesma significação do que para pessoas de uma metafísica ocidental. Trata-se de uma territorialidade espelhada em experiências de ocupações do passado, atualizadas pela memória, sonhos e indicações xamânicas, privilegiando a escolha por lugares contempladores de um ambiente propício para se viver, onde se façam presentes a mata (*Ka'aguy porã*) e determinados animais, constituindo um horizonte ecológico-cultural de terras.

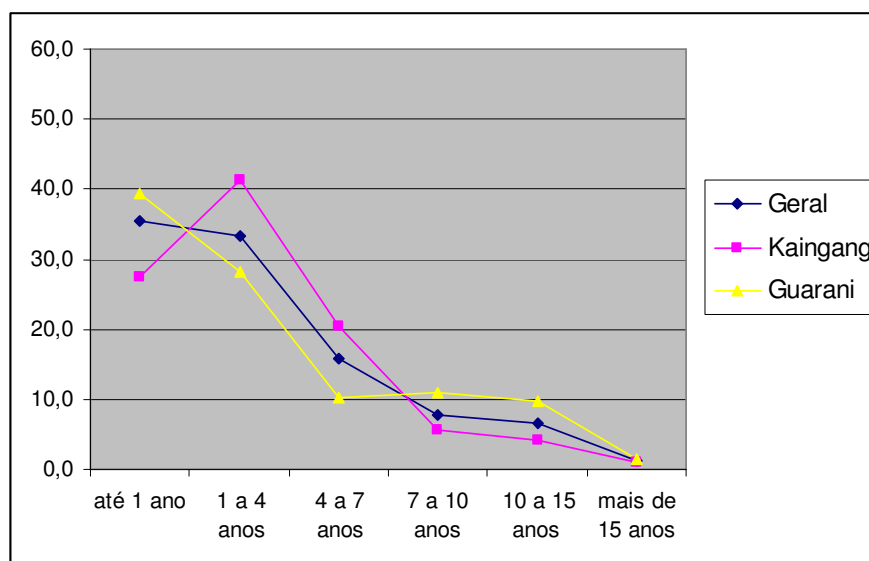
Sendo assim, fixar um ponto de início para o preenchimento de cadastros e questionários mereceu atenção, tendo em vista o foco num mapeamento demonstrativo do momento atual, quase como uma fotografia.

Tal mobilidade também é fortemente percebida entre os *Kaingang*. Apenas 25,31% dos indivíduos cadastrados desta etnia nasceram em Porto Alegre. A mobilidade num amplo território (que se estende nos três Estados do Sul do Brasil mais o de São Paulo) constitui uma rede de relações inter-aldeãs que configura um todo territorial que compreende um horizonte ecológico e cultural de terras numa ampla gama de relacionamentos sociais, políticos, econômicos, xamânico-cosmológicos, de parentesco e de afetos. Além disso, constituir novas aldeias ou retomar ou revitalizar antigos assentamentos é uma prática comum na territorialidade e cosmologia *kaingang*. Como entre os *Guarani*, esta mobilidade pode ser mais ou menos estável. Em outras palavras, as visitas a grupos de parentela (estar entre os seus, manter afetos, deslocamentos para tratar de interesses de saúde, para vendas de artesanato, exílios ou auto-exílios originados por conflitos internos, ou outros) podem ser por curtos períodos de tempo ou prolongarem-se, chegando até a culminar em mudanças “mais definitivas”.

O baixo percentual de pessoas nascidas em Porto Alegre, para a população total, é composto principalmente pelas pessoas mais jovens. A grande maioria dos indivíduos nasceu no interior do Estado, em outros Estados e até em outros países (mais dados sobre esta mobilidade serão apresentados quando analisarmos os dados dos questionários). Os representantes *Charrua* são todos nascidos no Brasil. Entre os *Kaingang*, 97,6% nasceram no Brasil. Entre os *Mbyá-Guarani* este número recua para 77,3%. A aldeia *Mbyá-Guarani* da Lomba do Pinheiro possui o maior percentual de indivíduos nascidos fora do Brasil, 43,19%, estes oriundos principalmente da Argentina. Dentre todos os cadastros realizados nas diversas aldeias, 8,5% dos indivíduos são nascidos na Argentina e 0,3% no Paraguai (1% dos respondentes não soube ou não quis responder esta questão).

Devido à constante mobilidade, os indivíduos cadastrados moram, em média, há 3,8 anos nas suas aldeias atuais. Os *Kaingang* presentes em Porto Alegre possuem um tempo médio de moradia nas atuais aldeias de 3,65 anos, enquanto que os grupos *Mbyá-Guarani* têm média de 4,21 anos. Todos os *Charrua* cadastrados moram na mesma localidade, aldeia Polidoro, há apenas três meses completos na época do trabalho de campo, por isso não foram contemplados no gráfico 5, onde consta a estratificação étnica do tempo de moradia.

Gráfico 5 – Tempo de moradia



Pelo gráfico acima podemos perceber que a presença da grande maioria dos indivíduos cadastrados é bastante recente nas aldeias onde moram. Nota-se que o maior percentual de indivíduos *Mbyá-Guarani* está residindo nas aldeias estudadas há menos de um ano, porém, devido ao amplo espectro de variância (0 – 30), eles possuem a maior média de tempo entre os grupos estudados, 4,21 anos. Já os *Kaingang*, com presença também bastante recente, tem o seu maior contingente populacional concentrado na faixa de 1 a 4 anos de moradia no local atual, o que coincide com a média de tempo de moradia do grupo, 3,65 anos.

A tabela abaixo apresenta o tempo de moradia estratificado por localidades. Destes dados, destaca-se que no Lami o quadro de moradores foi fortemente modificado no último ano, posto que 88,6% dos cadastrados residem há menos de um ano neste local. Já, ao contrário, a Safira apresenta o quadro de moradores mais estável, pois 80,9% dos entrevistados residem no local no intervalo entre 7 e 15 anos.

Durante o trabalho de coleta de dados foram encontradas treze pessoas que não residem nos locais das entrevistas. Inquiridos sobre os motivos para estarem no local cinco pessoas responderam que estavam visitando parentes, sete estavam simplesmente acompanhando outros parentes em visita e um estava na aldeia a trabalho. Contudo, estes números são muito modestos para tais casos. As visitas a outras aldeias são bastante freqüentes, como se viu acima.

Ocorre, tanto entre os *Mbyá-Guarani* quanto entre os *Kaingang*, o deslocamento de um número considerável de indivíduos, residentes em outras localidades, para as aldeias de Porto Alegre em busca de tratamento médico. No caso dos *Mbyá-Guarani* este “tratamento” pode ocorrer tanto no sistema de saúde da sociedade envolvente quanto com os xamãs (*karaí*) que residem nas aldeias de Porto Alegre. Neste último caso o tratamento seria “espiritual”, mas com vistas à saúde²⁷. No que tange ao uso do sistema de saúde da sociedade envolvente, a observância destes deslocamentos é de suma importância. Mesmo não residindo em Porto Alegre, uma parcela significativa da população *Kaingang* e *Mbyá-Guarani* faz uso dos serviços públicos prestados a população em geral no município de Porto Alegre. Em tratamentos mais demorados, os pacientes se mudam junto com as suas famílias para aldeias da região. Dentre as diversas opções de “hospedagem”, os indígenas

²⁷ Cf. Ferreira (2001).

privilegiam as aldeias onde possuem algum tipo de parentesco. A aldeia *mbyá-guarani* da Lomba do Pinheiro, dentre as aldeias *mbyá-guarani*, é onde mais podemos perceber a presença destes indivíduos. As lógicas subjacentes aos deslocamentos por motivo de tratamento médico carecem de estudos mais aprofundados, com um espectro mais amplo, levando em conta as possibilidades de tratamento de saúde em todas as demais localidades habitadas por estes grupos indígenas.

Na tabela abaixo consta o tempo de moradia estratificado por localidades.

Tabela 4: Local da entrevista X Tempo de moradia (anos)

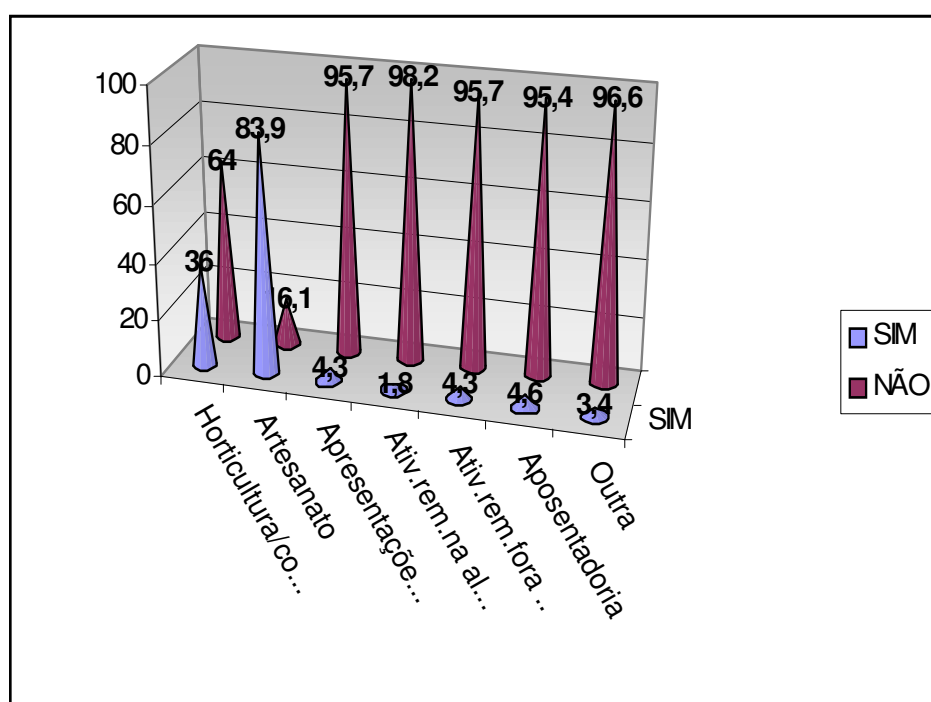
	Tempo de moradia (anos)						Total
	até 1 ano	1 a 4	4 a 7	7 a 10	10 a 15	+ de 15 anos	
Lomba <i>Guarani</i>	37,3	29,3	6,7	17,3	9,3		100,0%
Lami	88,6	11,4					100,0%
Cantagalo	31,7	20,8	15,8	12,5	15,8	3,3	100,0%
Itapuã	24,3	64,9	8,1	2,7			100,0%
Morro do Osso	31,0	58,6	10,3				100,0%
Lomba <i>Kaingang</i>	24,5	45,0	29,1	,7		,7	100,0%
Agronomia	13,3	6,7	53,3	26,7			100,0%
Safira	9,5		9,5	33,3	47,6		100,0%
Aldeia Polidoro	100,0						100,0%
V. Jardim Protásio Alves	45,0		10,0	25,0	10,0	10,0	100,0%
TOTAL	35,3	33,4	15,8	7,9	6,5	1,2	100,0%

A cada cadastrado foi perguntado se ele participa de alguma forma do sustento da família. Como resposta, tem-se que 64,1% da população estudada exerce alguma atividade com vistas ao sustento de sua família. De uma forma geral este percentual não apresenta grandes variações quando tratado por etnia. Entre os *Kaingang*, 66,7% dos entrevistados participam do sustento de sua família e entre os *Mbyá-Guarani* este percentual é de 61,7%. Nos *Charrua*, com menor número de casos, 50% das pessoas participam do sustento familiar.

A participação no sustento familiar se dá de diferentes maneiras. Para fins de análise foram elencadas seis categorias: 1) atividades tradicionais como horticultura, coleta, caça, pesca; 2) produção e comércio de artesanato; 3) atuação em grupos de

apresentações culturais (grupos de cantos e danças); 4) atividade remunerada dentro da aldeia (como professor, agente de saúde e merendeira); 5) atividade remunerada fora da aldeia; e 6) aposentadoria. Os resultados gerais para esta categorização se encontram no gráfico abaixo.

Gráfico 6: Participação no sustento da família



Observa-se que as participações mais frequentes se dão em atividades tradicionais e na produção e comércio de artesanato, com 36,0% e 83,9% respectivamente. O artesanato, enquanto meio de sustento familiar, é tão marcante que somente 6,1% dos indivíduos cadastrados não se dedica a esta atividade. Este dado é observado também quando o tipo de participação no sustento da família é estratificado por etnias. O artesanato, produção e comércio, ocupa 90,6% dos *Kaingang*, 76,9% dos *Mbyá-Guarani* e 81,8% dos *Charrua*. A tabela abaixo apresenta os dados do cruzamento estatístico etnia *versus* modo de participação no sustento da família.

Tabela 5: Etnia x part.sustento (apenas respostas sim)*

Participa do sustento	<i>Kaingang</i>	<i>Guarani</i>	<i>Charrua</i>
Horticultura/coleta/caça/pesca	2,0	80,6	0
Artesanato	90,6	76,9	81,8
Grupo de apresentações culturais	1,0	8,9	0
Atividade remunerada na aldeia	1,5	2,4	0
Atividade remunerada fora da aldeia	5,4	0,6	18,2
Aposentadoria	3,0	7,1	0

*As respostas não somam 100% uma vez que esta tabela é resultado da junção de 6 questões que compuseram a pergunta “De que forma participa do sustento da família?”.

Na reunião preliminar à efetiva aplicação dos instrumentos, realizada na Aldeia do Morro do Osso, em 19.11.2007, os *Kaingang* abordaram vários assuntos de seu interesse. Dentre eles, destacam-se os locais de coleta de fibras vegetais, os pontos de venda de seu artesanato, passe livre nos seus deslocamentos no município, suas relações com os vizinhos (aí incluída a direção do PNMO), e com os diversos órgãos públicos, especialmente secretarias municipais e estaduais (saúde, educação) e instituições federais (FUNAI, FUNASA).

A discussão em torno da regularização de seus espaços de coleta foi uma temática constante. A incerteza com relação a eles, os frequentes problemas de não permissão de entrada nesses locais e a constante ameaça de que alguns deles sejam transformados em áreas de conservação ambiental de uso indireto, foram preocupações constantemente retomadas durante a reunião. Sua principal reivindicação, neste sentido, é a de imediata abertura da discussão sobre a abertura de unidades de conservação para a sustentabilidade indígena, com a criação de territórios livres para a coleta. Seus principais argumentos relacionam-se à efetiva construção e manutenção de sua cultura e cosmologia através de seus objetos de arte (cestas, arcos, flechas, colares, etc), os quais materializam suas concepções sociocosmológicas dualistas (SILVA, 2001). Igualmente, referem-se à sustentabilidade ecológica de suas práticas coletoras, apontando para a existência de seus conhecimentos tradicionais, já mencionados (FREITAS, 2006).

Os pontos para a venda desta sua produção artesanal foi outra questão sempre retomada nas reuniões preliminares entre os *Kaingang*. Os vários incidentes envolvendo artesãos *kaingang* e agentes públicos, inclusive o que resultou o ferimento à bala do Cacique do Morro do Osso, no final de 2007 no “Bric da Redenção”, por policial militar, colocam-nos em constante insegurança com relação

à sua sustentabilidade. Estes freqüentes incidentes vão desde a apreensão de seus materiais por agentes da Secretaria Municipal da Indústria e Comércio, passando por admoestações de “livrar a via pública”, ou ameaças de chamar a SMIC, até o grave, arbitrário e truculento acontecimento relatado acima. Além disso, contam da incompreensão existente, por parte dos órgãos municipais e das associações de artesãos, no que diz respeito à montagem e comercialização de adornos e enfeites, que não os confeccionados com matérias-primas retiradas do mato. Esta situação, em particular, bem demonstra a ambivalência e a ambigüidade através das quais os não-índios vêem os índios. Em outras palavras, quando usam fibras vegetais e animais na feitura de seus objetos são questionados a partir da ótica ambiental e quando confeccionam seus produtos com materiais comprados são acusados de não mais ser índios! Numa perspectiva analítica, sugerimos que tais fatos sejam interpretados a partir de seu contexto moderno (fechamento constante das possibilidades de coleta de matérias-primas adequadas, confinamento em áreas onde tais matérias são inexistentes, etc.) e na perspectiva da constante transformação de todas as culturas, sem esquecer as lógicas ancestrais dualistas que imprimem uma chancela tradicional, de pensamento indígena, nestes englobamentos e apropriações das “coisas do branco” (SILVA, 2001 e 2002). Igualmente, queixam-se das inúmeras reuniões com órgãos municipais para tratar desta regulamentação, e dos acordos firmados, mas não cumpridos integral ou parcialmente. Ademais, relatam a discriminação sofrida por eles todos na relação com agentes públicos, que demonstram preconceito em relação aos índios, principalmente por suas atitudes, gestos e maneira de falar. “Parecemos mais com bandidos, criminosos, nos cuidando”, relatam. Dizem que estes mesmos agentes públicos, sem compreender suas formas tradicionais de parentesco e relações familiares, constantemente reclamam da presença de suas mulheres e filhos nestes locais de venda, inclusive fazendo ameaças relacionadas ao Estatuto da Criança e do Adolescente e aos Conselhos Tutelares. No dizer dos *Kaingang* ouvidos, estas situações “traumatizam e amedrontam nossas crianças”. No relato de várias lideranças *kaingang*, a presença das crianças junto aos seus pais e familiares é valor fundamental (“valor da vida em comunidade”, como dizem), imprescindível em todos os momentos, especialmente os de trabalho, que pressupõem, além do convívio familiar intenso, o aprendizado

para a vida (“nós víamos nossos pais e avós trabalhando, dando o exemplo”). Assim, sugerem concretamente um maior diálogo com os órgãos competentes, ou melhor, propõem que seja construído um espaço comunicativo e dialógico para que suas razões possam ser ouvidas e compreendidas num Fórum Municipal Indígena, onde através de palestras de lideranças indígenas políticas, religiosas e educacionais fossem veiculadas esta e outras temáticas relacionadas à cultura, à cosmologia, à organização social e política, ao direito, à saúde, dentre outras, com o fim de “mostrar aos brancos nosso sistema”. A proposta é que tal instância agregue vários órgãos do município que trabalhem com a questão indígena, possibilitando uma visão de conjunto das peculiaridades e singularidades sociocosmológicas das populações indígenas e suas demandas.

De um modo geral, os *Kaingang* consideram o “Bric da Redenção” como o espaço central, prioritário, de venda de seus produtos artesanais. Gostariam que aí fosse expandido o número de lugares para possibilitar a participação de outros artesãos *kaingang*. Relatam que novos espaços de venda seriam muito bem-vindos (citam, dentre outros, o Calçadão de Ipanema e o Parque Marinha do Brasil), pois oportunizariam a perspectiva de trabalho em outros dias da semana que não o domingo, dia em que ocorre o “Bric da Redenção”. Falam demoradamente da importância dos pontos localizados na Praça da Alfândega, no Centro de Porto Alegre, e das reiteradas tentativas e tratativas para de lá serem retirados, como vem acontecendo com outros grupos que lá exercem suas atividades cotidianas, num claro exemplo de repetição de antigas políticas excludentes com relação a grupos populares e tradicionais do centro da cidade, dentro do espírito de lógicas estatais “higienizadoras” da cidade, típicas dos inícios do século passado.

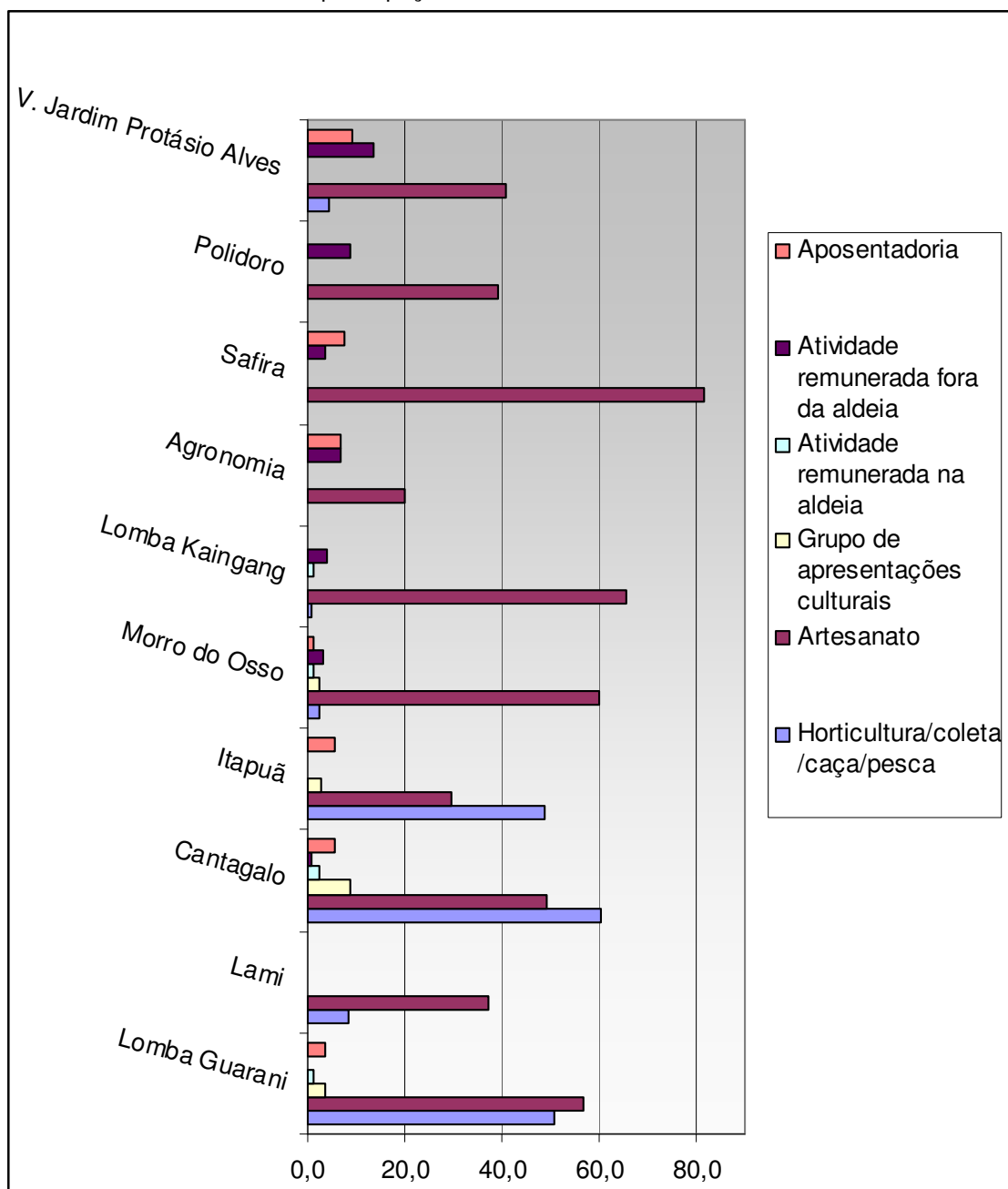
Com relação aos seus deslocamentos pela cidade, consideram fundamental a instituição do passe livre para indígenas, para poderem arcar com os custos que envolvem sua circulação constante e que está vinculada a inúmeras motivações e causas. Dentre elas, citam a coleta das fibras e plantas medicinais, a venda de seus materiais artesanais, a procura pelos atendimentos de saúde e educacionais, que muitas vezes encontram-se fora de suas aldeias e acampamentos. Além disso, os *Kaingang* relatam sérios prejuízos a seu trabalho, indicando empresas de transporte

coletivo da capital que se negam a transportá-los juntamente com matérias-primas ou seus produtos artesanais.

As atividades de subsistência como horticultura, coleta, caça, pesca são praticadas por somente 2,0% dos indivíduos *Kaingang*, que não costumam considerar as práticas de horticultura como tradicionais ou de grande importância no seu sistema. Ao contrário, as práticas de coleta, caça e pesca são percebidas como extremamente importantes pelos *Kaingang*, só não sendo realizadas pelos deficientes espaços que ocupam na região estudada. Já entre os *Mbyá-Guarani*, tradicionalmente horticultores, 80,6% deles se ocupam com essas atividades. Os *Charrua* demonstraram a prática de alguma atividade de subsistência, como a criação de aves e alguns cultivos. Os *Kaingang* e os *Charrua* se destacam nas atividades remuneradas exercidas fora das suas aldeias, quando comparados aos *Mbyá-Guarani*. Estes, pelos dados expostos, apresentam uma frequência maior de indivíduos que se ocupam das diversas atividades de sustento da família.

Todavia, é possível que a variável aldeia determine a participação no sustento da família. Isso porque, ao analisar o cruzamento das variáveis aldeia/comunidade e participação no sustento familiar, foi encontrada uma associação estatística perfeita entre elas. Desta forma, os dados das aldeias podem não espelhar satisfatoriamente os dados gerais das etnias. O gráfico abaixo expõe os dados referentes ao sustento da família estratificados por aldeias.

Gráfico 7: participação no sustento da família x aldeia



No Lami, a produção e comércio de artesanato é proporcionalmente muito superior às atividades tradicionais. Este dado difere dos dados gerais obtidos para a etnia *Mbyá-Guarani*. Certamente, as limitações ambientais do Lami, já explicitadas, explicam estes dados. Nas outras aldeias ou acampamentos, o cruzamento do

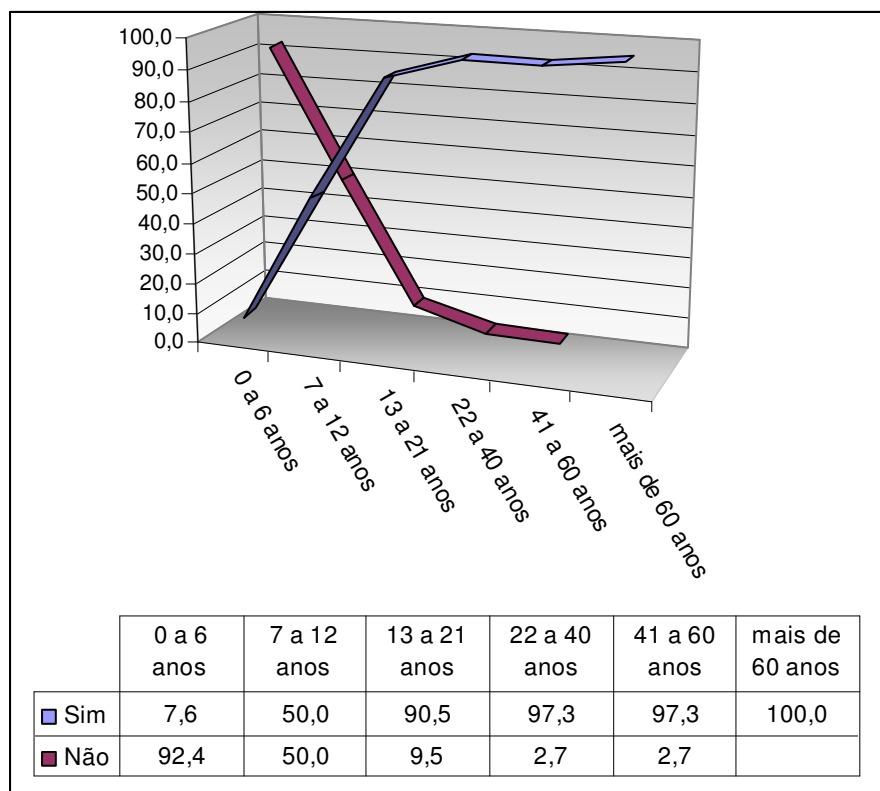
pertencimento étnico com as condições ambientais do local ajuda a compreender a maior ou menor expressividade das práticas horticultoras.

No que tange ao gênero, homens e mulheres, em todas as etnias estudadas, participam de maneira eqüitativa nas formas de prover o sustento das famílias. É considerável o percentual de indivíduos nas faixas etárias abaixo de 12 anos que participam no sustento de suas famílias, conforme gráfico abaixo. Contudo, este “participar” do sustento precisa ser relativizado. Na coleta de dados qualitativos pode-se perceber que o “participar” supõe um aprendizado, ou simplesmente um estar junto. Entre os *Mbyá-Guarani*, os meninos costumam, a partir dos 5 ou 6 anos, acompanhar seus pais (homens) nas incursões pela mata em atividades de caça, pesca e coleta. Já as meninas, na mesma faixa etária, acompanham suas mães nas atividades de horticultura e nas lidas domésticas. O importante para os *Mbyá-Guarani* é o “estar juntos”. Os filhos acompanham os seus pais em toda e qualquer atividade. E desta forma é encarado o “participar” do sustento da família das crianças nesta etnia. E, enquanto acompanham seus pais, enquanto participam das atividades de seus pais, as crianças estão desenvolvendo um aprendizado, muito enfatizado nos discursos destes indígenas. Para aprender tem que participar²⁸. Já entre os *Kaingang*, as crianças “participam” principalmente das atividades de artesanato. Também entre os *Kaingang* o importante é o “estar junto”, e isso também é um aprendizado. Nesta etnia, as crianças devem acompanhar os pais na atividade de confecção do artesanato para irem aprendendo com este é produzido. Também é importante que elas presenciem a venda do artesanato, pois assim estarão aprendendo a “negociar”. Pelo exposto, afastasse qualquer possibilidade de ocorrer o que em nossa sociedade chamamos de “trabalho infantil”.

Quanto à idade, quanto mais velho for o indivíduo mais ele participa do sustento de sua família, e vice-versa. No gráfico abaixo, podemos perceber que as linhas ascendente (participa) e descendente (não participa) são opostas e praticamente simétricas.

²⁸ Cf. Larricq (1993).

Gráfico 8: idade versus participação no sustento da família



A tabela abaixo traz os dados referentes ao cruzamento estatístico dos diferentes tipos de participação no sustento familiar com as faixas etárias.

Tabela 6: Forma de participação no sustento da família x Idade*

Participa do sustento	Idade					
	0-6 anos	7-12	13-21	22-40	41-60	+de 60
Horticultura/coleta/caça/pesca	41,7	49,2	31,8	32,9	32,4	47,1
Artesanato	41,7	67,7	89,7	91,8	83,8	58,8
Grupo de apresentações culturais	8,3	12,9	4,7	0,7	2,7	5,9
Atividade remunerada na aldeia	0	1,6	0,9	3,4	0	0
Atividade remunerada fora da aldeia	0	0	2,8	8,2	5,4	0
Aposentadoria	0	0	0	1,4	7,1	86,5

*As respostas não somam 100% uma vez que esta tabela é resultado da junção de 6 questões que compuseram a pergunta "De que forma participa do sustento da família?".

O interessante é que o artesanato e as atividades tradicionais se distribuem de forma harmônica entre todos os espectros de idade. Não temos condições de medir a intensidade das participações por faixa etária, mas os dados apontam que os indivíduos mais idosos possuem participações mais diversificadas no sustento de sua

família. Isso se deve principalmente ao recebimento de aposentadorias, que contempla 86,5% das pessoas acima dos 60 anos.

Entrando na questão da escolaridade, 29,0% dos indígenas cadastrados estão freqüentando a escola; 30,6% freqüentaram a escola, mas já pararam de estudar; 17,0% nunca estudaram; e 22,4% encontram-se abaixo da idade escolar. Dentre os que nunca estudaram, 29,7% encontram-se ainda em idade escolar (no espectro dos 6 aos 21 anos). Todos os indivíduos com mais de 60 anos, nenhum freqüentou a escola e na faixa dos 41 aos 60 anos metade nunca estudou. Estratificando por etnias, 5,7% dos *Kaingang*, 29,0% dos *Mbyá-Guarani* e 21,7% dos *Charrua* nunca freqüentaram a escola.

Das pessoas que já pararam de estudar a grande maioria, 55,1%, freqüentou a escola por menos de cinco anos, 36,5% freqüentou a escola entre 6 e 10 anos e apenas 8,4% estudaram mais 10 anos. Entre os cadastrados que ainda estão estudando (205 indivíduos) a escolaridade média é a quarta série do ensino fundamental. Os dados referentes à escolaridade estão na tabela abaixo.

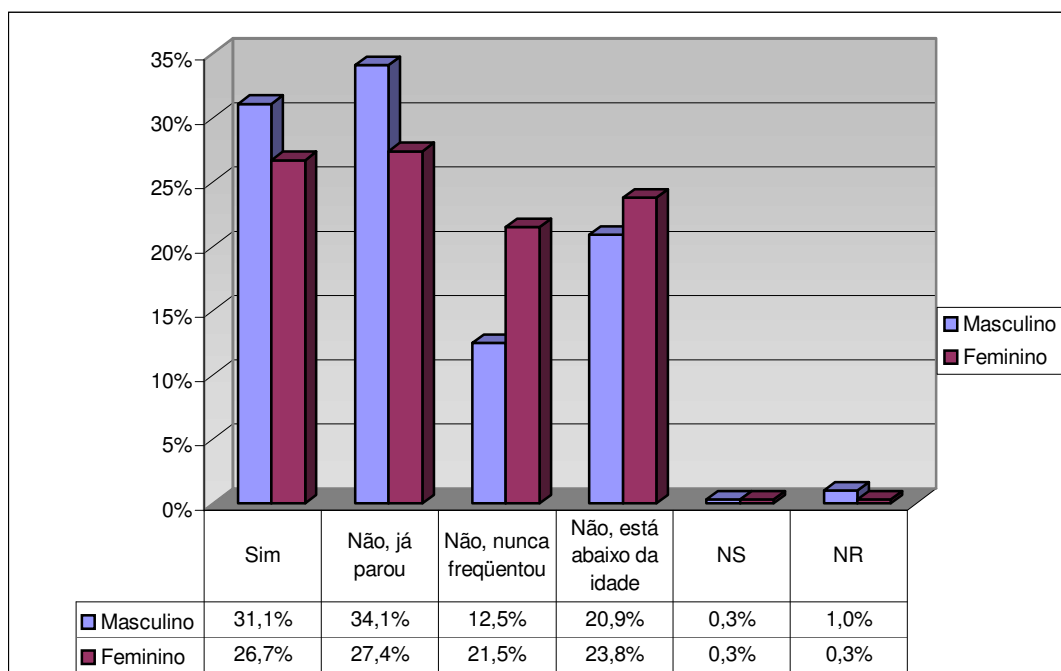
Tabela 7: Série que freqüenta

Nível de Ensino	Freqüência	Percentual Válido
fundamental	185	90,2
médio	11	5,4
superior	9	4,4
Total	205	100,0

Os *Kaingang* possuem a maior média de escolaridade entre as pessoas que ainda estão estudando, 4,73. Entre os *Mbyá-Guarani*, está média é de 2,68 e entre os *Charrua* é de 3,50.

No que tange aos quesitos sexo e educação, os dados se encontram no gráfico abaixo.

Gráfico 9: Sexo X Atualmente está freqüentando a escola?



Pelos dados do gráfico acima, percebemos que o percentual de homens que nunca estudou (12,5%) é significativamente menor do que entre as mulheres (21,5%). Também o percentual de homens que estão freqüentando ou que já freqüentaram é superior ao de mulheres. Contudo, na diferenciação por sexo, entre os cadastrados que estão freqüentando a escola e os que já freqüentaram não foi percebida diferença significativa quanto à seriação média. Em outras palavras, na população estudada, o número de homens que freqüenta ou freqüentou a escola é maior do que o de mulheres, porém em termos as mulheres que se dedicam aos estudos atingem escolaridade equivalente a dos homens.

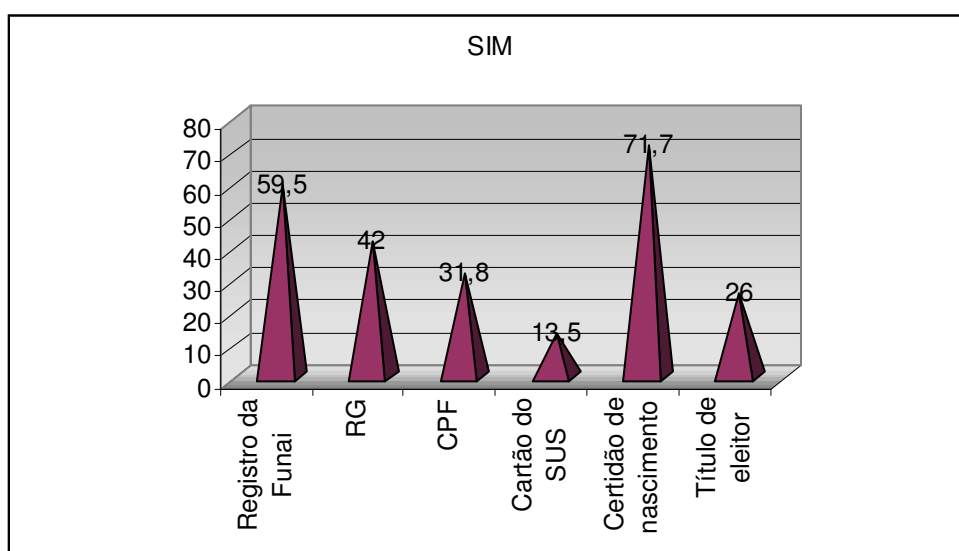
É preciso lembrar que, devido a grande mobilidade dos grupos que compõem o universo da coleta de dados, nem todos os indivíduos cadastrados realizaram seus estudos no município de Porto Alegre ou adjacências. Dos cadastrados, 47,5% realizam/realizaram seus estudos em escolas dentro das próprias aldeias de sua etnia; 42,4% em escolas fora das aldeias e 10,2% estudam/estudaram em ambas escolas. Em proporções semelhantes, 59,6% freqüentam/freqüentaram escolas bilíngües, 30,0% escolas não bilíngües e 10,5% ambas as escolas. 53,4% têm ou tiveram professores de sua própria etnia; 34,7% professores “brancos”; 11,6% professores de sua etnia e “brancos” e apenas 0,4% têm ou tiveram como professores pessoas de

uma outra etnia indígena que não sua própria. Ao realizar o cruzamento estatístico das duas variáveis, é possível perceber um alto grau de associação. De um lado, temos as escolas bilíngües dentro das aldeias e com professores da mesma etnia que os alunos; do outro, escolas fora da aldeia, não-bilíngües e com professores brancos. Podemos dizer que o primeiro grupo pertence ao “universo indígena”, enquanto que o segundo não. Contudo, estatisticamente não é possível aferir se o fato de estudar em escolas bilíngües na própria aldeia eleva a escolaridade média e o número de indivíduos que freqüenta a escola, posto que as seriações máximas de escolas bilíngües e não-bilíngües, dentro e fora das aldeias, são diferentes.

Por fim, para finalizar as considerações sobre a educação escolar da população estudada, resta destacar o fato de que 48% dos que estudam/estudaram em escolas fora de suas aldeias têm/tiveram que se deslocar até elas a pé, devido a falta de transporte escolar.

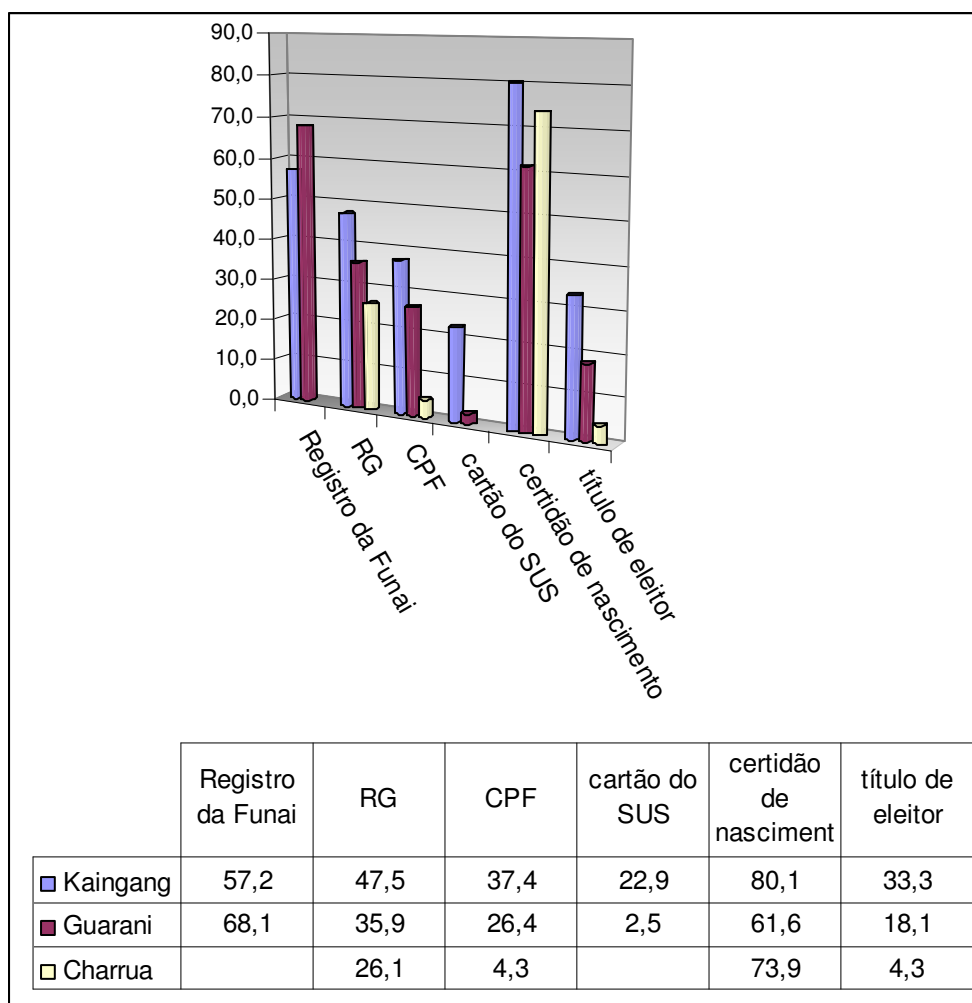
Apenas 3,1% dos indígenas entrevistados afirmaram terem respondido o formulário do cadastro único da FASC. No que toca os documentos que os indivíduos indígenas estudados possuem, os dados constam nos gráficos e tabelas abaixo.

Gráfico 10: documentos que possui



Chama a atenção o alto percentual de indivíduos que não possuem algum dos documentos acima listados, principalmente o cartão do SUS. No entanto, nos dados obtidos não foram percebidas variações significativas destes documentos entre os sexos. Os documentos que os homens têm, as mulheres também têm. Já quando os dados são estratificados por etnia percebem-se diferenças significativas, conforme o gráfico abaixo.

Gráfico 11: documentos x etnia

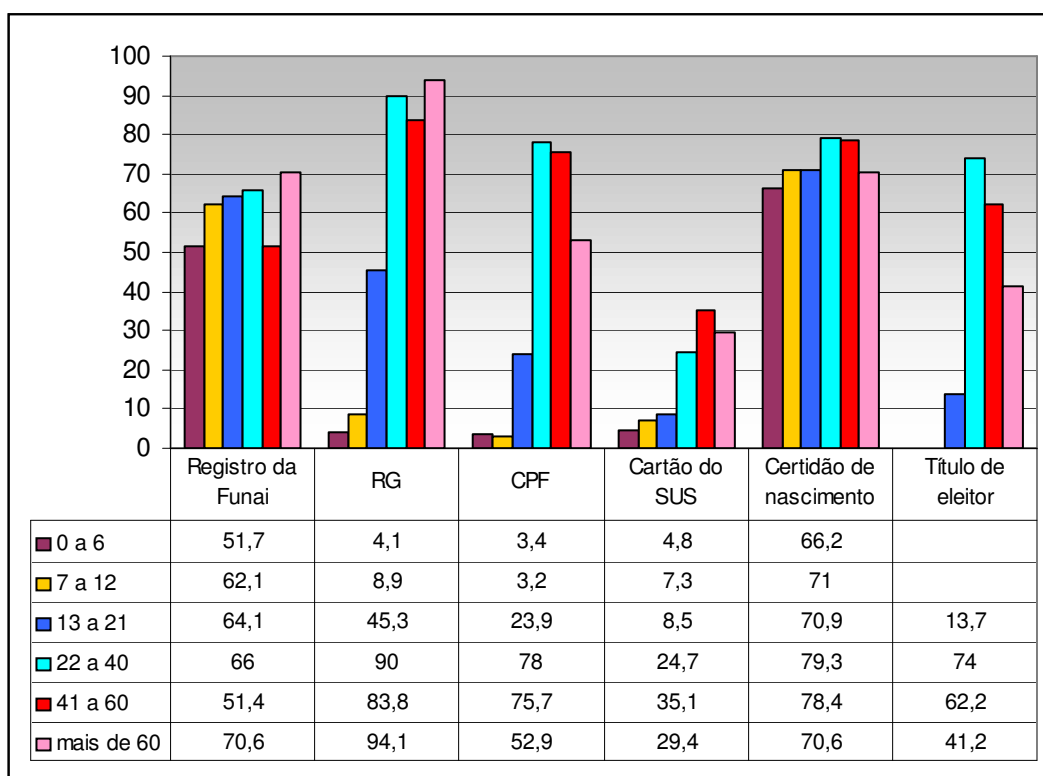


Em linhas gerais, os *Kaingang* são a etnia que mais possui documentos, enquanto os *Charrua* são os que menos possuem. Nenhum *Charrua*

possui registro da Funai, pois a etnia foi muito recentemente reconhecida pela mesma, e cartão do SUS.

O percentual de documentos também varia significativamente de acordo com a idade, conforme o gráfico abaixo.

Gráfico 12: idade x documentos que possui



Sobre os documentos que possuem, boa parte dos *guarani* teve dificuldades de distinguir entre a certidão da FUNAI e a certidão de nascimento, portanto os dados devem ser relativizados.

6. Caracterizações específicas sobre os coletivos estudados: os “questionários”

O instrumento de coleta de dados denominado “questionário” é mais abrangente que o cadastro. Através deste instrumento, buscaram-se principalmente dados que envolvem a percepção dos indígenas em suas relações com a sociedade envolvente, instigando-os a opinar sobre os diversos serviços que lhes são ofertados. Vide formulário do “questionário” em anexo, na página 149.

Devido a sua abrangência e pelas razões expostas na introdução, não foi possível aplicar este instrumento a todos os indivíduos das localidades onde foi realizada a coleta de dados. Cientes disso de antemão, o “questionário” foi elaborado de forma a ser aplicado por “famílias”, segundo a definição dos próprios grupos indígenas estudados.

Com relação aos *Guarani*, através do questionário, foram realizadas entrevistas com mulheres e homens, entendidos como referência para determinado núcleo familiar, e que convencionamos chamar “porta-voz”. Este questionário orquestrou o cadastramento individual, pois apoiando-se nas informações deste primeiro entrevistado, registramos as demais pessoas, sejam crianças entendidas como filhas e/ou parentes e afins, que compartilhassem a mesma moradia. Importa considerar a noção de família entendida neste contexto, onde o parâmetro mãe-pai-filhos ou uma classificação por consangüinidade não encontra correspondência. Atentar para as relações de parentesco faz notar que uma referência única e assentada na mãe ou no pai biológico não figura como centro na constituição de uma “família” *guarani*. As conformações amparam-se em uma rede extensa de parentes, por onde circulam crianças, jovens e velhos. O que vale considerar a ampliação da noção do que chamamos anteriormente de núcleo familiar para a de fogo doméstico. Este segundo

termo abarcaria os parentes que comem e exercem atividades diárias juntos, conferindo importância ao lugar que chamam de *Tata ypy/ onde se faz fogo*.

Desta forma, para ambas as etnias, cada “família”, dentro de sua compreensãoêmica do que o termo significa, destacou um “porta-voz” para responder as questões propostas no instrumento de dados em nome de sua “família”. Em suma, a unidade de análise dos dados obtidos através dos “questionários” é a “família”, compreendida sempre desde o ponto de vista do coletivo indígena, e que abarca, tanto para os *Guarani* como para os *Kaingang*, como já referido, outras pessoas, para além do núcleo pai-mãe-filhos.

Contudo, algumas questões propostas são de caráter estritamente pessoal. Optamos por inseri-las a fim de poder melhor contextualizar a opinião expressada pelos “porta-vozes” das famílias. É preciso enfatizar que estamos trabalhando com o conceitoêmico de família, que pode variar de local para local. Além disso, pela abrangência do instrumento, aproveitamos para inserir algumas questões que buscam aprofundar a compreensão dos dados obtidos no cadastro. Assim, em razão da análise *estatística* do banco de dados, sentimos a necessidade de repetir algumas questões já contempladas pelo cadastro, para que se tornasse possível realizar todos os cruzamentos necessários em um único banco de dados.

Como já foi dito, os *Charrua* optaram por não responder aos questionários propostos.

Ao todo foram aplicados 127 questionários, o que significa que são 127 as famílias que compõem a população estudada, excetuando-se os *Charrua*. Posto isso, se a população estudada é composta por 609 pessoas (cadastros) e distribuída em 127 famílias (questionários), temos uma média de 4,8 indivíduos por família²⁹. As comunidades *kaingang* possuem 74 famílias e os *Mbyá-Guarani*, 53. Como são 297 os *Kaingang* cadastrados e 278 os *Mbyá-Guarani*, temos, respectivamente, estratificando por etnia, médias de 4,0 e 5,3 pessoas por família. Este dado vai ao encontro dos dados gerais obtidos nos cadastramentos, onde pode-se constatar que os *Mbyá-Guarani* possuem um número médio de filhos significativamente maior que os *Kaingang*, o que aumenta a quantidade de pessoas por família. Ocorreu que dois indivíduos respondentes dos questionários se disseram de outras etnias: “*Kaingang-*

²⁹ Número aproximado devido ao fato dos *Charrua* não responderem ao questionário.

Guarani” e “branca”; houve ainda um caso em que o respondente não quis revelar a sua etnia. Mas, para fins de análise, estes indivíduos foram computados para a etnia *kaingang*, posto que eles e suas famílias residem em comunidades *kaingang*.

Na tabela abaixo contam os dados referentes ao número de famílias por localidade estudada e o percentual que estas representam para o número total de famílias no universo da coleta de dados.

Tabela 8 - Número de famílias por aldeia

	Frequência	Percentual
Lomba <i>Guarani</i>	15	11,8
Lami	5	3,9
Cantagalo	23	18,1
Itapuã	10	7,9
Morro do Osso	23	18,1
Lomba <i>Kaingang</i>	35	27,6
Agronomia	2	1,6
Safira	7	5,5
Jd. Protásio Alves	7	5,5
Total	127	100,0

A grande variância (2-35) vai ao encontro dos dados já apresentados sobre os cadastros realizados e atesta a forte variação populacional de uma localidade para outra.

A idade média dos respondentes ao questionário é de 35,79 anos, com uma variância de 17 a 88 anos. Quanto ao sexo, 59,1% dos respondentes são homens e 40,9% são mulheres. Contudo esse percentual geral em favor dos homens se deve aos grupos *mbyá-guarani*, no qual há perceptíveis diferenças marcadas entre homens e mulheres no estabelecimento de relações com a sociedade envolvente. Desta maneira, percebe-se que, entre os *Mbyá-Guarani*, os homens são a ampla maioria dos respondentes dos questionários. Segundo a cosmologia *mbyá-guarani*, o mundo “fora das aldeias” está repleto de uma série de perigos, principalmente sobrenaturais. Isso faz com que, tanto homens quanto mulheres, na medida do possível tenham que evitar longas incursões ao “mundo dos brancos”. No entanto, atualmente, o contato com “os brancos” é inevitável e intenso. E, para minimizar os perigos do “mundo dos brancos” algumas pessoas são escolhidas pelos deuses e preparadas pelos xamãs para realizar estes contatos. Assim, antes de sair de suas aldeias, uma série de ritos são

realizados na *opy* (casa de rezas) para que os indivíduos possam escapar dos perigos do “mundo dos brancos”. Além disso, as pessoas responsáveis pelas relações com a sociedade envolvente são “preparadas” pelos xamãs para ter a sabedoria necessária e defender o interesse da etnia nas “negociações” com os representantes da sociedade envolvente. Alguns indivíduos são mais preparados que os outros. Contudo, esta tarefa de manter relações com o “mundo de fora” é uma atividade quase que exclusivamente masculina. Em outras palavras, são os homens do grupo que devem enfrentar os perigos do “mundo dos brancos”, e para isso são preparados. Tal fato explica que a grande maioria dos respondentes entre os *Mbyá-Guarani* sejam homens. Mais ainda, explica, como veremos a seguir, o grande percentual de mulheres que não domina a língua portuguesa, que nunca frequentou as escolas fora das aldeias e que não se sentem à vontade quando circulam pela sociedade envolvente. Contudo, isso não significa que as mulheres *mbyá-guarani* nunca saiam de suas aldeias, elas apenas são mais vulneráveis aos perigos do mundo dos brancos.

Assim, entre os *Mbyá-Guarani*, 73,6% dos respondentes são do sexo masculino. Já entre os *Kaingang*, responsáveis pelo maior número de casos, este percentual é de apenas 48,6%. Estes dados refletem significativas diferenças entre os papéis que as mulheres *kaingang* e *guarani* podem desempenhar junto à sociedade envolvente.

Somente dois dos entrevistados nasceram no Município de Porto Alegre. Entre os *Mbyá-Guarani* as localidades de nascimento são amplamente variadas, existindo 17 casos de nascimentos na Argentina e Paraguai. Já entre os *Kaingang*, dos 74 respondentes, 56 nasceram no segmento Irai/Nonoai/Tenente Portela, locais diretamente relacionados aos movimentos de re-territorialização *kaingang* em direção ao litoral do Estado. Quando interrogados sobre há quanto tempo moram no local em que foram coletados os dados, obtivemos como resposta uma média de 5,36 anos. Dado este que destoa do que foi obtido na análise dos cadastrados (média de 3,8 anos). Isso pode ser explicado através do perfil dos entrevistados para o questionário. O curioso é que na questão “Em quantos lugares você morou nos últimos 10 anos?” obteve-se uma média 3,03 anos. Destes dados podemos inferir que, frente ao contexto de grande mobilidade, o tempo médio de permanência nas aldeias de Porto Alegre e adjacências é superior ao tempo de permanência nas aldeias

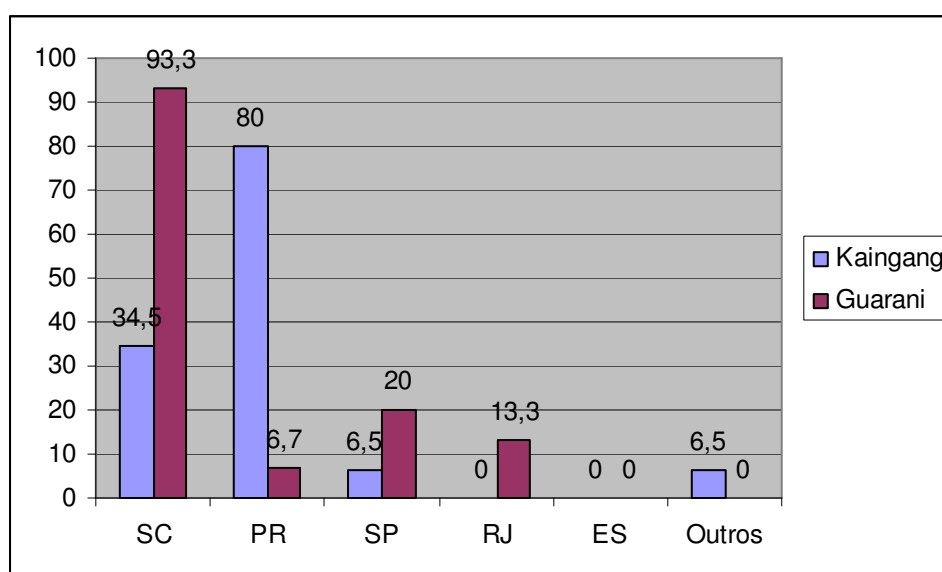
de outros municípios. Tal fato aplica-se as duas etnias analisadas, e pode estar relacionado a uma possível diferença das relações estabelecidas pelos gestores e governos municipais em Porto Alegre com estes coletivos indígenas, comparativamente a outras municipalidades. Mas este já seria um outro estudo.

Estratificando por faixas etárias não foram obtidas variações significativas, nem correlações estatísticas, para a média de tempo de moradia no local da entrevista e para o número de lugares que os indivíduos e suas famílias moraram nos últimos dez anos. Em outras palavras, jovens e idosos possuem o mesmo índice de mobilidade.

Nenhum respondente *Kaingang* residiu em outros países. Já entre os *Mbyá-Guarani*, 60,8% moraram em outros países. Destes 77,4% residiram na Argentina; 3,2% no Uruguai; 12,9% na Argentina e Paraguai; e 6,5% na Argentina, Paraguai e Uruguai. Em todas as comunidades *mbyá-guarani*, existem respondentes que já habitaram em outros países. Como já foi dito anteriormente, o amplo horizonte de terras *guarani*, além de ser ecológico e cultural, é transnacional.

Já no que tange a moradia em outros estados do país, *Kaingang* e *Mbyá-Guarani* apresentam percentuais semelhantes, ficando o percentual geral em 36,4%. Os dados separados por estados, para as duas etnias, podem ser visualizados no gráfico abaixo.

Gráfico 13: Estados em que morou.



Dos dados apresentados no gráfico acima, chama a atenção o fato de que 93,3% dos *Mbyá-Guarani* entrevistados já residiram no Estado de Santa Catarina, ao passo que 80,0% dos *Kaingang* já residiram no Paraná, sendo que 66,7% destes últimos (16 casos) hoje residem na aldeia *Kaingang* da Lomba do Pinheiro. Este fato revela novamente o já analisado vasto território *kaingang*, que coloca em rede parentes, afetos, informações, bens e propriedades imateriais provenientes dos vários domínios cosmológicos *kaingang*.

Na seqüência foram propostas aos entrevistados quatro questões quanto à opinião dos indígenas em quesitos que tangem as suas relações com a sociedade envolvente. A primeira (“onde você mora é possível viver seu modo de ser indígena, respeitando seus costumes e tradições?”) visou a ouvir a opinião dos indígenas quanto às áreas que habitam que são (ou não) reconhecidas, demarcadas e assistidas pela sociedade envolvente através de suas instituições. Nas três perguntas seguintes procurou-se mapear se as dificuldades que enfrentam os povos indígenas são deficiências na legislação ou se o problema é colocar a legislação em prática.

Seguem na tabela abaixo os dados obtidos para estas questões.

Tabela 9: opinião sobre moradia e legislação

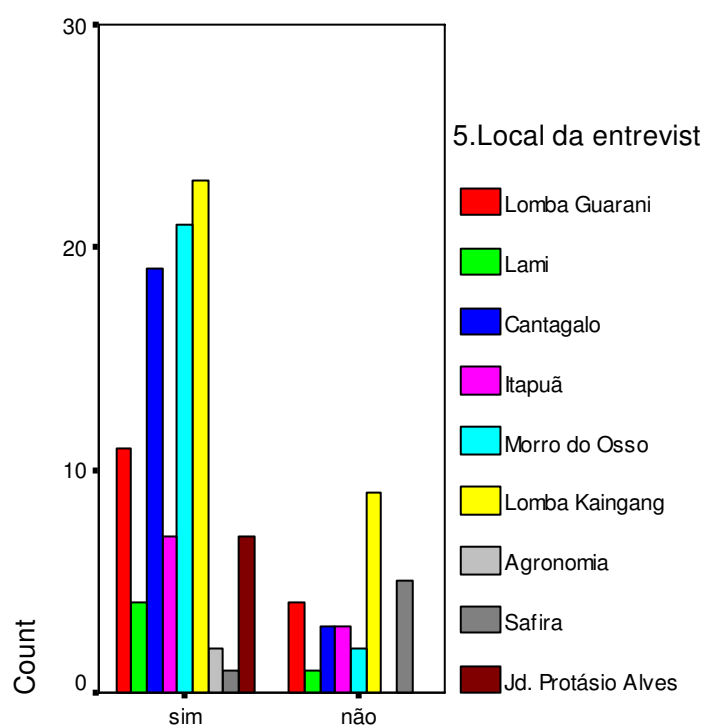
	Sim	Não	NS	Total
Onde você mora é possível viver seu modo de ser, respeitando seus costumes e tradições?	77,2	22,0	0,8	100%
Os direitos indígenas garantidos pelas leis estão sendo respeitados e cumpridos?	34,2	60,8	5,0	100%
Os direitos indígenas nas leis são adequados para seu povo?	47,2	45,5	7,3	100%
Você acha que a opinião dos indígenas é ouvida pelas autoridades?	29,5	68,9	1,6	100%

Pela tabela acima, podemos afirmar que na opinião da ampla maioria dos respondentes as autoridades da sociedade envolvente (pessoas que fazem e aplicam leis e projetos/políticas públicas) não ouvem a opinião dos indígenas. Este percentual é semelhante para as duas etnias analisadas. Disso decorrem as constatações de que

menos da metade dos entrevistados julga que os direitos indígenas que constam na legislação (redigidos e aprovados por autoridades da sociedade envolvente) não são adequados para as suas etnias. Contudo estratificando por etnia, temos que a maioria dos *Kaingang* (58,6%) considera os seus direitos legais adequados para seu povo. Entre os *Mbyá-Guarani* ocorre o contrário: 58,5% dos entrevistados julgam inadequados os seus direitos expressos em leis. De qualquer forma, uma significativa parcela da população entrevistada, de ambas as etnias, está insatisfeita com a legislação que prescreve os direitos da sua sociedade. Em outras palavras, antes de serem feitas as leis é preciso ouvir os indígenas para ver se o proposto se coaduna à realidade destes grupos. Todavia, mesmo considerados inadequados, os direitos indígenas estabelecidos pela legislação não estão sendo respeitados e cumpridos na opinião de 60,8% dos entrevistados *Mbyá-Guarani* e *Kaingang*. Os dados apresentados sugerem que, na opinião dos indígenas, existem problemas tanto na elaboração quanto na execução da legislação que assegura, ou deveria assegurar, os seus direitos.

Quanto à primeira questão proposta, 77,2% dos indígenas afirmaram que nas localidades em que habitam é possível viver conforme o modo de ser indígena, no que tange aos costumes e tradições dos grupos estudados. Tal dado é semelhante para ambas as etnias. Mesmo estratificando por localidades de moradia este percentual não apresenta variações significativas, exceto entre os respondentes que moram na Safira, onde cinco dos seis entrevistados responderam que não conseguem viver seu modo de ser indígena nesta localidade. Vide o gráfico abaixo, baseado no número de questionários.

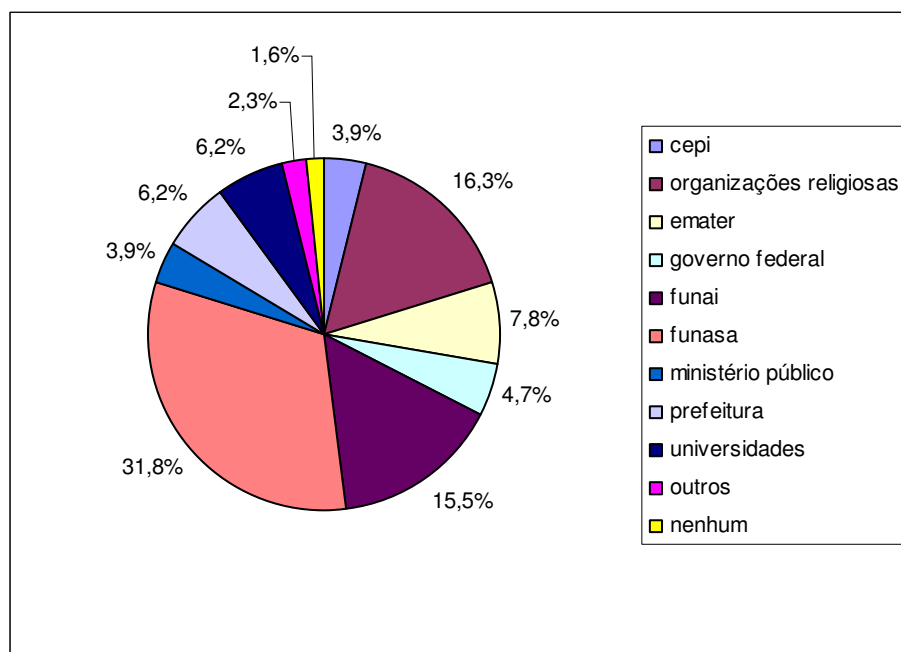
Gráfico 14 - local de moradia x modo de ser



No que se refere à questão “os direitos indígenas garantidos pelas leis estão sendo respeitados e cumpridos?”, os percentuais encontrados na estratificação por localidades não apresenta variações significativas em comparação aos percentuais gerais, exceto na aldeia de Itapuã, onde sete dos oito entrevistados responderam “sim”, que os direitos de sua etnia são respeitados e cumpridos pelas instituições da sociedade envolvente. Já na questão “os direitos indígenas nas leis são adequados para seu povo?”, os percentuais gerais equivalem aos percentuais obtidos em cada localidade. Por fim, quanto à questão “você acha que a opinião dos indígenas é ouvida pelas autoridades?”, nas localidades de Itapuã, do Lami e da Agronomia, os dados obtidos diferem dos dados gerais, pois nestas localidades a maioria dos respondentes afirmou que a opinião dos indígenas é, “sim”, ouvida pelas autoridades.

Para aprofundar e balizar estas opiniões dos indígenas quanto à sua relação com a sociedade envolvente, solicitou-se aos entrevistados nos questionários que apontassem as duas instituições da sociedade envolvente que mais apóiam os indígenas e as duas que menos apóiam. Para fins de análise, as respostas foram re-categorizadas e agrupadas nos dois gráficos a seguir.

Gráfico 15: Instituições que mais apóiam os indígenas

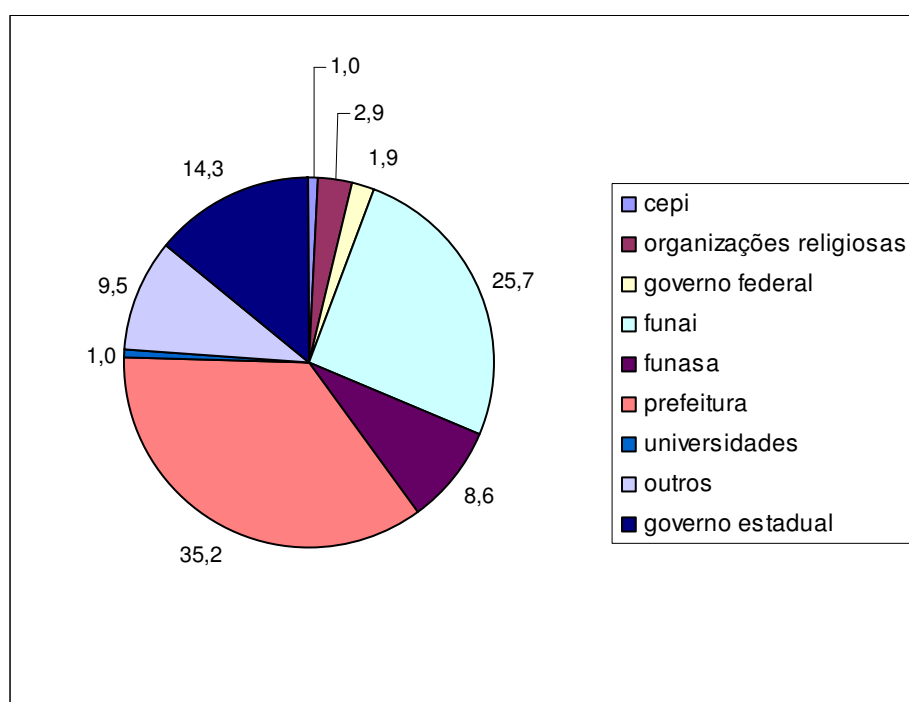


No que tange às instituições que mais apóiam, a Funasa recebeu percentual semelhante de menções nas duas etnias analisadas. Já a Funai foi mencionada principalmente pelos *Kaingang* (70%), principalmente no Morro do Osso, onde foram obtidas 50,0% de todas as menções a esta instituição. As organizações de apoio, ligadas a religiões (principalmente Cimi e Comim), foram mais lembradas pelos *Mbyá-Guarani* (66,7%), sobretudo no Cantagalo, que representa 33,3% de todas as respostas. O envolvimento direto das lideranças *kaingang* do Morro do Osso com autoridades da FUNAI, que vêm trabalhando na priorização da identificação desta área como tradicional indígena, e o amplo trabalho que as outras duas organizações citadas (Cimi e Comim) vêm promovendo no

sentido de apoiar a Comissão de Terras Guarani talvez possam explicar parcialmente este quadro.

Em algumas ocasiões de trabalho de campo, foi possível presenciar o atendimento da equipe da Funasa nas aldeias *guarani*. A equipe é recebida com festejos. Sorrisos, abraços e longas conversas antecedem as consultas. Os membros da equipe são muito bem quistos pelos *Guarani*. Alguns deles demonstram grande esforço em apreender a falar na língua nativa. As consultas ocorrem em grandes círculos de pessoas, onde sempre tem um chimarrão. Depois de atendidos todos os pacientes, a equipe ainda se demora mais um pouco conversando com os *Guarani*. Verdadeiros laços de amizade foram criados entre a equipe da Funasa e os *Guarani*. A Funasa inclusive participa dos campeonatos de futebol organizados por esta etnia. Com o exposto, percebe-se que a aceitação das práticas médicas dos “brancos” dentro das aldeias está fortemente amparada em relações de confiança. Os *Guarani* não entregam seus filhos aos cuidados de estranhos, entregam aos cuidados de amigos. No entanto, é de se ressaltar que algumas medidas tomadas recentemente, como o emprego de métodos anticoncepcionais invasivos, têm preocupado bastante as lideranças *guarani*.

Gráfico 16: Instituições que menos apóiam os indígenas



Dentre as instituições que menos apóiam os indígenas, novamente aparece a Funai entre as três respostas mais frequentes. Contudo, desta vez, sua menção é feita majoritariamente pelos *Mbyá-Guarani* (63,0%), com destaque para a aldeia do Cantagalo, onde foram obtidos 29,6% de todas as menções a esta instituição. Já a Prefeitura Municipal de Porto Alegre recebeu 89,2% de suas menções como instituição que menos apóia os indígenas entre os *Kaingang*, sobretudo no Morro do Osso e na Lomba do Pinheiro, onde se concentram 68,5% das citações desta instituição. Também entre os *Kaingang* ocorreu o maior índice de citações do Governo do Estado como instituição que menos apóia os indígenas (80,0%), e também as aldeias do Morro do Osso e Lomba do Pinheiro *Kaingang* concentram o maior percentual das citações (70,3%). As antigas e pendentes questões dos *Kaingang* do Morro do Osso com a Prefeitura, que através de uma ação judicial de reintegração de posse os retirou em abril de 2004 da área do Parque Natural do Morro do Osso, bem como os constantes conflitos que vêm acontecendo entre os *Kaingang* e os membros de algumas secretarias municipais, especialmente a de Indústria e Comércio e a do Meio Ambiente, apontam para uma possível explicação deste quadro.

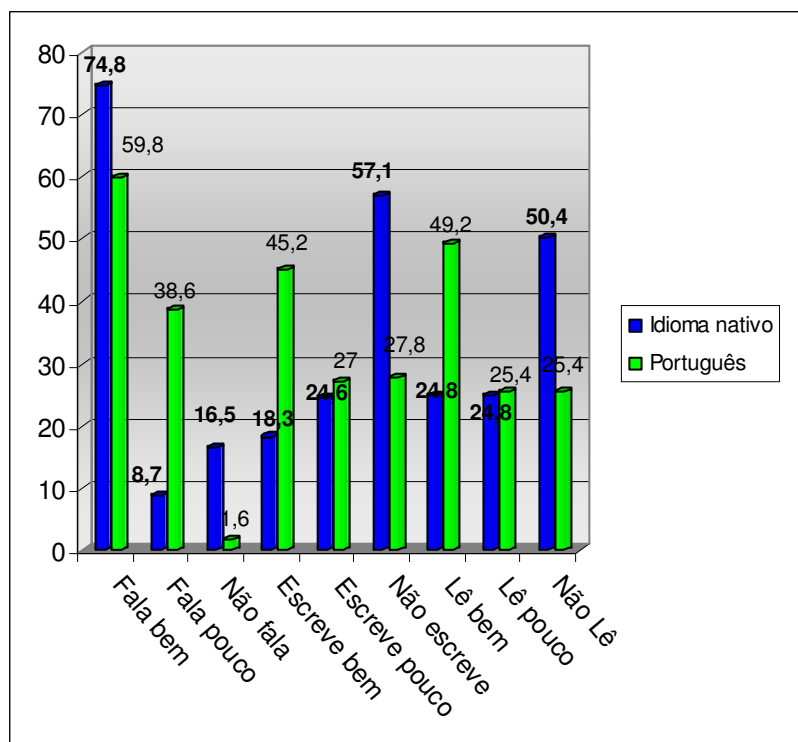
O interessante é que as mesmas instituições foram lembradas nas duas questões. Ao passo que alguns julgam que uma determinada instituição apóia os indígenas outros julgam que a mesma instituição não apóia. Em outras palavras, no que tange às instituições de apoio aos indígenas não existe consenso. Somente três instituições fogem de certa forma desta regra: Governo do Estado, Emater e Ministério Público Federal. A primeira foi lembrada somente como instituição que menos apóia, não recebendo nenhuma menção quanto às instituições que mais apóiam. Já as duas últimas (Emater e Ministério Público Federal), só foram mencionadas como instituições que mais apóiam, não figurando na listagem das que menos apóiam.

Cabe destacar que nas duas questões analisadas acima um grande número de entrevistados (36,2%) afirmou não saber a resposta ou optou por não responder a

questão, o que evidencia uma larga distância entre o mundo rotineiro do convívio nas aldeias e mundo institucional das relações com o Estado.

Na sequência do questionário, foi proposto aos entrevistados um bloco de questões que dizem respeito ao domínio do seu idioma nativo e ao domínio da língua portuguesa. Os dados obtidos com estas respostas podem ser conferidos nos gráficos abaixo. No primeiro gráfico é possível tecer uma comparação sobre o domínio das duas línguas pelos entrevistados.

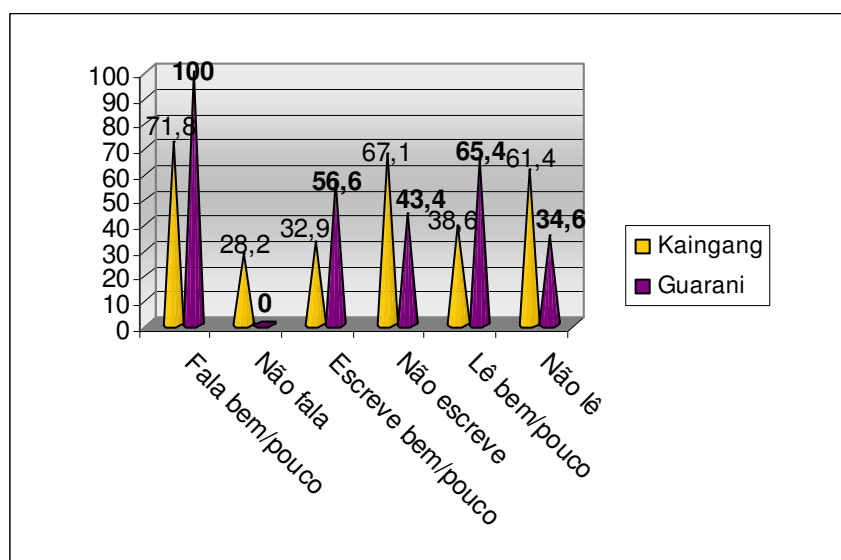
Gráfico 17: domínio do idioma nativo e do português



Dos dados do gráfico acima, podemos concluir que a maioria dos entrevistados fala bem o idioma nativo (74,8%). No entanto, no mesmo idioma é que são encontrados os maiores índices para os entrevistados que “não escrevem” (57,1%) e “não lêem” (50,4%) na sua língua nativa. Chama atenção também a significativa porcentagem de indivíduos que “não lêem” (27,8%) e “não escrevem” (25,4%) na língua portuguesa. Estes dados serão melhor analisados mais adiante, quando cruzados com a escolaridade dos entrevistados.

Estratificando os dados do gráfico acima por etnia, obtivemos os dados constantes nos gráficos abaixo. O primeiro refere-se à língua nativa e o segundo à língua portuguesa. No entanto, para uma melhor análise, optamos por agrupar as alternativas “bem” e “pouco”.

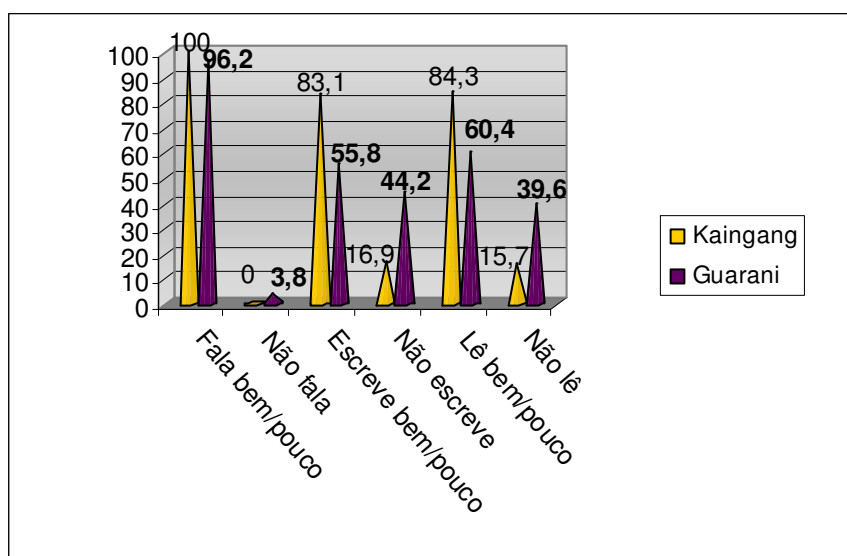
Gráfico 18: língua nativa



No gráfico acima, percebemos que 100% dos *Mbyá-Guarani* falam a sua língua nativa, enquanto que parcela considerável dos *Kaingang* (28,2%) não fala. Também entre os *Kaingang*, é encontrado o maior percentual para as opções “não lê” (61,4%) e “não escreve” (67,1%) no idioma nativo. Estratificando os dados acima, por gênero, temos percentuais equivalentes quanto ao falar a língua nativa. Contudo no que tange a “escrever” e a “ler”, o percentual de mulheres que “não escrevem” e “não lêem” em sua língua nativa é muito maior que o de homens. Entre os *Kaingang* a diferença é pouco significativa. O percentual de mulheres que não escrevem na língua nativa é 71,1%, enquanto que o de homens é de 61,1%. Já ao que tange ao “não ler” na língua nativa, as mulheres representam 68,4%, enquanto os homens representam 52,8%. Entre os *Mbyá-Guarani*, a diferença entre os sexos para esta

questão é muito mais significativa. 78,6% das mulheres não escrevem na sua língua nativa, enquanto que os homens somam 30,8%. E o percentual de mulheres que não lê na sua língua nativa é de 71,4%, enquanto que entre os homens este percentual é de 21,1%.

Gráfico 19: língua portuguesa.



Pelos dados acima, constatamos que ambas as etnias têm um significativo domínio da língua portuguesa quando falada. No que toca à leitura e à escrita, o percentual apresenta uma queda. No computo geral, os *Guarani* apresentam menores índices que os *Kaingang* em todos os quesitos. Estratificando por gênero, igualmente, não encontramos diferença quanto ao “falar” o português entre os *Kaingang*. Já entre os *Mbyá-Guarani*, 7,1% das mulheres não falam o português, enquanto que esse percentual se reduz para 2,6% entre os homens. Entre os *Kaingang*, o percentual de mulheres que não escrevem em português é de 26,3%, enquanto que o de homens é de 5,6%. No que se refere ao “não ler”, os percentuais são de 24,3% entre as mulheres e 5,6% entre os homens. Já entre os *Mbyá-Guarani*, estes percentuais são mais elevados. 78,6% das mulheres “não escrevem” e “não

lêem” na língua portuguesa, enquanto entre os homens estes percentuais são de, respectivamente, 31,6% e 25,6%.

Ao cruzarmos os dados apresentados por faixas etárias, temos uma inversão ao longo do tempo para ambas as etnias. Embora com uma ampla variabilidade de percentuais, é possível perceber uma tendência de que os indivíduos mais velhos têm um maior domínio das suas línguas nativas. A fala do português é bem marcante em todas as faixas etárias. Já os mais jovens possuem um domínio da leitura e da escrita, tanto da língua nativa quanto do português, nas duas etnias, muito superior em termos percentuais que os mais idosos.

Aos entrevistados que responderam, tanto no idioma nativo quanto no português, que “falam pouco” ou “não falam”, “escrevem pouco” ou “não escrevem” e “lêem pouco” ou “não lêem”, foi perguntado se eles, caso tivessem oportunidade, gostariam de poder falar, ler e/ou escrever melhor. Os resultados podem ser visualizados na tabela abaixo.

Tabela 10: percentual de indivíduos que gostariam de falar, escrever e/ou ler melhor.

		falar	escrever	ler
Idioma Nativo	<i>Kaingang</i>	96,8	92,1	89,7
	<i>Guarani</i>	NSA*	64,5	65,5
Língua Portuguesa	<i>Kaingang</i>	91,7	80,0	88,5
	<i>Guarani</i>	71,1	58,8	64,7

* Todos os *Mbyá-Guarani* entrevistados afirmaram falar bem o seu idioma nativo.

Os dados acima apontam um desejo da grande maioria dos respondentes de falar, ler e/ou escrever melhor no seu idioma nativo e na língua portuguesa. Contudo, os *Kaingang*, em números percentuais, sentem mais necessidade que os *Mbyá-Guarani* de fazer isso.

No entanto, para a pergunta “você acha importante que os “índios/as” aprendam o português?” foram obtidas as seguintes respostas estratificadas por etnia.

Tabela 11: Etnia x Você acha importante que os "índios/as" aprendam o português?

	todos	nenhum	alguns	NS	total
<i>Kaingang</i>	83,1%	4,2%	12,7%		100,0%
<i>Guarani</i>	79,2%		18,9%	1,9%	100,0%

É curioso que justamente entre os *Kaingang* (que na questão anterior manifestaram entre 80% e 90% o seu desejo de apreender melhor a língua portuguesa), 4,2% dos entrevistados responderam que não é importante para nenhum indivíduo da sua etnia aprender a língua portuguesa.

Nas quatro aldeias com maior população, existem escolas (Cantagalo, Lomba do Pinheiro *Guarani*, Morro do Osso e Lomba do Pinheiro *Kaingang*). Nas outras cinco localidades onde habitam indígenas (Lami, Itapuã, Agronomia, Safira, Jardim Protásio Alves), não existem escolas, sendo que os alunos precisam estudar em escolas das redondezas, sem a educação diferenciada³⁰. Na aldeia *Mbyá-Guarani* de Itapuã existe o prédio da escola e até bem pouco tempo atrás as crianças tinham aula lá, porém atualmente a escola não está funcionando por falta de professores. Todas as escolas instaladas dentro das aldeias são bilíngües. Estas, na opinião da grande maioria dos respondentes (100% na Lomba do Pinheiro *Guarani*, 80,0% no Cantagalo, 87,0% no Morro do Osso e 83,3% na Lomba do Pinheiro *Kaingang*), levam em consideração as diferenças culturais no que tange ao ensino e ao aprendizado.

As escolas bilíngües são reivindicações dos próprios grupos indígenas. Elas, além da grade curricular “normal”, objetivando um ensino de qualidade, como eles dizem querer, visam revitalizar o modo de ser das etnias indígenas. Entretanto, há coletivos que não aceitam a educação escolar, principalmente entre os *Guarani*. A razão desta não aceitação parece residir no argumento de que não precisariam de escolas para fazer a manutenção de suas culturas. Assim, mesmo sendo bilíngües, nem todos os entrevistados julgam as escolas importantes para os membros de sua etnia. Mais que isso, a finalidade que eles esperam destas escolas também difere de

³⁰ Apesar de terem preferido não responder ao questionário, temos a informação dos interlocutores *charrua* de que eles pleiteiam para a Aldeia Polidoro uma escola bilíngüe.

pessoa para pessoa. Diante destes fatos, foi proposto aos entrevistados um bloco de questões sobre a serventia e a importância das escolas bilíngües. Os dados obtidos podem ser visualizados na tabela abaixo.

Tabela 12: A escola serve para:

	<i>Kaingang</i>	<i>Guarani</i>
Entender o modo de ser e as coisas dos brancos	45,9	59,6
Aprender a ler, a escrever em português e a contar	71,6	80,8
Aprender a ler, a escrever na língua nativa	81,1	67,3
Aprender o modo de ser indígena	55,4	40,4
Não serve para o índio	1,4	
Outros	2,8	3,6

Dos dados acima é interessante destacar que as alternativas votadas, entre as duas etnias, são justamente as que estão relacionadas com o aprendizado dos idiomas nativos e o português. Também é interessante notar que somente 1,4% dos *Kaingang* consideram que a escola não serve para os índios. Nos *Mbyá-Guarani*, este percentual é de 0%. Então, a ampla maioria dos entrevistados vê alguma serventia nas escolas bilíngües. Contudo, isto não significa que todos os membros das etnias devam freqüentar a escola. Quanto a isso, foi perguntado aos entrevistados para quem a escola é importante. Os dados obtidos podem ser visualizados na tabela abaixo.

Tabela 13: a escola é importante para quem?

	<i>Kaingang</i>	<i>Guarani</i>
Todos de seu povo	89,2%	78,8%
Alguns	8,1%	19,2%
Ninguém	1,4%	1,9%
NS	1,4%	

Os dados acima não apresentam variações significativas quando estratificados por sexo e/ou faixas etárias.

Posto que a serventia da escola teve seus maiores percentuais no aprendizado da língua nativa e do português, cruzamos a questão “você acha importante que os “índios/as” aprendam o português?” (analisada anteriormente) com a questão “a escola é importante para quem?”. O baixo número de casos para algumas alternativas nos impossibilita de afirmar que ocorreu uma associação estatística perfeita entre as duas questões. Contudo, coincidiu que 92,1% que responderam “todos” na primeira questão deram a mesma resposta para a segunda questão.

Dos respondentes dos questionários, 75% estão freqüentando ou freqüentaram a escola. Estratificando por sexos, os homens possuem um percentual de 80,8% enquanto que entre as mulheres este percentual é de 66,7%. Já ao estratificarmos por etnia, 87,7% dos *Kaingang* freqüentam ou freqüentaram a escola. Entre os *Mbyá-Guarani*, o percentual de respondentes que freqüentam ou freqüentaram a escola é de 56,9%. Em suma, os homens e os *Kaingang* possuem maior índice de freqüência escolar.

Já quanto ao tempo de estudo na escola, a média geral é de 6,31 anos. Se os homens possuem o maior percentual no que diz respeito a ter freqüentado a escola, as mulheres permanecem mais tempo estudando que os homens. No computo geral, as mulheres possuem média de 6,74 anos de estudo, enquanto que entre os homens esta média cai para 6,08. A diferença é bastante significativa pelo fato de que o número de mulheres que não freqüentou a escola (0 anos) é superior a de homens. Estratificando estes dados por etnia, temos que os *Kaingang* freqüentaram em média

6,98 anos de escola, enquanto que os *Mbyá-Guarani* 4,96. Tal fato parece ser explicável pela recente introdução da escola entre os *Guarani*, e a relativa institucionalização da mesma nas terras indígenas *kaingang* do Planalto.

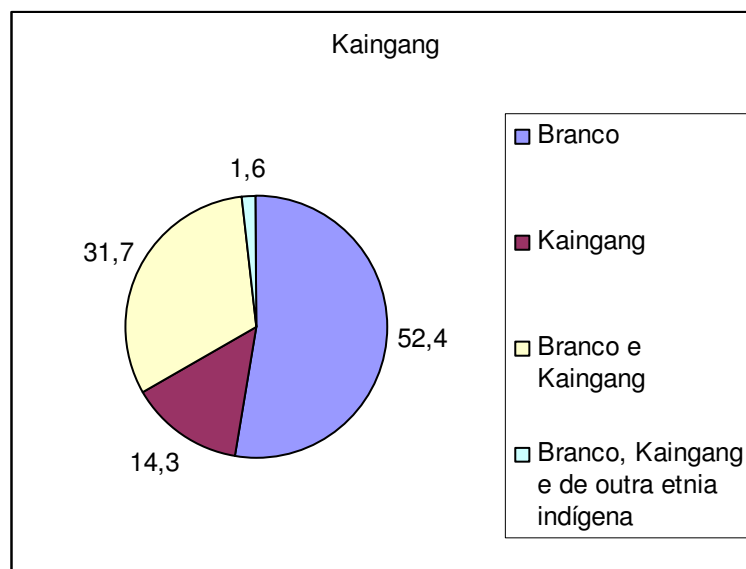
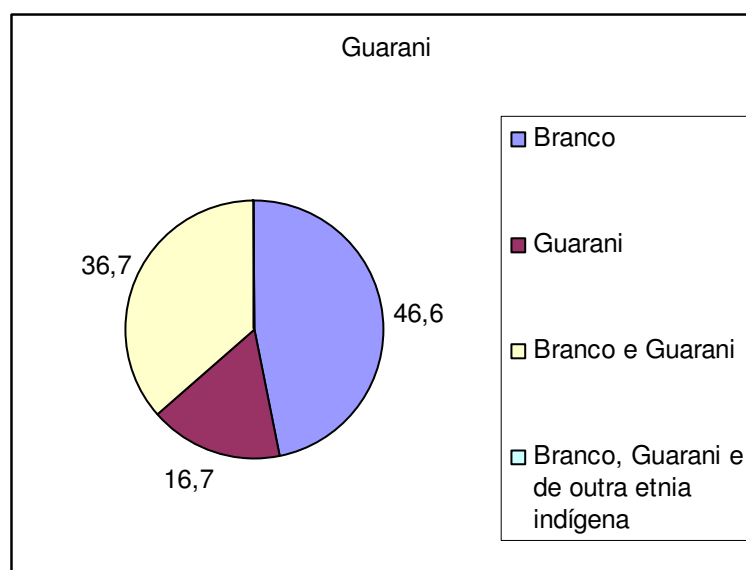
No cruzamento sexo versus etnia para esta questão, é possível constatar que são poucas as mulheres que freqüentam ou freqüentaram a escola. Das catorze mulheres entrevistadas, que se apresentaram como porta-vozes de suas famílias, apenas quatro freqüentam ou freqüentaram a escola. Contudo, estas quatro mulheres têm a média de 6,0 anos de estudo, que é superior a média geral para a etnia (4,96). Em suma, para ambas as etnias, um maior número de homens freqüenta a escola, mas as mulheres permanecem mais tempo em média estudando.

Comparando a questão anos de estudo com a série em que os entrevistados estão ou pararam de estudar, percebemos que o índice de reprovação escolar na população analisada é muito baixo. A média de anos de estudo é de 6,31 anos e a série atingida, em média, é a sexta. Entre os *Mbyá-Guarani*, não foi detectada nenhuma reprovação. Já entre os *Kaingang*, que possuem em média 6,98 anos de estudo, a seriação média é a sexta série do ensino fundamental. Entre os *Mbyá-Guarani*, a variância é da 1ª Série do Ensino Fundamental até a 1ª Série do Ensino Médio. Já entre os *Kaingang*, está variância vai da 1ª do Ensino Fundamental até o ensino superior incompleto³¹. Em termos de reprovação não foram percebidas diferenças significativas entre homens e mulheres.

Em média, os respondentes estudaram em 2,11 escolas. Os *Kaingang* estudaram em um maior número médio de escolas do que os *Mbyá-Guarani*. A média dos *Kaingang* é de 2,33, enquanto que a dos *Mbyá-Guarani* é de 1,63. Em média, 0,72 é o número de escolas que os *Kaingang* freqüentaram em suas próprias aldeias, sendo que 0,57 é a média das escolas bilíngües freqüentadas. Entre os *Mbyá-Guarani*, o número médio de escolas freqüentadas dentro das aldeias é de 0,93, número igual a média de escolas bilíngües. Em outras palavras, todas as escolas freqüentadas pelos *Mbyá-Guarani* dentro de suas aldeias eram/são bilíngües.

No que tange a etnia dos professores dos respondentes, os dados constam nos gráficos abaixo.

³¹ É preciso lembrar que estes dados se referem exclusivamente aos respondentes dos questionários. Na população geral, a variância apresenta outros parâmetros.

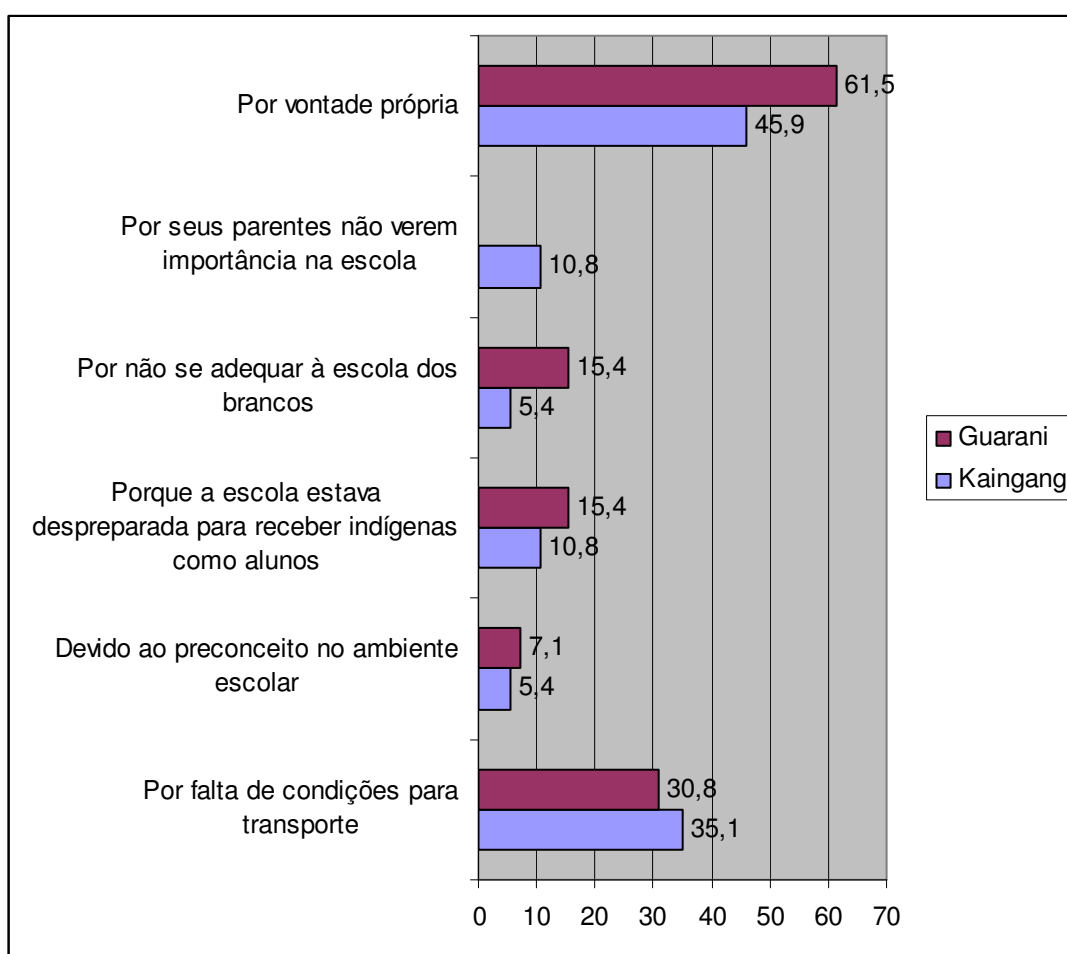
Gráfico 20: etnia dos professores *Kaingang*Gráfico 21: etnia dos professores *Guarani*

Em comparação com os *Kaingang*, os *Mbyá-Guarani* estudaram em um maior número de escolas bilíngües em suas aldeias e com um maior percentual de professores de sua etnia. Tal dado vai ao encontro dos apresentados anteriormente,

que apontam um percentual mais elevado de *Mbyá-Guarani* que lêem e escrevem em suas línguas nativas, enquanto que os *Kaingang* possuem um maior percentual de pessoas que lêem e escrevem em português.

No computo geral, entre os que já freqüentaram a escola, 67,5% pretendem voltar a estudar caso tenham oportunidade. Este percentual não apresenta variações significativas na estratificação por etnia e sexo. É interessante destacar que 13,0% dos entrevistados seguiram seus estudos até a última série disponível em suas localidades de moradia. Em outras palavras, 13% dos entrevistados tiveram que abandonar os seus estudos porque atingiram a seriação máxima disponível. Contudo, outras razões levaram os outros 87,0% a abandonar a educação escolar. Estes dados estão disponíveis no gráfico abaixo para os entrevistados que freqüentaram escolas fora de suas aldeias.

Gráfico 22: razões para o abandono escolar

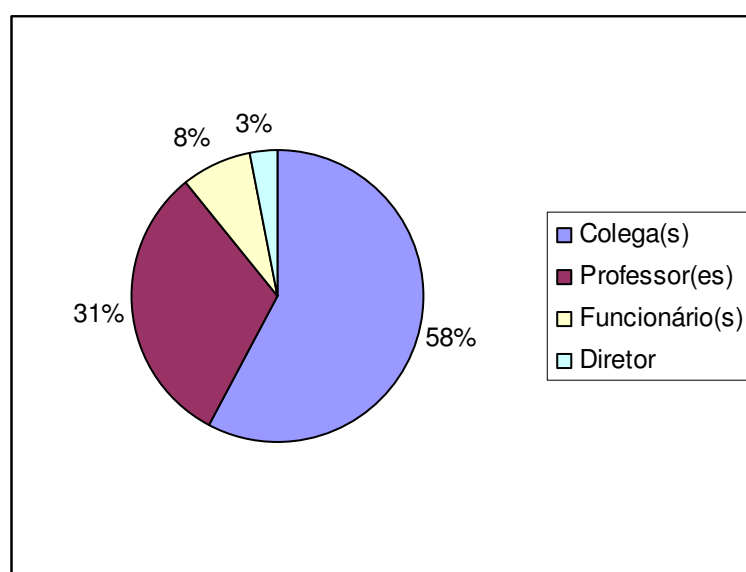


No gráfico acima, é possível perceber que a falta de transporte escolar é um forte motivo para o abandono da escola. Também se percebe que os *Mbyá-Guarani* apresentam maior dificuldade de adaptação às escolas foras das aldeias se comparados com os *Kaingang*. Os dados sobre o preconceito escolar serão trabalhados na sequência.

No gráfico acima, 5,4% dos entrevistados *Kaingang* e 7,1% dos *Mbyá-Guarani* afirmaram que haviam abandonado a escola fora da aldeia por terem sofrido preconceito. No entanto, em uma questão subsequente foi perguntado aos respondentes se nas escolas não-bílingues “alguém na sua família já sofreu preconceitos no ambiente escolar não indígena?” Os percentuais para esta questão são significativamente mais elevados, principalmente entre os *Kaingang*. Nestes, 57,7% das famílias já sofreram com casos de preconceito. Entre os *Mbyá-Guarani*, este percentual é de 19,1%. No momento da aplicação do questionário, principalmente entre os *Guarani*, e especialmente no que diz respeito às mulheres, em alguns casos tornou-se necessário explicar o que é cada termo, especificamente a palavra “preconceito”. Estes casos de tradução cultural ineficaz ou imperfeita devem ser levados em consideração na análise destes percentuais.

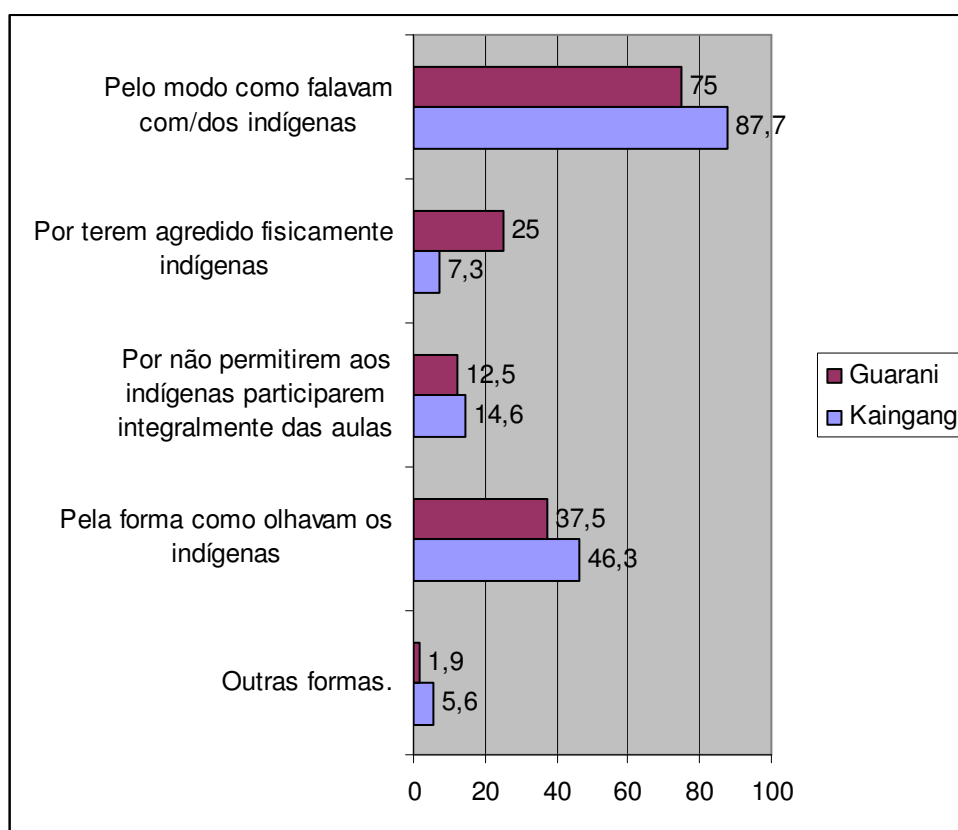
No gráfico abaixo, em dados gerais, mapeamos de quem partiu o preconceito sofrido pelos indígenas no ambiente escolar não bilíngüe.

Gráfico 23: de quem partiu o preconceito



Conforme o gráfico acima, o preconceito parte de praticamente todos os indivíduos do sistema escolar, com forte ênfase para os colegas “brancos”. As formas de perceber o preconceito também são variadas, e diferentes de etnia para etnia. Os dados constam no gráfico abaixo.

Gráfico 24: como é visto o preconceito nas escolas não-bilíngües



Do gráfico acima, chama atenção o fato de 25,0% das entrevistados *Mbyá-Guarani* relataram que a sua família sofreu preconceitos com agressões físicas nas escolas não-bilíngües.

Nas escolas bilíngües, somente 5,6% dos entrevistados afirmaram que suas famílias já sofreram algum tipo de preconceito. São três casos entre os *Kaingang* e

quatro entre os *Mbyá-Guarani*. O interessante é que nos três casos relatados pelos *Kaingang* o preconceito partiu de membros de sua própria etnia. Já nos quatro casos dos *Mbyá-Guarani*, o preconceito partiu dos “brancos” que também trabalham nas escolas no interior de suas aldeias.

Da população geral, 44,6% já teve contato com algum tipo de material didático (livros e apostilas escritos na língua nativa) desenvolvido exclusivamente para o uso na educação de sua etnia. Este percentual é significativamente maior entre os *Kaingang* (56,2%) que entre os *Mbyá-Guarani* (27,1%). Em todas as localidades onde foram realizadas as entrevistas, no mínimo dois respondentes já tiveram acesso a este tipo de material, exceto na Agronomia, onde ninguém teve acesso a estes materiais. Pelo questionário pode-se observar que o Morro do Osso e a Lomba do Pinheiro *Kaingang* são as localidades de maior ocorrência deste tipo de material, 56,5% e 58,8%, respectivamente. Tanto entre os *Guarani* como entre os *Kaingang*, dois recentes projetos da UFRGS trabalharam com atividades relacionadas à produção de matérias didáticos para as respectivas etnias, ficando difícil analisar as diferenças apontadas.

Foi solicitado aos respondentes que afirmaram já ter tido contato com materiais didáticos desenvolvidos exclusivamente para sua etnia que avaliassem este tipo de material. Entre os *Kaingang*, 73,0% julgaram que estes materiais levam em conta seu modo de ser; 24,3% que eles podem ser usados, apesar de não serem apropriados; e 4,1% que eles são ruins e inapropriados. Já entre os *Mbyá-Guarani*, 50,0% julgaram que estes materiais levam em conta seu modo de ser; 41,7% que eles podem ser usados, apesar de não serem apropriados; e 8,3% que eles são ruins e inapropriados.

Quanto às fontes de sustento das famílias, os dados constam na tabela abaixo, estratificados por etnia.

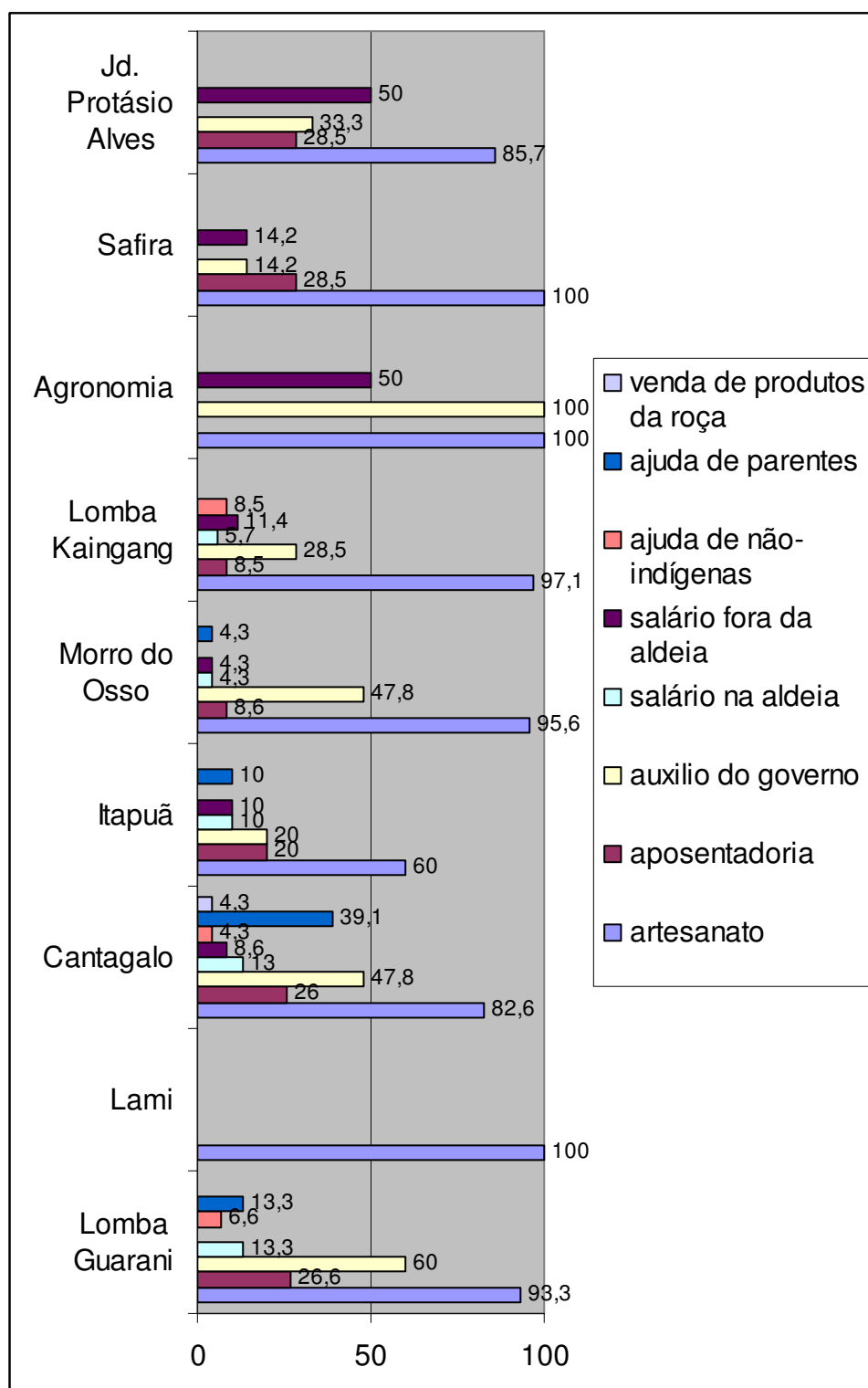
Tabela 14: fontes de sustento da família

	<i>Kaingang</i>	<i>Guarani</i>
Artesanato	95,9%	83,0%
Aposentadorias	12,2%	22,6%
Auxílio do Governo	35,6%	41,5%
Salário na aldeia	4,1%	11,3%
Salário fora da aldeia	13,7%	5,7%
Ajuda de não-indígenas	4,1%	3,8%
Ajuda de parentes	1,4%	22,6%
Produtos da roça	0%	1,9%
Outras fontes	4,2%	1,9%

No computo geral, o artesanato participa do sustento de 90,6% das famílias entrevistadas, majoritariamente entre os *Kaingang*. A venda de produtos da roça é baixíssima nas duas etnias, inexistindo entre os *Kaingang*. Os *Mbyá-Guarani* (22,6%) recebem mais ajuda de parentes que os *Kaingang* (1,4%). Em termos de salários, a maior parte dos salários dos *Mbyá-Guarani* (11,3%) é fruto de trabalhos realizados nas próprias aldeias, enquanto que a maior parte entre os *Kaingang* (13,7%) tem origem fora das aldeias, onde é comum o emprego na construção civil, entre os homens, e as atividades domésticas entre as mulheres.

Estratificando estes dados por localidades temos o gráfico abaixo.

Gráfico 25: atividades de sustento versus localidade



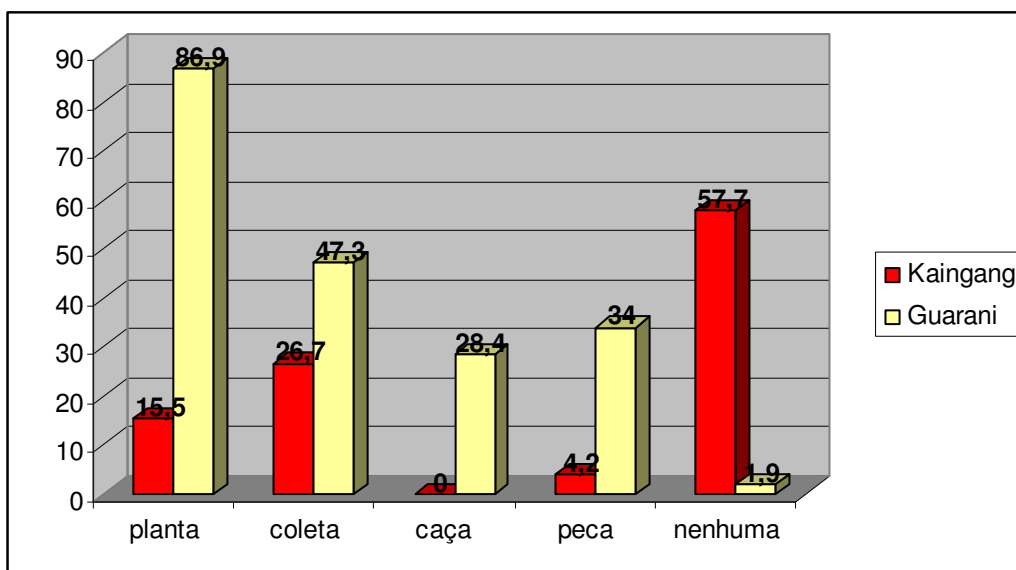
Chama a atenção a localidade *Mbyá-Guarani* do Lami, onde 100% das famílias sobrevivem unicamente dos recursos advindos do artesanato, pelas razões já

expostas. Contudo, na coleta qualitativa de dados foi encontrado um aposentado residindo na aldeia.

Das atividades listadas no gráfico acima, solicitamos aos entrevistados que indicassem quais delas são as principais para o sustento de suas famílias. Entre os *Kaingang*, foram listadas apenas quatro respostas: 89,0% das famílias têm como principal fonte de sustento o artesanato, 5,5% as aposentadorias, 4,1% as atividades remuneradas fora da aldeia e 1,4% outras atividades. Já entre os *Mbyá-Guarani*, as respostas listadas são as seguintes: 61,5% o artesanato, 17,3% as aposentadorias, 11,5% os auxílios do governo, 3,8% as atividades remuneradas nas aldeias, 1,9 a ajuda de parentes e 3,8% outras atividades.

Questionamos os entrevistados sobre quais as atividades para a obtenção de alimentos (plantio, coleta, caça e pesca) eles praticam em seus locais de moradia. Os dados por etnia seguem nos gráficos abaixo.

Gráfico 26: atividades para obtenção de alimentos



Pelos dados do gráfico acima, percebemos que as famílias *Mbyá-Guarani* desenvolvem um percentual bem maior de atividades de subsistência se comparados aos *Kaingang*. Em todas as práticas listadas o percentual entre os *Mbyá-Guarani* é expressivamente superior ao dos *Kaingang*. Entre os *Mbyá-Guarani*, somente 1,9%

das famílias não desenvolve nenhuma atividade. Já entre os *Kaingang*, este valor aumenta para 57,7%. Com poucas exceções, os dados acima apresentados se repetem quando estratificados por localidades. É interessante destacar que no Lami a única atividade desenvolvida, por todas as famílias, é a pesca. Em todas as demais aldeias *Mbyá-Guarani* são desenvolvidas atividades de caça, pesca, coleta e plantio. Uma única família *Mbyá-Guarani*, que reside no Cantagalo, não pratica nenhuma destas atividades no que tange a obtenção de alimentos. Já entre os *Kaingang*, na Agronomia nenhuma das famílias desenvolve qualquer tipo destas atividades. Em todas as aldeias *kaingang*, existem famílias que não praticam estas atividades. A caça não é realizada em nenhuma das aldeias. A pesca ocorre apenas no Morro do Osso. O plantio ocorre no Morro do Osso e na Lomba *Kaingang*. A coleta ocorre em todas as aldeias, exceto a Agronomia. No que diz respeito a estas diferenças, remetemos o leitor às análises já feitas quando dos comentários à tabela sobre Etnia x participação no sustento.

Nas tabelas abaixo, é possível perceber a intensidade das praticas tradicionais que dizem respeito à obtenção de alimentos. Estes dados seguem a proporção das atividades estratificadas por etnias.

Tabela 15: obtenção de alimentos entre os *Kaingang*

	caça/coleta/planta/pesca	compra/ganha	não usa	caça/coleta/planta / compra/ganha
Milho	0,0	96,6	3,4	0,0
Mandioca	2,9	95,7	1,4	0,0
Batata	1,4	98,6	0,0	0,0
Batata doce	0,0	98,4	1,6	0,0
Feijão	0,0	98,6	0,0	1,4
Amendoim	0,0	75,0	25,0	0,0
Melancia	0,0	98,3	1,7	0,0
Abóbora	1,8	87,3	10,9	0,0
Pinhão	0,0	86,0	14,0	0,0
Cana	9,1	45,5	45,5	0,0
Mel	1,8	90,9	7,3	0,0
Carnes	1,4	98,6	0,0	0,0
Peixes	3,6	85,7	10,7	0,0
Frutas	1,4	98,6	0,0	0,0
fumo/tabaco	0,0	46,3	53,7	0,0
erva mate	0,0	92,2	7,8	0,0
Verduras/legumes/ hortaliças	4,3	94,3	1,4	0,0
Legumes	3,1	96,9	0,0	0,0

Tabela 16: obtenção dos alimentos entre os *Mbyá-Guarani*

	caça/coleta/planta/pesca	compra/ganha	não usa	caça/coleta/planta/compra/ganha
Milho	71,7	13,2	0,0	15,1
mandioca	79,2	13,2	0,0	7,5
Batata	39,5	41,9	7,0	11,6
Batata doce	76,9	13,5	0,0	9,6
Feijão	46,4	39,6	0,0	17,0
amendoim	66,0	22,0	0,0	12,0
melancia	58,0	16,0	2,0	24,0
abóbora	57,1	22,4	12,2	8,2
pinhão	6,5	47,8	41,3	4,3
Cana	65,3	20,4	10,2	4,1
Mel	51,1	29,8	19,1	0,0
carnes	3,9	72,5	2,0	21,6
peixes	22,4	57,1	10,2	10,2
Frutas	18,0	62,0	6,0	14,0
fumo/tabaco	5,8	78,8	9,6	5,8
erva mate	6,0	82,0	2,0	10,0
verduras/legumes/hortaliças	6,1	71,4	20,4	2,0
legumes	8,9	68,9	20	2,2

Nos dados acima, percebe-se que entre os *Kaingang* a segunda coluna, “compra/ganha” possui valores muito superiores a primeira coluna (“caça/coleta/planta/pesca”), que diz respeito as atividades tradicionais. Já entre os *Mbyá-Guarani*, observa-se o contrário, aparecendo os maiores percentuais na coluna das atividades tradicionais. Apesar do contraste entre as etnias, nenhuma família, de nenhuma aldeia, das duas etnias, consegue obter 100% dos seus alimentos através das práticas tradicionais de subsistência.

Somente 23,2% dos respondentes das duas etnias (em percentuais semelhantes) julgaram que os alimentos que sua família consome não são “bons”. Sobre este dado é preciso considerar que a alimentação é algo extremamente íntimo do ser humano, somos o que comemos. A alimentação evoca lembranças, sentimentos. Ela simboliza e nutre ao mesmo tempo. Ela é um forte elemento de

distinção étnica. Devido a isso, geralmente os discursos sobre a alimentação diferem da prática. O que as pessoas pensam comer não corresponde ao que as pessoas realmente comem. No plano do discurso, pelos fatores acima descritos, a alimentação tende a ser “melhor” do que na prática. Como pode ser ruim um alimentos que os próprios *Mbyá-Guarani* cultivaram? Como pode ser ruim um alimento que foi comprado, segundo seus critérios de escolha, pelos *Kaingang*? Saúde, sabor, estilo de vida, identidade étnica, status, etc. estão entrelaçados em um único alimento. Posto isso, julgamos altamente expressivo o fato de que 23% da população estudada tenha afirmado que os alimentos que sua família consome não são bons.

A estes respondentes foi perguntado se a má alimentação de sua família tem causado problemas de saúde e/ou de envelhecimento. Entre os *Kaingang*, 61,8% dos entrevistados afirmaram que a má alimentação de sua família tem causado problemas de saúde/envelhecimento. Já entre os *Mbyá-Guarani*, este percentual é menor, 45,5%.

Contudo, através do método qualitativo, percebemos um descontentamento quase que unânime no que se refere à alimentação dos *Mbyá-Guarani*. Como apontado, os *Mbyá-Guarani*, ainda, conseguem produzir uma quantidade considerável de seus alimentos através de suas práticas tradicionais. No entanto, estes são insuficientes e os *Mbyá-Guarani* necessitam utilizar alimentos dos “brancos” em sua alimentação. Acontece que os alimentos tradicionais deste grupo são acionados para pontuar as suas diferenças étnicas frente aos outros grupos. A sua comida tradicional é um delimitador da identidade grupal. Passando a consumir os alimentos dos brancos, a elaboração das fronteiras étnicas frente aos outros grupos fica prejudicada. Além disso, os alimentos tradicionais dos *Mbyá-Guarani* foram criados pelas divindades deste grupo para que eles possam se alimentar neste mundo. Estes alimentos são os mais indicados para a saúde das pessoas, tanto do corpo quanto do espírito. Se consumirem adequadamente os seus alimentos tradicionais, os *Mbyá-Guarani* obterão a perfeição do seu ser, a completude do desenvolvimento, e com isso também se transformarão em deuses. Só que além do consumo, estes alimentos precisam ser produzidos/obtidos segundo os preceitos estabelecidos pelas divindades. Assim, os *Mbyá-Guarani* precisam obrigatoriamente produzir os seus alimentos. E, para tanto, precisam de aldeias que ofereçam condições ambientais que propiciem as

atividades da caça, pesca, coleta e horticultura. Os alimentos dos “brancos” não se prestam a tais objetivos, ao contrário, eles prejudicam as suas aspirações. Desta forma, a melhor política nutricional entre os *Mbyá-Guarani* é a identificação e demarcação de suas terras tradicionais a fim de que eles possam produzir os seus próprios alimentos, sem depender da sociedade envolvente. Em suma, qualitativamente, os alimentos consumidos pelos *Mbyá-Guarani* não são adequados para o consumo do grupo, e tem causado problemas de saúde e envelhecimento³².

A quantidade de alimentos também é um problema para estas etnias. 66,0% dos *Mbyá-Guarani* e 43,1% dos *Kaingang* afirmaram não dispor de alimentos suficientes para alimentar satisfatoriamente as suas famílias, principalmente nas aldeias do Lami, Itapuã e Agronomia, onde foram obtidos os maiores percentuais para esta questão.

Sobre os alimentos doados pela sociedade envolvente, os indígenas entrevistados emitiram as opiniões que constam nos quadros abaixo. Optamos por diferenciar as instituições das pessoas físicas, pois as últimas não possuem nenhuma obrigação legal para com as etnias estudadas.

Tabela 17: opinião sobre os alimentos doados pelas instituições

	<i>Kaingang</i>	<i>Guarani</i>
São adequados para o consumo indígena	30,4	41,2
Não são adequados para o consumo indígena	53,6	31,4
Não recebe doações	15,9	27,5

Tabela 18: opinião sobre os alimentos doados por pessoas físicas

	<i>Kaingang</i>	<i>Guarani</i>
São adequados para o consumo indígena	38,4	46,9
Não são adequados para o consumo indígena	26,0	32,7
Não recebe doações	35,6	20,4

³² Cf. Tempass (2005).

Os dados apresentados são interessantes porque indicam que as doações feitas voluntariamente são, em termos percentuais, melhores que as doações feitas por instituições governamentais, que possuem obrigações legais e critérios nutricionais para tais doações.

Quanto à merenda escolar, foi feita a mesma questão, e os dados obtidos constam na tabela abaixo.

Tabela 19: opinião sobre a merenda escolar.

	<i>Kaingang</i>	<i>Guarani</i>
É adequada para o consumo indígena	50,9	48,7
Não é adequada para o consumo indígena	21,1	17,9
Não tem merenda escolar	28,1	33,3

As respostas “não tem merenda escolar” são das localidades onde não há escola bilíngüe dentro da aldeia. Em todas as escolas bilíngües existe merenda escolar. Esta é preparada por uma pessoa, ou várias, da mesma etnia e residente no local. O fato de a merenda escolar ser preparada por uma pessoa da mesma etnia é muito importante para os grupos indígenas analisados. Nas três tabelas acima, segundo os dados obtidos qualitativamente, é preciso relativizar as respostas “são adequados para o consumo indígena”, para as duas etnias. Em campo, pode-se perceber que estas respostas foram originadas de um temor dos indígenas em um eventual cancelamento dos auxílios oferecidos. É algo do tipo: “ruim com eles, pior sem eles”. Os auxílios oferecidos pela sociedade envolvente não são adequados. A entrega dos produtos não é freqüente. Algumas vezes eles recebem duas ou três doações em um mês e outras vezes precisam esperar três ou quatro meses até receber uma cesta básica. Os alimentos contidos nestas doações não se coadunam aos preceitos culturais destas etnias. Não agradam o paladar e não preenchem os requisitos nutricionais e simbólicos. Além disso, os produtos ofertados, geralmente, são de péssima qualidade, quando não estão com a data de validade vencida. A variedade dos produtos que compõem as tais “cestas básicas” também é muito

irregular. Um dos entrevistados relatou que houve um mês que ele só recebeu uma sacola repleta de óleo de soja. Já um outro entrevistado contou que alguns parentes seus receberam uma “cesta básica” que continha apenas barras de sabão. Todavia, mesmo com os problemas listados, os indígenas precisam desta ajuda. As respostas dos quadros acima refletem isso. As doações são necessárias, porém os entrevistados revelaram também a necessidade dos produtos doados serem condizentes com as especificidades culturais de cada etnia, de qualidade e distribuídos com uma frequência regular.

O percentual de entrevistados que utilizam os “remédios do mato”, receitados e preparados pelos xamãs, é 92,1%, sem diferenças significativas nas estratificações por etnia e localidade. O sistema de saúde da sociedade envolvente é utilizado por 93,2% dos entrevistados, igualmente sem diferenças significativas entre as etnias e localidades. Com exceção da Safira e da Agronomia, todas as demais aldeias recebem um atendimento de saúde diferenciado, *in locu*, da Funasa. A qualificação para este tipo de atendimento consta no quadro abaixo.

Tabela 20: qualificação do atendimento da Funasa.

	<i>Kaingang</i>	<i>Guarani</i>
Bom	34,0	62,5
Regular	60,0	31,3
Ruim	6,0	6,3

No entanto, 51,0% dos *Kaingang* e 87,2% dos *Mbyá-Guarani* consideram este tipo de atendimento adequado para as necessidades de sua família.

Com exceção do Lami, Morro do Osso, Agronomia, Safira e Jardim Protásio Alves, todas as demais localidades possuem um posto de saúde específico para o atendimento dos indígenas, localizados no interior das próprias aldeias, contemplando 65,6% da população estudada. Contudo, em muitos casos é preciso buscar atendimento em postos de saúde fora da aldeia. 94,4% dos *Kaingang* e 42,2% dos *Mbyá-Guarani* costumam buscar atendimento em postos de saúde fora de sua aldeia. O elevado percentual entre os *Kaingang* se deve ao fato de que apenas uma de

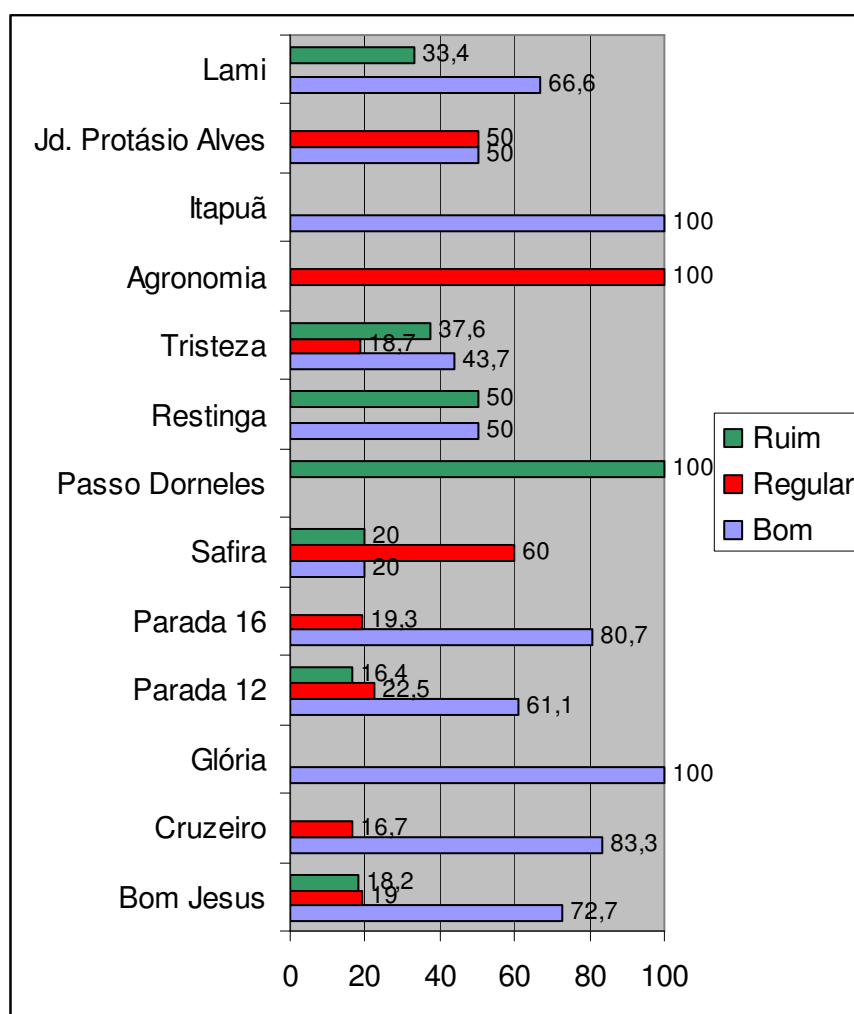
suas aldeias, Lomba do Pinheiro, possui um posto de saúde. Já o baixo percentual para os *Mbyá-Guarani* corresponde ao fato de que a única aldeia de sua etnia que não possui posto de saúde é o Lami.

Solicitou-se aos entrevistados que indicassem os postos de saúde (fora das aldeias) que costumam utilizar. Os postos listados, pelo nome da localidade, são os seguintes: Lomba do Pinheiro Parada 12, Restinga, Lami, Itapuã, Glória, Cruzeiro, Tristeza, Bom Jesus, Lomba do Pinheiro Parada 16, Agronomia, Passo Dorneles, Safira e Jardim Protásio Alves. Estes postos de saúde são utilizados principalmente pelos moradores das localidades que não recebem o atendimento de saúde diferenciado da Funasa. E, na proporção, as comunidades *Mbyá-Guarani* recorrem menos ao uso de postos de saúde fora de suas aldeias que os *Kaingang*. A maioria das famílias busca atendimento nos postos mais próximos de suas aldeias. No Lami, se recorre(u) ao posto de saúde do próprio bairro. Os moradores da Lomba do Pinheiro *Guarani* utilizam preferencialmente os postos de saúde do bairro, exclusivamente o da Parada 12. Nesta mesma aldeia, uma das famílias entrevistadas se utiliza do atendimento do posto de saúde da Restinga. No Cantagalo, apenas quatro famílias já utilizaram os postos de saúde fora da aldeia; estes postos são os do Lami, Itapuã e Restinga. Já os moradores de Itapuã, utilizam exclusivamente o posto de saúde de Itapuã. Entre os *Kaingang*, o número de famílias que se utilizam dos postos de saúde fora das aldeias é mais expressivo. No Morro do Osso, os moradores buscam atendimento nos postos de saúde do Bairro Glória, Cruzeiro, Tristeza e Bom Jesus. Na aldeia *Kaingang* da Lomba do Pinheiro, os postos utilizados são Glória, Parada 12 e Parada 16 (no próprio bairro). Os moradores da Agronomia, utilizam o posto do próprio bairro e o da Parada 12 na Lomba do Pinheiro. Já os moradores da Safira utilizam o posto do bairro, o da Bom Jesus e o do Passo Dorneles. Por fim, os moradores do Jardim Protásio Alves utilizam o posto de saúde do bairro e o da Bom Jesus. Pelos dados expostos, percebe-se que os postos de saúde de algumas localidades concentram um maior número de atendimento às famílias indígenas. Os mais expressivos são os postos da Parada 12 (atende 34 famílias), Parada 16 (atende 27 famílias) e o da Tristeza (atende 16 famílias). Com exceção do posto de saúde da Parada 12, que atende tanto *Guarani* quanto *Kaingang*, os outros dois postos listados acima são de uso exclusivo da etnia *Kaingang*. Quanto ao número de famílias

atendidas, também chamam a atenção os postos da Bom Jesus e da Cruzeiro, que atendem respectivamente 11 e 6 famílias.

Os entrevistados avaliaram o atendimento dos postos de saúde fora da aldeia. Os dados constam no gráfico abaixo.

Gráfico 27: avaliação dos postos de saúde fora das aldeias



Os dados do gráfico acima mostram que, no computo geral, o atendimento dos postos de saúde é considerado bom pela ampla maioria dos entrevistados. Apesar de tal avaliação, somente 29,8% dos entrevistados percebeu algum atendimento diferenciado (na condição de indígena) nos postos de saúde que utilizou. Contudo, caso realmente exista um atendimento diferenciado, os usuários tem

extrema dificuldade em identificá-lo. Ocorre que, na maioria dos postos analisados, o número de respondentes se dividiu; uns afirmaram ter recebido um atendimento diferenciado, enquanto que outros afirmaram não ter recebido este atendimento. O atendimento diferenciado não significa um “bom” atendimento na opinião dos respondentes. Entre os que afirmaram ter recebido um atendimento diferenciado, as opiniões quanto à qualidade do serviço se dividiram, mantendo as proporções, entre “bom”, “regular” e “ruim”, sem distinções significativas entre os diferentes postos.

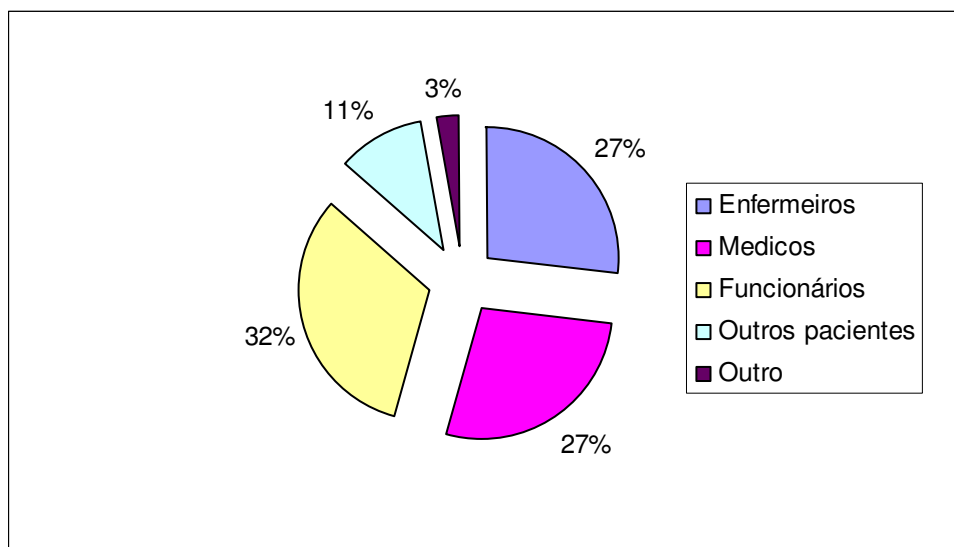
Com ou sem atendimento diferenciado, a maioria dos respondentes avaliaram positivamente os serviços dos postos de saúde fora das aldeias. No entanto, 29,4% das famílias entrevistadas já sofreram algum tipo de preconceito nestes postos de saúde. Destes, 84,0% são *Kaingang*. No quadro abaixo, pode-se observar a lista de postos onde foram registrados casos de preconceito para com os indígenas. O percentual apresentado é baseado no número de famílias que utilizam estes postos.

Tabela 21: postos de saúde onde ocorreram casos de preconceito.

Lomba do Pinheiro Parada 12	9,67%
Lomba do Pinheiro Parada 16	7,69%
Safira	80,0%
Passo Dorneles	100%
Restinga	50,0%
Tristeza	50,0%
Jardim Protásio Alves	25,0%

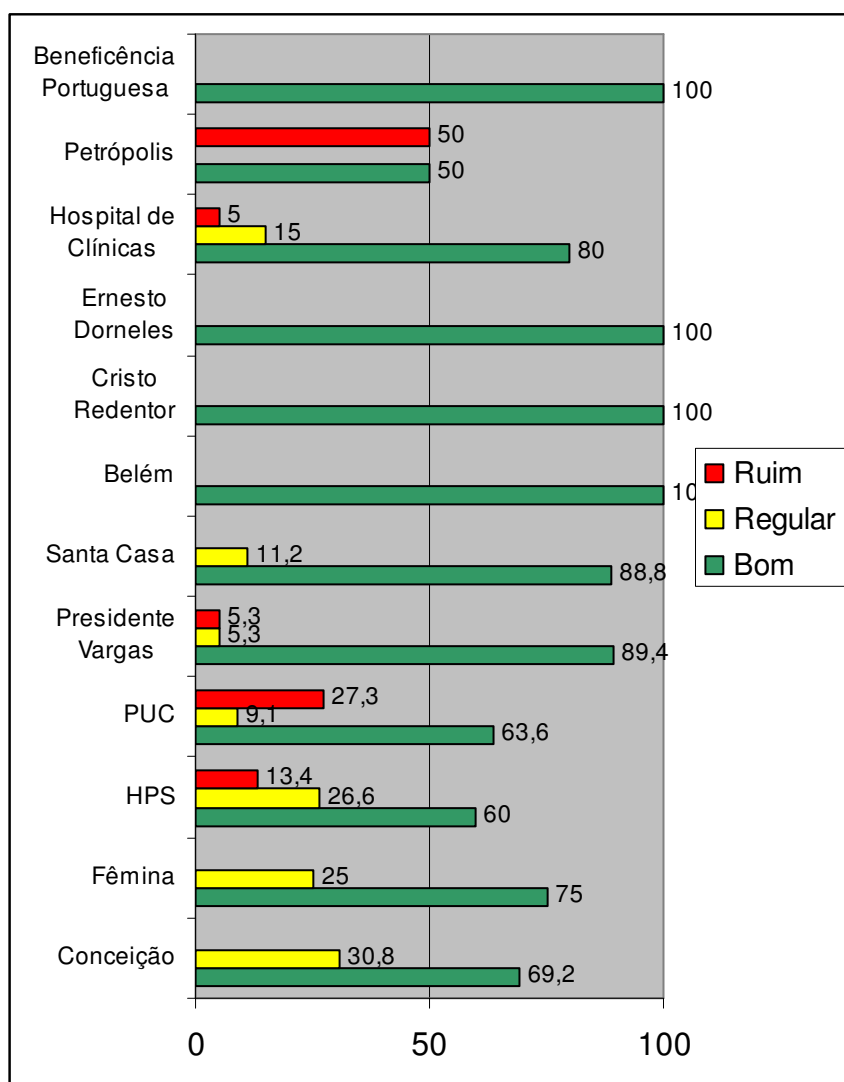
O gráfico abaixo mostra, em termos percentuais, quem foi preconceituoso com os indígenas nos postos de saúde fora das aldeias.

Gráfico 28: de quem partiu o preconceito nos postos de saúde



Os hospitais já foram utilizados por 73,3% das famílias dos entrevistados, em proporções semelhantes para *Kaingang* e *Guarani*. Os hospitais listados pelos entrevistados são os seguintes: Conceição (36 casos), Fêmina (4 casos), HPS (16 casos), PUC (11 casos), Presidente Vargas (19 casos), Santa Casa (20 casos), Belém (2 casos), Cristo Redentor (3 casos), Ernesto Dorneles (1 caso), Hospital de Clínicas (21 casos), Petrópolis (2 casos), Beneficência Portuguesa (1 caso). A escolha destes hospitais não tem nenhuma relação com a proximidade da localidade onde moram. Todavia, podemos perceber que os *Kaingang* utilizam majoritariamente os hospitais Santa Casa, Presidente Vargas, Hospital de Clínicas e Conceição. Já os *Mbyá-Guarani* usam majoritariamente o Hospital Conceição e a Santa Casa. O Hospital de Clínicas e o Hospital Presidente Vargas (2º e 4º em número de acessos) são utilizados quase que exclusivamente pelos *Kaingang* (somente duas famílias *Mbyá-Guarani* já utilizaram o Hospital de Clínicas). A avaliação destes hospitais consta no gráfico abaixo.

Gráfico 29: avaliação dos hospitais

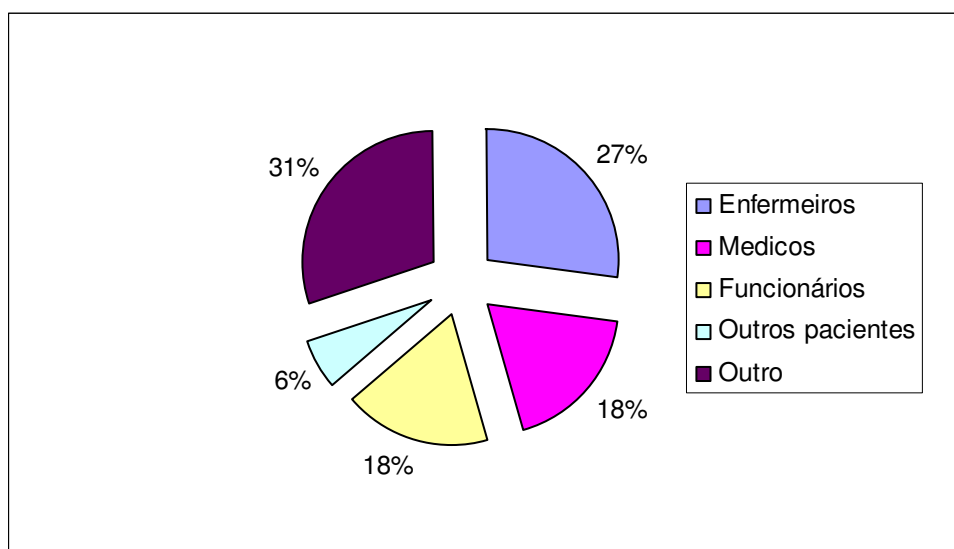


Também entre os hospitais, preponderam as avaliações positivas sobre o atendimento prestado aos grupos indígenas. No entanto, apenas 20,7% dos entrevistados afirmaram que nos hospitais que sua família utilizou ofereceram um atendimento diferenciado em função da sua condição de indígenas. No entanto, tal qual ocorreu na avaliação dos postos de saúde, os respondentes apresentaram dificuldades em identificar este atendimento diferenciado. Usando o mesmo hospital, alguns perceberam um atendimento diferenciado, enquanto outros não perceberam.

10,3% dos *Kaingang* e 21,2% dos *Mbyá-Guarani* afirmaram que alguém da sua família já sofreu com preconceito nos hospitais acima listados. Os hospitais onde

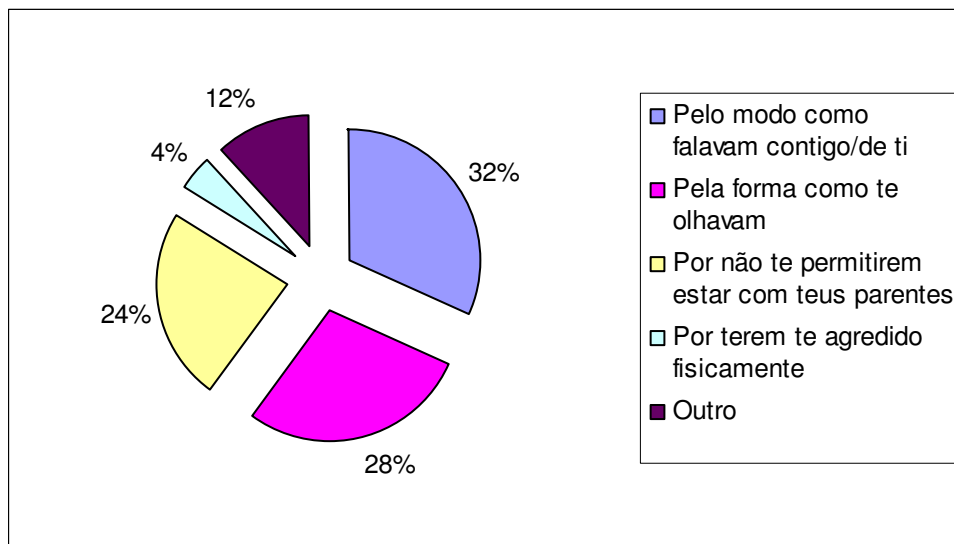
ocorreu o preconceito são os seguintes: Conceição (6 casos), Fêmeina (1 caso), HPS (1 caso), PUC (4 casos), Presidente Vargas (1 caso), Santa Casa (2 casos) e Hospital de Clínicas (3 casos). No gráfico abaixo, constam os dados sobre quem foi preconceituoso com os indígenas nos hospitais.

Gráfico 30: quem foi preconceituoso nos hospitais.



As formas como os indígenas perceberam o preconceito é apresentada no gráfico abaixo.

Gráfico 31: como é percebido o preconceito nos hospitais



Chama a atenção que 4,0% dos entrevistados afirmaram que seus familiares foram agredidos fisicamente enquanto eram atendidos nos hospitais. Estas agressões ocorreram com *Mbyá-Guarani* no Hospital Conceição.

Em 38,4% das famílias *Kaingang*, existe pelos menos um indivíduo que tem ou teve alguma doença grave. Entre os *Mbyá-Guarani* este percentual cai para 20,8%. Como 77,9% dos *Kaingang* e 67,3% dos *Mbyá-Guarani* utilizam o atendimento dos hospitais, podemos afirmar que a população estudada não utiliza os hospitais unicamente em casos de doenças graves.

Apenas uma família *Mbyá-Guarani* já teve o seu material de artesanato apreendido. Já entre os *Kaingang*, 28 famílias (38,9%) já tiveram o seu material de artesanato apreendido, muitos em mais de uma ocasião. No computo geral, a prefeitura já apreendeu a artesanato de todas as 29 famílias que relataram tais casos. Destes, 21 famílias tiveram seu artesanato apreendido em ações da SMIC e 4 em ações da SMAM. Nove famílias relataram que também tiveram seu artesanato apreendido em ações da Brigada Militar. É interessante que todas as famílias que listaram a Prefeitura Municipal de Porto Alegre como instituição que menos apóia os indígenas já tiveram seu artesanato apreendido por algum órgão desta instituição.

Em média os *Kaingang* utilizam ônibus 7,59 vezes por semana. Já entre os *Mbyá-Guarani* está média é de 3,44. As famílias que tem o artesanato como principal fonte de sustento são as que, em média, mais vezes utilizam ônibus por semana, tanto entre os *Mbyá-Guarani* quanto entre os *Kaingang*.

A tabela abaixo apresenta dados sobre o sentimento dos indígenas quando estes saem de suas aldeias e adentram o “mundo dos brancos”, estratificados por etnia e sexo.

Tabela 21: quando você sai da aldeia você se sente:

	<i>Kaingang</i>		<i>Guarani</i>	
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres
À vontade	58,3%	69,4%	73,0%	30,8%
Constrangido/envergonhado	33,3%	16,7%	13,5%	46,2%
Ameaçado/intimidado	8,3%	13,9%	13,5%	23,1%

As mulheres *Kaingang* se sentem mais à vontade quando saem de suas aldeias do que os homens. Já entre os *Mbyá-Guarani*, percebe-se o contrário, e com vasta margem de diferença, apenas 30,8% das mulheres se sentem à vontade ao sair de suas aldeias, enquanto que entre os homens este percentual é de 73,0%. O sentir-se à vontade no contato com a sociedade envolvente não apresenta nenhuma relação com a escolaridade e/ou a média de vezes que utilizam o ônibus por semana. Disso pode-se inferir que o não sentir-se à vontade na sociedade envolvente não impede que os indivíduos saiam com frequência de suas aldeias.

Foi solicitado aos indígenas que comparassem as suas atuais relações com a sociedade envolvente com as que eram mantidas há vinte anos atrás e com a expectativa de como serão estas relações daqui a vinte anos. Os dados constam nos quadros abaixo.

Tabela 22: Comparando o agora com vinte anos atrás, as relações com os brancos estão:

	<i>Kaingang</i>	<i>Guarani</i>
Melhores	61,5%	42,9%
Iguais	24,5%	28,6%
Piores	13,8%	28,6%

Tabela 23: e para os próximos vinte anos, as relações com os brancos estarão:

	<i>Kaingang</i>	<i>Guarani</i>
Melhores	67,2%	32,6%
Iguais	15,6%	16,3%
Piores	17,2%	51,2%

Os dados acima, mesmo sem apresentar uma associação estatística, indicam que entre a maioria dos respondentes *Kaingang* há um sentimento de que suas relações com a sociedade envolvente estão melhorando, em um processo linear. Já entre os *Mbyá-Guarani*, o sentimento da maioria dos respondentes é de que as relações com a sociedade envolvente melhoraram nos últimos vinte anos, porém irão piorar nos próximos vinte anos.

Na sequência, deixando de lado as relações com a sociedade envolvente, foi perguntado aos entrevistados a sua opinião quanto ao futuro de seu povo. Os dados constam na tabela abaixo.

Tabela 24: em relação ao futuro de seu povo, você acha que a situação vai:

	<i>Kaingang</i>	<i>Guarani</i>
Melhorar	71,6%	33,3%
Ficar igual	14,9%	13,3%
Piorar	13,4%	53,3%

Existe uma associação estatística perfeita entre os dois últimos quadros. Isso indica que o futuro das duas etnias, na opinião dos respondentes, está diretamente relacionado com as futuras relações que eles manterão com a sociedade envolvente.

Por fim, perguntamos aos entrevistados como eles se sentem, atualmente, em sua sociedade. Os dados podem ser visualizados no quadro abaixo.

Tabela 25: Como você se sente hoje em sua sociedade?

	<i>Kaingang</i>	<i>Guarani</i>
Feliz	86,4%	94,1%
Infeliz	13,6%	5,9%

Os dados acima estão relacionados com a questão, apresentada antes, sobre a possibilidade de vivenciar o modo de ser indígena nas localidades onde habitam. Ocorre que, nas duas etnias, a grande maioria das pessoas que vivem seu modo de ser indígena se disse feliz (93,6%).

7. Algumas conclusões e recomendações

De um modo geral, os coletivos indígenas da região enfocada estabeleceram com a equipe deste estudo uma relação pautada pelo compromisso de levar até aos gestores públicos, em especial os municipais, suas lógicas próprias, demandas e reivindicações. Resumidamente, elas se expressam na identificação e reconhecimento de suas terras, na regularização de seus locais de coleta de fibras e remédios vegetais, na garantia e ampliação de seus pontos de venda de artesanato e no estabelecimento do passe livre nos seus deslocamentos no município. Enfatizam, igualmente, a criação e qualificação dos espaços dialógicos nas suas relações com os vizinhos (aí incluídas as direções das unidades de conservação), e com os diversos órgãos públicos, especialmente secretarias municipais e estaduais (saúde, educação) e instituições federais (FUNAI, FUNASA).

Apesar de os *Kaingang* serem mais enfáticos e terem verbalizado mais efetivamente seus pleitos e propostas, pensamos que os parágrafos abaixo, que registram suas demandas e reivindicações, podem ser estendidos aos outros coletivos indígenas em Porto Alegre e áreas limítrofes.

Com relação à educação escolar, nota-se uma grande vontade de melhor estruturar as formas de atendimento a toda a população, ou seja, não somente ao universo de crianças e jovens em idade escolar, mas, também, a um grupo considerável de adultos de ambos os sexos, que demonstram vontade e necessidade de começar, retomar ou aprimorar seus estudos. Desse quadro, depreende-se que o poder público, estadual e municipal, tem grande responsabilidade na execução de políticas públicas para o setor, fortalecendo a incipiente rede de escolas nas aldeias de Porto Alegre, mas principalmente estendendo sua envergadura para outros segmentos de idade e demandas mais específicas, (como oficinas de artesanato, cerâmica), e apoio para dar continuidade a projetos iniciados (oficina de cerâmica) no sentido de construir a relação entre tradição, educação e sustentabilidade.

Além disso, muitas crianças e jovens que poderiam e gostariam de cursar as escolas bilíngües não o fazem por morarem em acampamentos habitados por seus núcleos familiares e que não possuindo escola e não tendo condições de pagar o transporte até a aldeia mais próxima que a possui, vêm-se obrigados a frequentar escolas da rede comum, num sério prejuízo para seus desejos e direitos constitucionais.

Na raiz dos problemas cotidianos enfrentados pelos professores bilíngües estão questões elementares: salas de aulas inadequadas ou inexistentes, carência absoluta de móveis e materiais escolares (giz, cadernos, materiais didáticos, etc.). Com relação aos últimos, os *Kaingang* de Porto Alegre possuem alta expectativa de projetos municipais que apoiem atividades para planejar e editar livros na língua *kaingang* com conteúdos tradicionais, pesquisados por seus professores bilíngües. Relatam a existência de iniciativas deste porte, por parte de universidades, e que necessitam apenas de apoio para sua publicação.

Neste contexto, a reivindicação expressa dos *Kaingang* diz respeito à solicitação de apoio das Secretarias de Educação, da Cultura e do Turismo, estadual e

municipal, no sentido de apoiar e divulgar suas manifestações culturais, artísticas e estéticas, como seus encontros de xamãs (que já aconteceu por dois anos consecutivos na Aldeia do Morro do Osso e no presente ano na Aldeia da Lomba do Pinheiro), suas festas comemorativas (especialmente a semana do índio), danças, cantos e rituais.

Com relação à saúde, muitas são as reivindicações: prioridade para a prevenção em saúde pública, constituição de parcerias do poder público municipal com a FUNAI e o estado do Rio Grande do Sul, visitação das equipes de saúde aos acampamentos *kaingang* espalhados pela cidade, mais agentes de saúde indígena por área, ambulâncias para deslocamentos de casos mais graves e emergências, atendimento diferenciado nos postos e hospitais, incentivo às práticas tradicionais de saúde, apoiando xamãs, “curadores”, conhecedores de ervas, agentes de saúde tradicionais (parteiras e conselheiras), através de encontros, palestras e conversas com gestores públicos (criação de um Fórum Municipal Indígena).

Quanto à doação e distribuição de alimentos por instituições governamentais, apesar de reiterarem sua necessidade em continuar recebendo-as, enfatizam criticamente o longo espaço de tempo entre uma e outra doação, a quantidade e a qualidade dos gêneros. Reforçam que no quesito “qualidade” não estão se referindo somente à má qualidade de alguns itens, mas também, e principalmente, a inadequação dos produtos em relação a seus sistemas e práticas alimentares, remetendo à sugestão de serem ouvidos e à reivindicação de criação de um Fórum Municipal Indígena.

Dentre suas demandas, priorizam também a regularização dos espaços de coleta. Nesse sentido, apontaram que tal prática vem sendo realizada a tempo suficiente para que seja reconhecida sua relevância no sistema de sustentabilidade da comunidade. A discussão abarcou as dificuldades em relação à não permissão ao acesso nesses locais, informando que por diversas vezes, sofreram ameaças ou sentiram-se intimidados pelas autoridades municipais que dirigem os órgãos responsáveis pela conservação do meio ambiente. Expressam suas preocupações solicitando a criação de unidades de conservação para possibilitar a continuidade de suas práticas de sociabilidade, de sustentabilidade e de manutenção de suas formas particulares de relação com a natureza orientada por suas concepções sociocosmológicas.

Enfim, a viabilização e continuidade dos singulares modos de concepção sociocosmológicos dos diversos coletivos indígenas presentes na área estudada somente será possível mediante a construção de espaços dialógicos e comunicativos com o estado brasileiro. Neste campo, a dimensão da terra “para criar seus filhos”, seus corpos e pessoas é primordial.

8. Referências bibliográficas

- ACOSTA Y LARA, Eduardo, F. **La Guerra de los Charrúas en la Banda Oriental: Período Hispánico**. Montevideo: Impresores A. Monteverde y Cia. S. A., Uruguay, 1961.
- _____. **La Guerra de los Charruas em la Banda Oriental: Período Pátrio I-II**. Montevideo: Impresores A. Monteverde y Cia. S. A, Uruguay, 1969/70.
- ARNT, Mônica de Andrade. **Os cânticos de guerra de grupos Kaingang na Grande Porto Alegre**. TCC Ciências Sociais IFCH/UFRGS, 2005.
- BALDUS, Herbert. **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1937.
- _____. Vocabulário zoológico Kaingang. In: **Arquivo do Museu Paranaense**, v. VI, 1947.
- BECKER, Ítala Irene. O índio Kaingang no RS. In: **Pesquisas, série Antropologia**, n. 29, Unisinos, 1976. 331p.
- _____. O que sobrou dos índios Pré – Históricos do Rio Grande do Sul. In: KERN, Arno. **Arqueologia Pré - Histórica do Rio Grande do Sul:/. Ed. Mercado Aberto Ltda. Porto Alegre 1991. p. 331 – 354.**
- _____. **Os índios Charruas e Minuanos na antiga Banda Oriental do Uruguai**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul/ PUCRS, Porto Alegre., 1982.
- BECKER, I. I. B.; SCHMITZ, P. I. **O índio histórico do RS**. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1967. (mimeo).

- BROCHADO, J. P. **An ecological model of the spread of pottery and agriculture into eastern South America**. Tese de doutorado. Illinois, 1984.
- CRÉPEAU, R. Mythe et ritual chez les indiens Kaingang du Brésil méridional. **Religiologiques**, n. 10, automne, p. 143-157, 1994.
- _____. Economie et ritual. **L'Anthropologie économique**. Actes du Coloque, Département d'anthropologie, Université de Montréal, n. 1, p. 19-26, 1995.
- DA MATTA, Roberto. **Um mundo dividido**: a estrutura social dos índios Apinajé. Petrópolis: Vozes, 1976.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, Museu Nacional, v. 4(1)23-45, 1998.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro. *Mrur Jykre*: A Cultura do Cipó – Territorialidades Kaingang na Bacia do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. In: KUBO, Rumi Regina et al. (org.) **Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia**. vol.3, 1ªed., capítulo 17, pp. 225-244, Recife: NUPEEA/SBEEE, 2006.
- FERRREIRA, L. O. **Mba'e achy: a concepção cosmológica da doença entre os Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas – RS**. Dissertação de mestrado. PPGAS/UFRGS, 2001.
- GALLOIS, D. Arte iconográfica Waiãpi. In VIDAL, L. (org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Nobel/EDUSP/FAPESP, 1992.
- GOBBI, Flávio Schardong. **Entre parentes, lugares e outros: traços na sociocosmologia guarani no sul**. Porto alegre, Dissertação de Mestrado, PPGAS-UFRGS, 2008.
- HILBERT, K. **Aspectos de la Arqueologia em El Uruguay**. Mainz: Verlag Philipp Zabern (Komission für Allgemeine und Vergleichende Arcäeologie, v.11), 1991.
- HORTA BARBOSA, L. B. A pacificação dos índios caingangue paulistas. In: **O problema indígena do Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, p. 33-73, 1947.
- KAGRËR, G.V. Magias do guerreiro Kanhgág. In. **Ëg jamën ky mü**: textos Kanhgág. Brasília: APBKG/Dka Áustria/MEC/PNUD, 1997.

LARRICQ, Marcelo. **Ipytuma**: construcción de la persona entre los Mbya-Guarani. Misiones: Editorial Universitária, 1993.

LOPES DA SILVA, A.; FARIAS, A. T. P. Pintura corporal e sociedade: os “partidos” Xerente. In: VIDAL, Lux B. (org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Estúdio Nobel/Edusp/Fapesp, 1992.

MAUSS, Marcel. “As técnicas corporais”. In: **Sociologia e Antropologia**, Vol. II. São Paulo: EPU/EDUSP, [1934]1974.

MÉTRAUX, Alfred. The caingang. In: **Handbook of south american indians**. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Boletim 143, p. 445-75, 1946.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo**, Campinas: Editora da Unicamp, [1913] 1993

_____. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. Tradução de Charlotte Emmerich e Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, [1914] 1987.

NOVAES, S.C. **Jogo de espelhos**: imagens da representação de si através dos outros. São Paulo: EDUSP, 1993.

RICARDO, Carlos Alberto. “‘Os índios’ e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil”. In: LOPES DA SILVA, A.; GRUPIONI, L. D. B. **A temática indígena na escola**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995, p. 29-60.

SALES, José Nĩnsu. Rezas usadas pelo benzedor. **Ėg jaměn kÿ mü**: textos Kanhgág. Brasília: APBKG/Dka Áustria/MEC/PNUD, 1997.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

SERRANO, Antonio. **Aborígenes Argentinos**. Síntesis etnográfica. Buenos Aires: Ed. Nova, 1947.

_____. **Etnografia de la Antingua Provincia del Uruguay**. Paraná, 1936.

SILVA, Sergio Baptista da. **Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang**: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. São Paulo, PPGAS/USP, Tese de Doutorado, 2001. Disponível em : <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-17122001-005542/>

_____. Dualismo e cosmologia kaingang: o xamã e o domínio da floresta. In: **Revista Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, no. 18, 2002.

_____. Imagens do cosmos: etnoarqueologia dos grafismos *guarani*. **VIII Congresso Argentino de Antropología Social**. Universidad Nacional de Salta, 2006.

SILVA, Sergio Baptista da *et al.* O sítio arqueológico da Tapera: um assentamento Itararé e Tupiguarani. **Pesquisas, Antropologia**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, no. 45, 1990.

SOUZA, José Otávio Catafesto de et al. **Tava Miri São Miguel, Sagrada Aldeia de Pedra**: os Mbyá-Guarani nas Missões. Porto Alegre: IPHAN12SR. No prelo.

TEMPASS, Martín César. **Orerémbiú**: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS: Porto Alegre, 2005.

VAN VELTHEM, L. Arte indígena: referentes sociais e cosmológicos. In: GRUPIONI, L. D. B. (org.). **Índios no Brasil**. Brasília: MEC, 1994.

VEIGA, J. **Organização social e cosmovisão Kaingang**: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê meridional. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 1994.

_____. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang**. Tese de doutorado, UNICAMP, 2000.

VIDAL, Lux B. Iconografia e grafismos indígenas, uma introdução. In: VIDAL, L. (org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Nobel/EDUSP/FAPESP, 1992.

VIDAL, L. B.; LOPES DA SILVA, A. Antropologia estética e contribuições metodológicas. In VIDAL, L. (org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Nobel/EDUSP/FAPESP, 1992.

VIDAL, Lux B.; MÜLLER, Regina P. Pintura e adornos corporais. In: **Suma etnológica brasileira**. Arte Índia. Vol. 3. Petrópolis: Vozes, 1987.

VIDAL, Viviane Pouey. **Os Charrua contemporâneos: uma análise inicial da sua construção étnica**. Monografia apresentada na disciplina de Etnologia indígena e Arte, PPGAS-UFRGS, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. In: **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 32, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena. In: _____. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.