

conceitos como 'índio', 'natureza', 'cidade'. Sobretudo no sul do Brasil, onde os territórios indígenas são historicamente atravessados por inúmeros usos regionais – cidades, estradas, lavouras, hidrelétricas –, suas terras figuram como ilhas isoladas por centenas de quilômetros. Inaugurando uma espécie de *indigenismo municipal*, o desafio do **Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas**, no âmbito da **Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana de Porto Alegre**, emerge como uma estrutura administrativa voltada a abertura de espaços interétnicos e dialógicos que orientem a gestão de políticas públicas pautadas pela escuta tecnicamente qualificada e atenta aos interesses indígenas, pelo respeito à diferença à luz da legislação vigente, especialmente a Constituição Federal de 1988, o Decreto 5.051/2004 que ratifica a Convenção 169/1989 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), a Constituição do Estado do Rio Grande do Sul, e os avanços expressos na Lei Orgânica de Porto Alegre e nos diversos instrumentos normativos existentes no município e no país. Finalmente, e em termos metodológicos, deve-se reconhecer aos indígenas o direito de terem suas instituições tradicionais ouvidas e respeitadas no encaminhamento de qualquer questão que envolva seus interesses, conforme o artigo 7º do Decreto 5.051/2004. Ver e ouvir o que os coletivos indígenas, suas lideranças e pessoas têm a dizer sobre situações que envolvam seus interesses é mais do que uma medida ética e respeitosa – é uma determinação legal.

O livro que ora vem a lume tem por objetivo maior aproximar os educadores, estudantes, gestores públicos e os porto-alegrenses em geral das alteridades indígenas que vivem em Porto Alegre. Num convite para *conhecer*, visa reduzir os *pré-conceitos* que nos afastam dos *índios de fato*. Os artigos e imagens – produzidos por antropólogos, historiadores, lingüistas, pesquisadores (indígenas e não-indígenas) e um fotógrafo, que nos últimos vinte anos têm se empenhado em conhecer nossos contemporâneos indígenas aqui – instigam para o estabelecimento de relações mais simétricas e respeitosas com essas pessoas, seus coletivos e ambientes de vida.



Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba

Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil



Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas
Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana
Prefeitura Municipal de Porto Alegre

Mobilizado pelo marco jurídico da Lei 11.645 de 15 de abril de 2008, que institui a obrigatoriedade do ensino de história e cultura indígenas nas escolas brasileiras, este livro pretende contribuir para a promoção de uma nova sensibilidade local, para a valorização das culturas, das iniciativas e histórias indígenas, para o respeito a suas formas de ocupação do espaço, decisão e representação social. No mapa de Porto Alegre, localizamos hoje cinco coletivos *kaingang* – habitando nas partes altas da bacia hidrográfica do Guaíba, em pequenas áreas nos bairros Lomba do Pinheiro, Jarí, Safira, Agronomia (nos morros São Pedro e Santana) e Tristeza (Morro do Osso) –, dois coletivos *Guarani* – morando em pequenas terras altas e baixas na Lomba do Pinheiro, no Cantagalo e no Lami – e um coletivo *Charrua* – desde junho de 2008 territorializado em área reservada municipal de 9ha, na zona rural da Lomba do Pinheiro: a Comunidade *Charrua* Polidoro. Além destes, dezenas de famílias indígenas vivem nas vilas e bairros Planalto, Farrapos, Serraria, Vila Nova, Nova Santa Rosa, Glória, entre outros. Nesse cenário, nossos contemporâneos *Guarani*, *Kaingang* e *Charrua*, através de suas lideranças políticas e espirituais, têm desafiado os poderes públicos brasileiros e a sociedade porto-alegrense a preservar florestas e campos – sua base simbólica e material de sustentabilidade cultural e física –, a criar espaços de escuta e participação que considerem suas perspectivas, pautas e demandas, a conhecer e respeitar suas formas próprias de existir aqui, a 're-ver'

Povos Indígenas na Bacia
Hidrográfica do Lago Guaíba
Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil



**Prefeitura de
Porto Alegre**

Secretaria Municipal de Direitos Humanos
e Segurança Urbana

© 2008 Prefeitura Municipal de Porto Alegre; Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana

Todos os direitos reservados. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e que não seja para a venda ou qualquer fim comercial.

Tiragem: 1ª Edição – 2008 – 1.000 exemplares

Elaboração, distribuição e informações:

SECRETARIA MUNICIPAL DE DIREITOS HUMANOS E SEGURANÇA URBANA

Coordenação de Direitos Humanos

Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas

Rua João Alfredo, 607 – sala 305

CEP: 90050-230

Telefone: (51) 32897036

Home page: www.portoalegre.rs.gov.br/smdhsu

Equipe Técnica do Núcleo de Políticas Públicas

para os Povos Indígenas / Organizadores da Publicação

Ana Elisa de Castro Freitas e Luiz Fernando Caldas Fagundes

Imagem da Capa

Danilo Christidis (Habitação *Mbyá-Guarani*)

Projeto Gráfico

Editores Associadas (Camila Kieling e Marta Castilhos)

Impressão

Impressos Fácil LTDA.

PORTO ALEGRE. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Coordenação de Direitos Humanos. Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas.

Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. Coordenação de Direitos Humanos. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008.

1. Povos Indígenas. 2. Lago Guaíba. 3. Porto Alegre. 4. Políticas Públicas. 5. Cosmologias Indígenas. 6. Territórios Indígenas. 7. Cultura Indígena. 8. História Indígena. 9. Legislação Indigenista Brasileira. 10. Kaingang. 11. Guarani. 12. Charrua. 13. Xokleng. 14. Proteção à Sociodiversidade. 15. Corpo e Pessoa. 16. Artesanato Indígena. 17. Etnografia. 18. Crianças Indígenas. 19. Relações Interétnicas. 20. Meio Ambiente.

Impresso em Porto Alegre
BRASIL

Sumário

Nossos contemporâneos indígenas

Ana Elisa de Castro Freitas 5

Territórios e Povos Originários (Des)velados na Metrópole de Porto Alegre

José Otávio Catafesto de Souza 14

Categorias sócio-cosmológico-identitárias indígenas recentes e processos de consolidação de novos sujeitos coletivos de direito: os *Charrua* e os *Xokleng* no Rio Grande do Sul

Sergio Baptista da Silva 25

O *Poraró Mbyá* e a indigenização do Centro de Porto Alegre, RS

Luciane Ouriques Ferreira e José Cirilo Pires Morinico 36

A diversidade no artesanato *kaingang*: um passaporte na cidade?

Damiana Bregalda e Miriam de Fátima Chagas 51

O 'índio' genérico: contato em desencontro

Luiz Gustavo Souza Pradella 62

O primado da relação: aliança, diferença e movimento nas perspectivas indígenas

Guilherme Orlandini Heurich 79

"Os velhos *falam*, eu *escuto*" ou a poética contida na flor...

Luiz Fernando Caldas Fagundes 92

"*Eu também sou do mato*": a produção do corpo e da pessoa *kaingang*

Patrícia Carvalho Rosa 109

Breve ensaio sobre crianças Guarani: pessoa, corpo e relações sociocosmológicas

Maria Paula Prates 122

Ensaio Fotográfico: *Mbyá-Guarani*

Danilo Christidis 137

Legislação Indigenista Brasileira

Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas / SMDHSU 145

Sobre os autores 195

Nossos contemporâneos indígenas

Ana Elisa de Castro Freitas

O termo ‘índio’ confunde-se com a própria idéia que fazemos do ‘Brasil’. Entretanto, a imagem que geralmente vem à mente, quando evocamos a palavra ‘índio’, nos impede de reconhecer as pessoas indígenas e seus coletivos como nossos contemporâneos, co-habitantes de espaços atuais e cotidianos de vida: geralmente os imaginamos na floresta, seminus, em estado de ‘natureza’, congelados num tempo remoto, muito distante dos dias de hoje.

Nada mais estranho a esse imaginário colonial de índio do que a presença indígena nas cidades: efetivamente, aos olhos de muitos brasileiros, cidades como Porto Alegre configuram um ‘não-lugar’ para os ‘índios’. Por conta disso, nossos contemporâneos indígenas não raro são vistos como ‘não-autênticos’, ‘aculturados’, ‘anjos-decaídos do paraíso’. Possivelmente José Saramago enquadraria tal fenômeno nalgum tipo de ‘cegueira civilizatória’ – mal que impede seus portadores de conhecer não apenas as pessoas indígenas *de fato e de direito*, mas suas perspectivas, modos de educação, formas de relação com o corpo e o ambiente, o que pensam sobre o mundo, sobre o Brasil, sobre nós.

Paradoxalmente, Kimiye Tommasino nos informa que os índios estão nas cidades desde o tempo em que elas se esboçavam como pequenas vilas isoladas. Isto porque são elas – as cidades – que se assentaram sobre territórios pretéritos indígenas, e não o contrário. Considerando a região sobre a qual se assenta a cidade de Porto Alegre – denominada bacia hidrográfica do Lago Guaíba –, sabe-se que nela se situam territórios de pertencimento de distintos povos indígenas, há pelo menos 9.000 anos antes do presente. Nos tempos contemporâneos, vivem aqui cerca de 700 pessoas indígenas, pertencentes a três etnias – *Kaingang*, *Guarani* e *Charrua* –, organizadas em diversos modos coletivos: comunidades, redes de parentesco/parentelas, famílias extensas ou famílias nucleares.

No mapa de Porto Alegre, localizamos hoje cinco coletivos *kaingang* – habitando nas partes altas da bacia hidrográfica do Guaíba, em pequenas áreas nos bairros Lomba do Pinheiro, Jarí, Safira, Agronomia (nos morros

São Pedro e Santana) e Tristeza (Morro do Osso) –, dois coletivos *guarani* – morando em pequenas terras altas e baixas na Lomba do Pinheiro, no Cantagalo e no Lami – e um coletivo *charrua* – desde junho de 2008 territorializado em área reservada municipal de 9ha, na zona rural da Lomba do Pinheiro: a Comunidade *Charrua* Polidoro. Além destes, dezenas de famílias indígenas vivem nas vilas e bairros Planalto, Farrapos, Serraria, Vila Nova, Nova Santa Rosa, Glória, entre outros, podendo passar desta condição para uma ordem comunitária ou vice versa.

Embora restritos a diminutas áreas de moradia, os territórios de vida e circulação destes indígenas abrangem a bacia hidrográfica do Guaíba como um todo, incluindo florestas, campos e cidades – ruas, bairros, feiras, parques, rodoviárias. Esta fantástica sócio-diversidade infelizmente é pouco conhecida dos porto-alegrenses, sendo por isso pouco respeitada e valorizada. São distintas línguas, *eco-lógicas*, formas de organização social, relação com a natureza e com a sobrenatureza; arte, educação, medicina e saúde, modos produtivos e manejo de recursos naturais; formas de culinária, gestação e parto, compreensão da infância, da velhice, do nascimento e da morte.

Apesar de suas diferenças, partilham como horizonte cultural comum a vinculação simbólica e material com a terra e com a água; a adesão *eco-lógica*, afetiva e existencial a duas unidades de paisagem em especial: florestas e campos. Justamente na bacia do Guaíba ocorre o encontro de ecossistemas campestres e florestais, configurando um interessante mosaico vegetacional. Sobre esta paisagem incide hoje – como maior fator de transformação e risco – a expansão do ecossistema urbano.

Nesse cenário, nossos contemporâneos *Guarani*, *Kaingang* e *Charrua*, através de suas lideranças políticas e espirituais, têm desafiado os poderes públicos brasileiros e a sociedade porto-alegrense a preservar florestas e campos – sua base simbólica e material de sustentabilidade cultural e física –, a criar espaços de escuta e participação que considerem suas perspectivas, pautas e demandas, a conhecer e respeitar suas formas próprias de existir aqui, a ‘re-ver’ conceitos como ‘índio’, ‘natureza’, ‘cidade’.

Em especial nos últimos vinte anos, este ‘movimento de existência’ indígena em Porto Alegre tem produzido importantes mudanças no município, em suas estruturas e rotinas administrativas, embora ainda estejamos distantes da efetivação dos direitos consuetudinários destes povos, na esfera local.

O Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas/NPPPI, como um braço da Coordenação de Direitos Humanos e da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, é o expoente máximo deste processo histórico de transformação administrativa em Porto Alegre – prova de que não apenas o processo civilizador afetou historicamente as instituições indígenas, mas de que as instituições indígenas também afetaram e afetam historicamente mudanças em nossa civilização.

Ainda não totalmente regulamentado, o NPPPI resulta de mais de uma década de relações entre os indígenas e a administração pública municipal de Porto Alegre, num cenário povoado por múltiplas agências e esferas governamentais e não-governamentais.

Inaugurando uma espécie de *indigenismo municipal*, o grande desafio dessa estrutura administrativa é criar espaços interétnicos e dialógicos que orientem a gestão de políticas públicas pautadas pela escuta tecnicamente qualificada e atenta aos interesses indígenas, pelo respeito à diferença à luz da legislação vigente, especialmente a Constituição Federal de 1988, o Decreto 5.051/2004 que ratifica a Convenção 169/1989 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), a Constituição do Estado do Rio Grande do Sul, e os avanços expressos na Lei Orgânica de Porto Alegre e nos diversos instrumentos normativos existentes no município e no país¹.

Para demarcar esta missão institucional, o livro que ora vem a lume tem por objetivo maior aproximar os educadores, estudantes, gestores públicos e os porto-alegrenses em geral das alteridades indígenas que vivem aqui. Os artigos e imagens que compõem o livro – produzidos por antropólogos, historiadores, lingüistas, pesquisadores (indígenas e não-indígenas) e um fotógrafo, que nos últimos vinte anos têm se empenhado em pensar a questão indígena em Porto Alegre – instigam para o estabelecimento de relações mais simétricas e respeitosas com essas pessoas, seus coletivos e ambientes de vida. Refletindo sobre temas centrais à existência indígena em Porto Alegre, Damiana Bregalda, Danilo Christidis, Guilherme Orlandini Heurich, José Cirilo Pires Morinico, José Otávio Catafesto de Souza, Luciane Ouriques Ferreira, Luiz Fernando Caldas Fagundes, Luiz Gustavo Souza Pradella, Maria Paula Prates, Miriam de Fátima Chagas, Patrícia Carvalho Rosa e Sergio Baptista da Silva convidam para a aventura de conhecer, reduzindo os *pré-conceitos* que nos afastam dos *índios de fato*.

1 Ver Legislação Indigenista Brasileira, neste livro.

Especialmente à luz da Lei 11.645 de 15 de abril de 2008, que institui a obrigatoriedade do ensino de história e cultura indígenas nas escolas brasileiras, este material contribuirá sobremaneira para a promoção de uma nova sensibilidade local, para a valorização das culturas, das iniciativas e histórias indígenas, para o respeito a suas formas de ocupação do espaço, decisão e representação social.

Um pouco de história

Desde meados da década de 1980 os porto-alegrenses vêm sendo crescentemente desafiados a reconhecer os ‘índios’ como seus ‘contemporâneos’. Emergindo da invisibilidade periférica, do caldeirão da chamada ‘classe popular’, dos fundos de campo, foram tornando-se diacríticos – nas feiras, nos parques, nas ruas do centro da cidade, nos ônibus metropolitanos, na rodoviária exibem um diverso repertório de objetos de arte: esculturas zoomórficas em madeira, adornos corporais, cestas coloridas de taquara e cipó, emblemas de suas alteridades culturais, marcas da adesão sócio-lógica e eco-lógica à floresta.

Após participarem da Assembléia Nacional Constituinte de 1988, os indígenas em Porto Alegre empenharam-se na abertura de vias de diálogo com instâncias administrativas e jurídicas do Estado Brasileiro, em prol de políticas públicas que traduzissem os direitos consuetudinários conquistados em *condições de vida de fato*.

Para encaminhar as questões apresentadas por tais lideranças foi criado um Grupo de Trabalho/GT no âmbito da Prefeitura Municipal. O GT Povos Indígenas/GTPI, então vinculado à Coordenadoria de Direitos Humanos e Cidadania/CDHC, funcionava como uma estrutura anexa ao Gabinete do Prefeito. Semanalmente, reunia servidores municipais e lideranças indígenas, despertando interesse de pesquisadores, educadores, operadores de direito, estudantes, agentes da sociedade civil². Instituído pela Ordem de Serviço Nº 11 de 03/07/1998, o GTPI tinha por diretriz “articular

2 Neste mesmo ano de 1997, a Lei Municipal Nº 8.111 instituiu o Memorial dos Povos Indígenas do Sul, determinando “a reunião e exposição de objetos e referências culturais e a realização de manifestações artísticas e culturais das etnias *Guarani, Kaingang e Xokleng*”, denotando a força da mobilização indígena em Porto Alegre, neste período.

todas as iniciativas existentes na administração municipal no que se refere à questão indígena”. Entre suas atribuições constava: “elaborar e executar políticas públicas globais de atendimento e promoção das comunidades indígenas”, devendo as mesmas ser orientadas por um “diagnóstico sobre a questão indígena em Porto Alegre”.

A criação desse grupo de trabalho no âmbito da administração municipal logo tomou para si o seguimento administrativo da intenção *kain-gang* de posse e usufruto de uma área pública que possibilitasse, às famílias dispersas nas periferias urbanas, a organização em padrões coletivos indígenas. Eram então aproximadamente 50 famílias nucleares *kaingang*, vivendo majoritariamente nos arredores do Morro Santana, nas vilas Agronomia, Safira e Jarí, organizadas em distintas redes de parentesco, minimamente quatro parentelas, cada uma delas reconhecendo lideranças espirituais e políticas próprias³.

A agência de tais lideranças indígenas envolvia, além da esfera do Executivo Municipal, a dos legislativos Municipal e Estadual; mantinham sistemática interlocução com o Ministério Público Federal, através da Procuradoria da República no Rio Grande do Sul/PRRS/MPF; reivindicavam assento junto ao Conselho Estadual dos Povos Indígenas/CEPI, em sintonia aos caciques das demais comunidades do RS; questionavam a alcunha de ‘índios urbanos’ e ‘desaldeados’ – veiculada na mídia e nos discursos institucionais –, contrapunham identificando-se como os *primeiros habitantes destas terras*, reconhecendo a região sobre a qual se assenta Porto Alegre como parte de seu território; diziam-se discriminados negativamente pelas Fundação Nacional da Saúde/FUNASA⁴ e Fundação Nacional do Índio/FUNAI, excluídos das políticas nacionais de atendimento, proteção e promoção aos povos indígenas; reivindicavam terra, habitação, acesso às florestas e campos, saúde, educação, espaços de comercialização/troca,

3 Este padrão de organização *kaingang* raramente é considerado na formulação de políticas públicas para este povo indígena. Pesa no entendimento público a herança das rotinas coloniais de aldeamentos únicos, visando a concentrar índios e serviços em um único espaço, o que tem favorecido a exacerbação de conflitos entre coletivos (conflitos intra-étnicos).

4 Cabe mencionar que neste período estava em fase de estruturação a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, regulamentada pelo Decreto nº 3.156 de 27 de agosto de 1999, pela Medida Provisória nº 1.911-8, e pela Lei nº 9.836 de 23 de setembro de 1999.

políticas públicas diferenciadas e culturalmente adequadas. No âmbito da municipalidade de Porto Alegre, além da demanda fundiária específica dos *Kaingang*, chegavam assuntos relativos aos seguintes temas: conflitos no acesso indígena às florestas e campos existentes na abrangência municipal, principalmente para fins de manejo e obtenção de fibras vegetais para confecção de artesanato; conflitos com comerciantes, artesãos e feirantes; necessidade de regulamentação e ampliação dos espaços de comercialização do artesanato, especialmente os já existentes na Feira do Brique da Redenção e na Feira da Praça da Alfândega.

Desde este período, a agência das lideranças indígenas junto à Prefeitura de Porto Alegre vem promovendo a elaboração de importantes instrumentos normativos. Destaca-se o Decreto Nº 12.874 de 08/08/2000, que destina a “Loja número 22 do Mercado do Bom Fim para a comercialização de artefatos produzidos pelas etnias *Kaingang* e *Mbyá-Guarani*”. Trata-se de um espaço nobre no cenário histórico-cultural e turístico de Porto Alegre, de localização central na cidade, limítrofe ao Parque Farroupilha e próximo a Avenida José Bonifácio. Desde novembro último este espaço vem sendo revitalizado pelas lideranças indígenas, com novas propostas de gestão.

Em dezembro de 2002, como resultado da 1ª e da 2ª Conferência Municipal de Direitos Humanos – em que participaram lideranças indígenas –, a Câmara de Vereadores de Porto Alegre criou, através da Lei Nº 9.056, a Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana/SMDHSU, diretamente vinculada ao Prefeito Municipal. Neste contexto, a antiga CDHC/Coordenadoria de Direitos Humanos e Cidadania, espaço onde se originou o GT Povos Indígenas, reestruturou-se em CDH/Coordenação de Direitos Humanos. O GTPI, por sua vez, desdobrou-se no atual NPPPI – Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas, mantendo a esfera de Grupo de Trabalho associada a este Núcleo.

Dentre os documentos históricos, destaca-se o Relatório do “Seminário: Comercialização do Artesanato Indígena em Porto Alegre”, promovido pelo NPPPI em 15 de maio de 2003, que estabelece acordos referentes aos espaços de comercialização de artesanato em Porto Alegre. Neste mesmo período foi elaborado o “Termo de Cooperação para o Manejo Sustentável Indígena em Área Específica do Parque Saint’Hilaire (PSH)”, visando pesquisa sobre o manejo de cipós efetuado por indígenas *Kaingang* no Parque Saint’Hilaire, no interesse de estabelecer parâmetros de sustentabilidade no que

se refere a taxas de reposição das espécies vegetais manejadas. Mais recentemente, durante eventos preparatórios da Semana Municipal dos Povos Indígenas/2008, lideranças *kaingang*, *guarani* e *charrua*, apoiadas pelo NPPPI, levaram ao Legislativo Municipal seu “Dossiê Sustentabilidade Indígena em Porto Alegre”, documento que destaca a necessidade de mecanismos legais direcionados a conservação da natureza e acessibilidade territorial indígena em Porto Alegre, tais como o passe livre nos ônibus municipais, a criação de Unidades de Conservação de Uso Sustentável e a produção de credenciais que identifiquem e viabilizem o acesso indígena aos ecossistemas locais.

Em relação às políticas fundiárias, em fevereiro de 2003, a *in-tensa* mobilização indígena resultou em decreto municipal de utilidade pública de uma área de 5,8ha, situada na Estrada João de Oliveira Remião nº 9105, bairro Lomba do Pinheiro, em região de nascentes contribuintes do Lago Guaíba, para fins de assentamento de famílias *kaingang*. Esta área foi objeto do “Projeto Kaingang de Sustentabilidade (2004-2006)” implementado com recursos públicos municipais e advindos de convênio internacional com ONG do país Basco, Paz y Solidaridad de Euskadi (Processo Administrativo Nº 001.038806.04.5). As ações deste convênio, coordenadas no âmbito municipal pelo NPPPI/CDH/SMDHSU, envolveram diretamente as lideranças indígenas e diferentes setores da administração municipal, resultando em uma expressiva transformação e ordenamento do espaço reservado, com desdobramentos ainda não estudados com a devida densidade⁵. Recentemente, em 2008, outra área foi desapropriada para fins de utilidade pública pelo município de Porto Alegre, desta vez destinada ao assentamento da Comunidade *Charrua* Polidoro. Com aproximados 9ha, esta área se situa na parada 38A da Estrada São Caetano, Lomba do Pinheiro, em zona rural, caracterizando uma segunda reserva indígena municipal.

Entre as iniciativas indígenas fomentadas pelo NPPPI, destaca-se o Projeto “Fazendo Cerâmica Hoje como Nossos Avós (2006-2008)” – políti-

5 Como resultado, foram construídas 23 unidades habitacionais, um centro cultural, uma escola bilíngüe, uma unidade de saúde e uma unidade de manipulação fitoterápica. Igualmente foram realizadas oficinas de arte-cerâmica, costura, técnicas construtivas, fitoterápicos, artesanato, manutenção do espaço transformado, participando neste processo, sob coordenação do NPPPI/CDH/SMDHSU, a SMED e instituições contratadas pelo convênio. Todo este processo está documentado junto à PRRS/MPF, havendo sido entregue dossiê por ofício ao então Procurador da República responsável pelo ofício indígena na PRRS, Dr. Felipe Souza, em janeiro de 2007.

ca pública transversal que articulou lideranças *kaingang*, SMDHSU/através do NPPPI, SMED/através da Escola Porto Alegre e DMAE na direção de concretizar a vontade *kaingang* de fazer cerâmica em Porto Alegre. Embora a arte-cerâmica integre o repertório da cultura material deste povo indígena desde tempos imemoriais, o acesso aos solos cerâmicos das várzeas e planícies dos rios foi historicamente constrangido, em todo o sul do Brasil, pelo processo civilizador. O projeto articula a devolução simbólica de importantes parcelas territoriais *kaingang*, através da reapropriação da arte-cerâmica, com vistas à sustentabilidade. Os resultados deste projeto estão publicados na cartilha bilíngüe ilustrada “Fazendo Cerâmica Hoje como Nossos Avós/*Gohor hanja ũri ãg jóg si ag rikén* (2008)”.

Os preceitos desta política pública estão em acordo com o previsto no Decreto 5.051/2004, que atenta para a necessidade de que os Estados Nacionais considerem a dimensão territorial nos procedimentos voltados a salvaguarda das terras indígenas, orientando para que o termo “terras” abarque a dimensão dos territórios dos povos indígenas e tribais. Sobre tudo no sul do Brasil, onde tais territórios estão atravessados por inúmeros usos regionais – cidades, estradas, lavouras, hidrelétricas, etc –, e onde as terras indígenas figuram como ilhas isoladas por centenas de quilômetros, é importante que os processos de regularização fundiária sejam acompanhados de políticas de acesso que possibilitem usufruto indígena nos espaços não-exclusivos de seu território maior.

Daí, as inúmeras situações de conflito, expressas em usos sobrepostos: de um lado, os usos indígenas, de outro, os usos não-indígenas. Esta situação se desdobra em pontos de vista distintos sobre o espaço: se para muitos de nós uma mulher indígena com criança de colo, em uma rua de Porto Alegre, parece ‘fora de lugar’, para esta mulher e seu povo, a rua é que se sobrepõe a uma parcela de seu território de vida. A jurisprudência, entretanto, garante a rua tanto como espaço de vida indígena como espaço de vida dos porto-alegrenses. Cabe aos gestores públicos terem ciência de tal sobreposição de usos e territórios – o uso/território urbano, municipal e o uso/território *kaingang*, *guarani* ou *charrua*.

Finalmente, e em termos metodológicos, deve-se reconhecer aos indígenas o direito de terem suas instituições tradicionais ouvidas e respeitadas no encaminhamento de qualquer questão que envolva seus interesses, conforme o artigo 7º do Decreto 5.051/2004. Ver e ouvir o que os coletivos

indígenas, suas lideranças e pessoas têm a dizer sobre situações que envolvam seus interesses é mais do que uma medida ética e respeitosa – é uma determinação legal.

Em que pesem os enormes desafios e as distâncias entre rotinas administrativas e direitos consuetudinários indígenas em Porto Alegre, esta breve história não pode ser esquecida nem apagada. Com certeza ela resulta de muitos esforços, do empenho de indígenas e não-indígenas, e merece ser contada.

Referências

- BÁLSAMO, Adela; FREITAS, Ana Elisa de Castro; BERTOLAZZI, Carlos José e RODRIGUES, Maria Aparecida da Costa. (org.). **Fazendo Cerâmica Hoje como Nossos Avós/Gohor hanja ũri ãg jóg si ag rikén**. Cartilha Bilingüe Português-Kaingang. Prefeitura Municipal de Porto Alegre: SMDHSU/SMED/DMAE, 2008.
- MENEGAT, Rualdo; PORTO, M.L.; CARRARO, C.C. & FERNANDES, L.A.D. (coord.) **Atlas Ambiental de Porto Alegre**. UFRGS/PMPA/INPE. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1998.
- NOELLI, F.S.; SILVA, F.A.; TOCCHETTO, F.B.; VIETTA, K.; CAPPELLETTI, A.; COSTA, J.F.G. da; SOARES, A.L.R. & MARQUES, K.J. O Mapa Arqueológico parcial e a revisão historiográfica a respeito das ocupações indígenas pré-históricas no município de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Nota Prévia. In: **Anais do Encontro de História e Geografia do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: IHGRGS, 1994.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). **Indigenismo e Territorialização – Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998a.
- _____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, Territorialização e fluxos culturais. **Mana**. [online], vol.4, no.1, p.47-77, 1998b. Disponível na World Wide Web: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003 & lng =en&nrm=iso>. ISSN 0104-9313. [citado 04 Janeiro 2004].
- SANTOS, Sílvio Coelho dos. Os direitos dos Indígenas no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luis Donisete Benzi **A Temática Indígena na Escola – Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º Graus**, Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- TOMMASINO, Kimiye. Os acampamentos Kaingang na cidade de Londrina GT 9 – **Estudos Interdisciplinares dos Gê do Sul - V Reunião ABA (Merco) Sul**, Tramandaí, RS, 1995.

Territórios e Povos Originários (Des)velados na Metrópole de Porto Alegre

José Otávio Catafesto de Souza

Introdução

A região onde cresce a ocupação metropolitana de Porto Alegre tem importância singular na formação histórica e cultural do Continente Sul-americano. Esta importância é o resultado da contribuição e do esforço de muitas gerações de habitantes, pessoas que ali nasceram ou que ali se estabeleceram como residentes e protagonistas que ajudaram a edificar os marcos da sociedade local enquanto capital do Rio Grande do Sul e parte do Brasil. Embora alguns episódios dessa história e o nome de alguns de seus “heróis” (militares, administradores, políticos, latifundiários, comerciantes) sejam conhecidos melhor e cultuados na atualidade, boa parte do conhecimento sobre esse passado e sobre as características culturais e sociais herdadas pelos atuais porto-alegrenses mantém-se desconhecida, porque é difícil vasculhar os “bastidores” da história oficial, porque é doloroso abordar as contradições e injustiças advindas da interação entre diversos grupos humanos que se cruzaram e se cruzam na região de que Porto Alegre faz parte hoje.

É necessário lançar luz nos pontos obscuros de nosso conhecimento sobre o passado e nas falhas de nossa consciência sobre o presente, o que exige analisar preconceitos raciais, étnicos e de classe arraigados na estrutura de nossas instituições, valores etnocêntricos também presentes nos órgãos de administração pública e constantemente reproduzidos por intelectuais de grande aceitação, ensinados nas rotinas de nossas escolas. Na história de Porto Alegre, como alhures, a maior parte dos protagonistas é, ainda, desconhecida. Há um silêncio de nossa história em relação aos extermínios praticados sobre os ocupantes originários da região, sobre o estupro das índias que pariram os primeiros gaúchos; esquecimentos propositais sobre a exploração desumana praticada sobre os negros escravos, sobre os trabalhadores braçais analfabetos cujas vozes foram silenciadas e

cujas origens culturais foram menosprezadas, grupos conquistados, explorados e desfavorecidos na construção da nossa valorosa sociedade atual.

Os intelectuais das elites construíram versões historiográficas parciais, representando os indígenas apenas como selvagens que precisaram ser exterminados para o sucesso local da civilização; os negros foram tidos como bárbaros justificando sua exploração enquanto escravos. A vaidade luso-brasileira enaltece a chegada e circulação dos primeiros portugueses, orgulhando-se da obra edificada desde o tempo das Bandeiras paulistas. Os bandeirantes são representados como os conquistadores do sul para torná-lo parte do Brasil, menosprezando sua violência escravista ao atacar e destruir os primeiros povoados criados por jesuítas no Rio Grande do Sul entre 1626 e 1632. A historiografia gaúcha tem enaltificado a importância dos lagunistas que também foram escravistas e depois tropeiros, que iam e vinham do sul em busca de gado criado nas vacarias e estâncias das missões jesuítico-guarani.

Os conhecimentos territoriais indígenas foram fundamentais, para a penetração colonial portuguesa que, inclusive, utilizou antigos caminhos que interligavam tribos distantes desde os tempos anteriores a Pedro Álvares Cabral. Até hoje a geografia política de Porto Alegre resguarda o conhecimento indígena na designação de locais que viraram bairros ou logradouros como Ipanema, Nonoai, Itapuã, Iguatemi, Ubirici, Jarí e em uma centena de ruas. A busca de escravos índios pelos bandeirantes também ocorreu nas capitanias do sul, inaugurando a circulação colonial aprimorada depois pela busca das riquezas pecuárias das missões através dos Campos nativos desde as Lombas de Viamão, a partir de onde a ocupação de Porto Alegre foi desdobrada.

Geografia e ocupação humana inicial da região metropolitana de Porto Alegre

A região de Porto Alegre está localizada no encontro de diversas paisagens continentais (bacia dos rios formadores do Lago Guaíba, Serra do Mar, Serra Geral, Planalto Meridional, planície litorânea e lacustre, planuras do Pampa), o que explica em parte sua posição de destaque no cenário regional. A cidade está assentada nas margens das formações graníticas que

impuseram a inflexão do delta do rio Jacuí para sul até o encontro do Guaíba com a Laguna dos Patos. Na margem oriental dessa inflexão de águas surgiu uma pequena vila criada como porto fluvial de Viamão que recebeu grande incremento depois que se inaugurou o fluxo de navegação internacional através do canal de Rio Grande, passando por São José do Norte, tornando-se Porto Alegre entreposto do comércio regional que se estendeu adentrando a Depressão Central e que se consolidou subindo os rios Jacuí, Taquari, Caí, Sinos e Gravataí.

Porto Alegre nasceu como povoado ao permitir a ligação lacustre e fluvial com a planície existente junto ao litoral atlântico, interligadas pelo corredor terrestre existente entre a Laguna dos Patos a sul e as encostas do Planalto Meridional a norte. Para oeste de Porto Alegre está a Depressão Central, utilizada como corredor de circulação pelos ameríndios desde tempos milenares. Por isso, a historiografia perpetuou a designação de *Tape* como nome mais antigo para o Estado, palavra Guaraní que quer dizer “caminho”, “percurso”. A importância geográfica de Porto Alegre é sua posição estratégica na ligação entre o litoral e o interior do continente, servindo como porta de acesso aos primeiros colonizadores portugueses que chegaram pelo litoral e adentravam pela Província do Rio Grande de São Pedro.

No entanto, a ocupação da região por grupos humanos começou milhares de anos antes de Cristo (a.C.), freqüentada por hordas de caçadores e coletores praticantes de tecnologia da pedra lascada e polida. Talvez a antiguidade de ocupação da região de Porto Alegre recue aos padrões cronológicos já pesquisados pela arqueologia nas bordas do Escudo Cristalino Riograndense (também chamada Serra do Sudeste) junto ao rio Uruguai, com datações em torno de dez mil anos. Esses grupos mais antigos deixaram poucos registros e a descoberta eventual de um de seus acampamentos é de valor inestimável para desvendar aspectos sobre esses capítulos silenciados em nossa historiografia oficial. A história mais antiga da região ainda está por ser contada.

Embora muito ainda precise ser descoberto e estudado, a pesquisa arqueológica já disponibiliza conhecimento relativamente detalhado sobre o passado “pré-histórico” da porção central-leste do Rio Grande do Sul. Os sítios mais antigos são aqueles que possuem material lítico lascado com pontas de projétil feitas em rochas de estrutura cristalina (sílica). São

sítios que também possuem bolas de boleadeira, mós, bigornas, raspadores, furadores e também implementos feitos em osso (arpões, anzóis etc.). Esses vestígios possuem muita semelhança com os materiais encontrados em sítios distribuídos na região do Pampa e na Patagônia, indicando que os grupos indígenas dessa região tinham uma filiação cultural assemelhada. Eram bandos de caçadores e coletores de paisagens abertas, ancestrais dos grupos que os documentos coloniais registraram como Minuanos e Charruas. No litoral sul (em continuidade ao que ocorre na República do Uruguai) e na Depressão Central, tais grupos também executaram grandes aterros artificiais chamados “cerritos”, nos quais também enterravam seus mortos e faziam fogueiras.

Outras populações indígenas intensificaram a circulação humana na região desde a época de Cristo. Os antigos caçadores, pescadores e coletores receberam influência de grupos amazônicos e andinos, passando a praticar o incipiente cultivo de plantas e a produção de vasilhas cerâmicas. Mais ou menos na mesma época chegaram grupos cultivadores de floresta com cerâmica Guarani, que ocuparam todas as várzeas e planícies férteis das margens dos rios, lagos, lagoas e do mar. Através da coivara introduziram o plantio do milho, da mandioca, dos feijões, das abóboras, fumos e outras plantas. Os Guarani criaram aldeias compostas por grandes casas comunitárias que abrigavam mais de uma centena de pessoas.

Assim, o acesso do litoral atlântico em direção ao interior do continente pelo norte da Laguna dos Patos é muito antigo e usado por grupos originários, hoje chamados “índios”, pouco descritos pelos antigos cronistas, provavelmente muito aparentados dos grupos que foram chamados como Arachanes, Carijós, Anjos, Guarani, Tapes, Minuanos e Charruas nos documentos dos séculos do Período Colonial.

Padrões de territorialidade dos povos originários platinos

A formação histórica americana é anterior ao processo colonial, originada no chamado período pré-histórico que a arqueologia estuda. Foge ao propósito tratar aqui desse assunto tão largamente detalhado por es-

pecialistas competentes¹, ainda que queiramos alertar para o fato de que as configurações socioculturais dos povos originários platinos marcaram substancialmente o processo histórico colonial na região. Em termos gerais, os europeus encontraram aqui uma grande diversidade de povos autóctones, nenhum deles dentro da categoria de “Altas Culturas” ao estilo das Civilizações andinas e centro-americanas.

Comparativamente, os “nossos” autóctones se caracterizavam por grupos de baixa densidade populacional e economia diversificada em coleta, caça, pesca; também complementada, entre quase todos os grupos e em diferentes proporções, pelo cultivo de plantas autóctones americanas domesticadas. Por isso, falar-se do cultivo itinerante como marca de boa parte dos povos originários platinos. Viviam em regime de freqüentes deslocamentos dentro de amplos territórios tradicionais, constrangidos pela territorialidade de vizinhos de outras ascendências culturais.

A conquista de novos espaços fazia e faz parte da territorialidade indígena. Ainda hoje e apesar do território estar completamente ocupado por descendentes de europeus, como diz Ivorí Galet², os Mbyá-Guarani são “tradicionalmente” uma cultura conquistadora, explicando a ampliação recente no número de seus acampamentos dentro do Rio Grande do Sul. Isso faz recordar as conclusões dos estudos arqueológicos publicados por Ignácio Schmitz e José Justiniano Brochado desde o final da década de 1960, sobre o Tupi-Guarani arqueológico no Rio Grande do Sul.

Tanto hoje como no passado, o comportamento territorial dos autóctones platinos tem sido mal-compreendido, desde as pré-compreensões do espaço geométrico e euclidiano introduzidas desde a Europa moderna, fundando a “consolidação” da conquista pela posse efetivada em propriedade privativa e individual da terra. A falta de uma perspectiva antropológica, e as operações de velamento fizeram conquistadores e colonizadores

1 Veja-se o número 5 da Série Documentos, publicado pelo Instituto Anchieta no da Pesquisa em 1991, São Leopoldo, com título *Arqueologia do Rio Grande do Sul: Pré-história do Rio Grande do Sul*; vejam-se também Kern, Arno A (org.). *Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991; e Brochado, José P. *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into eastern South América*. Urbana: Univ. Illinois, 1984.

2 Cf. manifestações públicas feita, em diferentes oportunidades, ao longo de 1997 na cidade de Porto Alegre, principalmente nas Audiências Públicas envolvendo a discussão em torno à compra de terras para os Mbyá no RS.

subestimarem o fenômeno sumariamente descrito como “nomadismo” dos povos originários. Os povos autóctones platinos viviam, assim como quase todos os nativos das Terras Baixas sul-americanas, em regime de circulação sazonal entre aldeias e acampamentos. Conforme a época do ano, havia o deslocamento dos núcleos domésticos de produção por todo o vasto território tribal, independente da existência de aldeias e assentamentos “mais” permanentes ao estilo do que passaram a praticar os colonizadores.

Mesmo porque, é sabido que as populações de ascendência Guaraní (Tupiguaraní arqueológico) haviam criado grandes aldeias mais estáveis ao longo das várzeas férteis dos rios Paraná, Paraguai, Uruguai e afluentes, as primeiras a serem atingidas e dissipadas pela colonização espanhola do Rio da Prata. Esses autóctones eram sofisticados cultivadores pelo sistema de roças, possibilitando que a força econômica centrífuga – que move os núcleos de produção doméstica – fosse contrabalançada pela sustentação de relações de redistribuição econômica centralizadas por grande chefes (*mburuvichá*). A cidade de Assunção (Paraguai) é, talvez, o exemplo mais marcante de um assentamento colonial realizado sobre local de forte concentração populacional Guaraní pré-hispânica.

Partir de uma inferência sobre os padrões de territorialidade autóctone pré-histórica é importante para entender a formação histórica da região de Porto Alegre, para suspender os critérios geopolíticos modernos incorporados pelos nacionalismos instaurados na Região Platina a partir do século XIX. Esses critérios produzem um substancial velamento sobre a territorialidade das alteridades autóctones. As diversas populações originárias possuíam uma distribuição territorial fundada em fatores ambientais, ecológicos, históricos e de ascendência cultural, ultrapassando e trespassando qualquer um dos limites político-administrativos oficialmente adotados por nosso Estado-nação a partir do século XIX. Por exemplo, os rios que hoje fazem a divisa internacional não eram fronteiras, mas centros da vida dos Guaraní³, pois que cultivadores tradicionalmente adaptados às várzeas fluviais em toda a Região Platina, onde praticavam o cultivo pelo corte e queima. Seus descendentes transitam pela região até a atualidade, embora

3 Para os cultivadores que realizam sua produção ao estilo do sistema de floresta tropical, canoeiros como eram os *Guaraní*, o rio é eixo das relações produtivas tanto quanto princípio estruturante da cosmologia. Veja-se o estudo de Philippe Descola sobre os Achuar (Jivaro) da fronteira entre Equador e Peru (Descola, 1986).

reduzidos a pequenas e poucas áreas onde criam suas aldeias e acampamentos geralmente à margem do latifúndio e de outras propriedades privadas.

A região de Porto Alegre presenciou o contato entre diferentes grupos indígenas ao longo de milênios, incluindo a circulação de hordas que vinham do norte e eram adaptadas ao planalto e aos pinhais. Ao início da época colonial, havia grupos nativos distribuídos também nas porções mais temperadas e altas do Planalto Meridional Brasileiro, incluindo o norte da Argentina a oeste. Faziam fronteira com os grupos Guaraní, estes ocupando a porção inferior dos vales dos rios cujas bacias cortam o planalto. Os nativos do topo do planalto foram etnograficamente identificados, depois, como ancestrais dos falantes de duas línguas da família Jê Meridional, correspondentes a duas diferentes culturas. Uma delas estava adaptada melhor aos Campos de Cima da Serra e à encosta oriental do Planalto, chegando até ao litoral (ancestrais dos atuais Xokleng); a outra, era mais florescente junto às florestas mistas com núcleos de pinheirais (ancestrais dos Kaingang).

O suposto “nomadismo” autóctone também foi colonialmente estimulado, no colapso social trazido pela conquista bélica e religiosa a partir do século XVI, interferindo agudamente no equilíbrio das relações interétnicas estabelecidas entre os povos originários platinos. Há muitas pistas arqueológicas a demonstrar inúmeras formas de relação interétnica nas áreas de fronteira cultural entre grupos autóctones, incluindo a reciprocidade negativa pelo canibalismo e o rapto de mulheres ou por inter-casamentos, estes evidenciados pela descoberta de trocas em certos padrões de confecção na cerâmica pré-colonial. Considera-se plausível a hipótese de que os sistemas sociais da pré-história platina estavam fundados em amplas redes de parentesco e aliança, que poderiam se estender, talvez, para além das fronteiras tribais e lingüísticas.

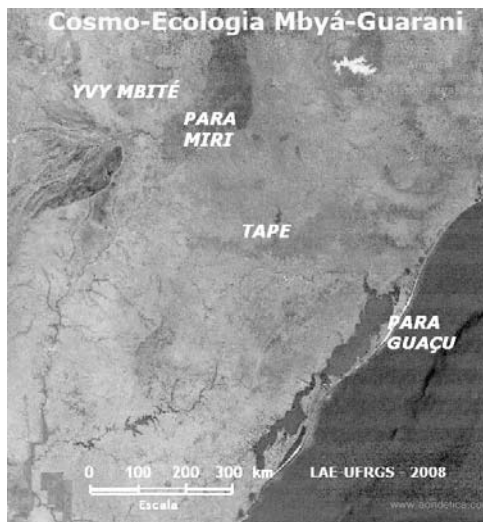
A expansão dos impérios coloniais ibéricos na região produziu a gradativa ruptura de quaisquer tipos de alianças políticas de maior amplitude que as tribais, ao ponto de se reduzirem, na maior parte das vezes, a vínculos domésticos unindo poucas famílias nucleares. Isso significou a ampliação das forças de dispersão, independência e autonomia dos núcleos domésticos autóctones, salientando a mobilidade como estratégia de fuga frente aos agentes de dominação colonial. Criou-se um quadro de pressão populacional para e entre todos os grupos nativos da Região Platina, espres-

midos entre os portugueses vindos de norte e leste e os espanhóis vindos de sul e oeste. Isso também foi enfatizado pela estratégia colonial de cooptar uns e outros como aliados aos impérios coloniais, ampliando ainda mais as rivalidades inter-tribais e inter-comunitárias.

A história colonial da Região Platina, de que Porto Alegre faz parte, é repleta de episódios de barbarismo e violência, praticados em nome de Deus e da Coroa sobre as populações originárias. No entanto, as vitórias civilizadas não devem ser superestimadas, seja porque era reduzido o número de europeus chegados em relação ao tamanho da região, seja porque, depois das primeiras derrotas guerreiras sofridas e das primeiras mortalidades epidêmicas, em ameaça, os grupos dispersavam e as famílias fugiram para refúgios naturais distantes dos núcleos de colonização. É fundamental reconhecer o uso dessa estratégia, observada ainda em uso por muitos autóctones contemporâneos, principalmente entre os de ascendência Guaraní (os Mbyá exemplificam o primor dessa capacidade adaptativa pela fuga do conflito).

Os dados etnográficos permitem, assim, demonstrar que a “conquista” não se efetuou nem rápida, nem completamente e a presença hoje de índios na cidade de Porto Alegre demonstra isto. Na Região Platina, muitos povos originários conseguiram sobreviver em enclaves territoriais e em refúgios naturais ou destribalizados, vagando invisíveis em meio ao domínio colonial, mas capazes de sobreviver pelo estabelecimento de alianças sociais assimétricas com os agentes da conquista européia e seus herdeiros. Ainda hoje, os dados etnográficos mostram que destribalização e dispersão populacional não são sinônimo de extinção ou desaparecimento cultural, nem significam perda de uma consciência sobre a territorialidade tradicional, mesmo que essa territorialidade tenha se feito completamente fraturada, pelas “cercas embandeiradas que separam quintais” daqueles que chegaram depois, vindos de outro continente “geo-gráfico” e “cosmo-lógico” e os expulsaram.

Entretanto, indivíduos e grupos indígenas continuam habitando e circulando em Porto Alegre e isso precisa obter o mais imediato reconhecimento de todas as instâncias do Poder Público. Veja-se o caso dos grupos familiares Guaraní que continuam em circulação pelo sul do Brasil, cruzando as fronteiras internacionais para atualizar os fundamentos de sua cosmo-ecologia.



As fábulas míticas dos *Mbyá* apresentam conhecimento filosófico sobre a existência humana, e demonstram um saber detalhado sobre os elementos da paisagem, sobre os ciclos da astronomia, climáticos e meteorológicos típicos do ambiente subtropical em que habitam. O quadrante sul é a direção predominante dos ventos frios de inverno (o Minuano). O norte, a direção dos ventos quentes de verão e para onde se desloca a órbita do sol numa parte do ano. A bruma e seu frescor são vividos como índices de um novo ciclo de vida, experimentados pelos *Mbyá* no ambiente da floresta, logo que cada nova primavera desponta. O leste referencia a aurora e o nascimento de cada novo dia de sol. O oeste representa o equilíbrio trazido pelas chuvas de verão, das águas que aplacam o calor, tranquilizam os ânimos e irrigam a terra, as plantas e os animais.

A mitologia *Mbyá* reverencia os astros celestes, as plantas e suas flores, os pequenos animais como o colibri, a coruja, a cigarra, o gafanhoto, o girino, o tatu e o lagarto. Todos são pensados enquanto reflexos terrenos das forças criativas do cosmos, tendo uma participação importante na composição do sentido integral, cosmológico e existencial do Saber *Mbyá*.

O conhecimento *Mbyá* é preciso no mapeamento e designação das diversas regiões que constituem parte de sua territorialidade continental. A toponímia fixada pela geografia histórica e atual o demonstra em todos os países em que habitam, pois abundam palavras com reconhecida origem Guaraní para designar acidentes geográficos, rios e lugares.

A cosmo-ecologia *Mbyá-Guarani* classifica a Região Platina em quatro grandes unidades geográficas, distribuídas numa seqüência que vai do interior do continente até o litoral atlântico. No atual Paraguai se localiza *Yvy Mbité*, o centro do mundo, ressurgido depois do dilúvio primordial, região outrora recoberta com densas e exuberantes florestas, no estilo que os *Mbyá* acreditam que fosse todo o disco terrestre, no momento da criação. O substrato aquático não se apartou por completo na terra nova, inundando a região a leste do centro do mundo e constituindo *Pará Miri* (mesopotâmia Paraná-Uruguai, atualmente *Provincia de Misiones*, Argentina). Na banda oriental do rio Uruguai, adentra-se a região do *Tape* (caminho tradicional), zona de circulação e acesso à borda do estrato aquático, a grande água (*Pará Guaçu*) que a geografia denomina Oceano Atlântico.

Essas unidades cosmo-ecológicas sobrevivem apesar das intensas lutas de fronteira que culminaram na divisão do território Guarani entre os países do atual Mercosul, depois que muitos deles morreram. Os *Mbyá* foram espremidos pelas sociedades nacionais, entocados nas últimas florestas que ainda existem, depois da devastação madeireira. Eles se afastaram cada vez mais do eixo fluvial de sua antiga vida tribal, vivendo tão à margem da legalidade entre os países quanto o contrabando que se faz pelos rios. Na República do Paraguai, os *Mbyá* são tratados, até hoje, como selvagens primitivos.

Para Miri resguarda a dimensão pluvial do antigo modo de ser Guarani, na época em que os rios Paraguai, Paraná e Uruguai escoavam no centro de seu mundo, como suas antigas canoas e casas coletivas, a ornamentar a paisagem. Atualmente, a região de Misiones concentra a maior porção de mata preservada entre as unidades geográficas *Mbyá*.

Bibliografia

- ARQUIVO HISTÓRICO DO RIO GRANDE DO SUL (AHRGS). Os **Índios D'Aldeia dos Anjos**: Gravataí: século XVIII. Porto Alegre: EST, 1990.
- BROCHADO, José Proenza. "A expansão dos Tupi e da cerâmica policrômica amazônica" **Dédalo**, São Paulo, 27, 1989, pp. 65-82.
- BROCHADO, J.P. & LA SALVIA, F. **Cerâmica Guarani**. Porto Alegre: Posenato Arte e Cultura, 1989.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen G. (Org.). **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: Editora UnB, 2005.

- DESCOLA, Philippe. **La nature domestique**. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'homme, 1986.
- FOGEL, R. (copilador). **Mbyá Recové**: La resistência de um pueblo indômito. Assunção: CERI/Universidad Nacional de Pilar, 1998.
- KERN, Arno Alvarez. **Missões uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- _____. **Antecedentes indígenas**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1994.
- LATHRAP, Donald W. **O Alto Amazonas**. Lisboa: Editorial Verbo, 1975.
- MELIÁ, Bartomeu S.J. **El Guaraní conquistado e reducido**. Asunción: Assunção: CEADUC, Universidad Católica N.S. de la Asunción, 1986.
- _____. **Una nación, dos culturas**. Assunção: Imprenta Salesiana, 1988.
- MONTOYA, P. Antonio Ruiz de. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Parana, Uruguai e Tape**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas de criação e destruição do mundo**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987.
- SAHLINS, M. **Âge de Pierre, Âge D'Abondance. L'Économie des Sociétés Primitives**. Paris: Gallimard, 1976.
- SCHADEN, E. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: Edusp, 1974.
- SCHMITZ, Pedro Ignácio. "Uma pré-história para o Rio Grande do Sul" e "1. O mundo da caça, da pesca e da coleta". **Pré-história do Rio Grande do Sul**. Documentos 05. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1991, pp. 7-31.
- SOUZA, J. O. C. **Aos Fantasmás das Brenhas**: etnografia, invisibilidade e etnicidade de populações originárias no sul do Brasil (RS). Tese de Doutorado. Porto Alegre: UFRGS, 1998.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- SUSNIK, Branislava. **Los aborígenes del Paraguay**. Tomo 2: Etnohistoria de los Guaraníes (Época colonia). Asunción: Museo Etnografico Andres Barbero, 1979-80.
- VIVEIROS de CASTRO, Eduardo Batalha. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

Categorias sócio-cosmológico-identitárias indígenas recentes e processos de consolidação de novos sujeitos coletivos de direito: os *Charrua* e os *Xokleng* no Rio Grande do Sul

Sergio Baptista da Silva

Introdução

O objetivo principal deste texto é lançar o olhar sobre duas recentes categorias êmicas/nativas sócio-cosmológico-identitárias indígenas no Rio Grande do Sul, refletindo de forma bastante inicial e exploratória sobre seus processos de constituição e construção cultural. Tais categorias serão analisadas a partir dos pontos de vista de dois coletivos indígenas particulares: os *Charrua* da Aldeia Polidoro, Porto Alegre, e os *Xokleng* da Comunidade *Zagaua*, Taquara. Será precisamente desde suas lógicas nativas que tentarei empreender esta tentativa incipiente de compreensão das categorias *charrua* e *xokleng* no contexto citado, levando em conta, igualmente, os respectivos processos de consolidação destes dois novos sujeitos coletivos de direitos (culturais, identitários, territoriais, etc.).

Igualmente, através deste texto, gostaria de evidenciar que estes processos de reconhecimento da diferença envolvem disputas classificatórias e vários atores e grupos sociais que possuem toda uma gama de posições e de interesses próprios, incluindo desde o coletivo ameríndio, passando pelo movimento indígena, pelos gestores públicos, por organizações não-governamentais e por todo tipo de técnicos e profissionais detentores de conhecimentos.

Realidades socioculturais e categorias analíticas: negociando formas identitárias e direitos coletivos

Inicialmente, é importante enfatizar que o espaço da pluralidade étnica e da diferença sociocultural se constrói a partir de disputas classificatórias que ocorrem em contextos históricos, políticos e sociais bem definidos, incorporando vários atores e grupos com visões e interesses diversos.

Ao mesmo tempo, faz-se necessário frisar que as categorias socio-culturais nativas são muito mais ricas, ilimitadas, e em constante transformação, do que as categorias analíticas, antropológicas ou jurídicas, que dispomos para analisá-las e compreendê-las.

Processos identitários em fluxo estão relacionados diretamente com direitos coletivos – territoriais e culturais – e seu reconhecimento pelo Estado passa por uma série de entendimentos e negociações, marcados por disputas classificatórias e constrangimentos. Dito de outra maneira, a compreensão desta sociodiversidade e destas formas identitárias em constante fluxo é freada pela insuficiência do universo das categorias analíticas acadêmicas que dispomos, sejam elas antropológicas ou jurídicas, sendo necessário um esforço criativo e imaginativo do antropólogo que as estuda no sentido de ampliá-las, adequando-as à dinâmica realidade sociocultural.

Assim, na compreensão das duas recentes categorias êmicas sócio-cosmológico-identitárias indígenas no Rio Grande do Sul – *charrua* e *xokleng* – deve-se refletir a partir de, pelo menos, dois caminhos possíveis:

1) analisar como se dá o reconhecimento das diferenças, fazendo uma etnografia do processo e levando em conta as interações, as articulações, os conflitos e as resistências sociais, administrativas, jurídicas, políticas, econômicas, etc. e

2) estudar em profundidade as lógicas ameríndias que orquestram estas categorias sócio-cosmológico-identitárias e seus processos internos de constituição e construção cultural¹.

Neste sentido, os parágrafos que trago abaixo são a expressão de uma discussão inicial e exploratória sobre o tema, apenas apontando alguns rumos possíveis para a pesquisa etnológica.

Os *Charrua* – a ema pampeana renascida das cinzas

Começo minha descrição deste coletivo indígena com uma longa citação de VIDAL, 2008:

1 Para maiores detalhes sobre ‘construção cultural’, ver Sahlins, 1998a e 1998b; Grünewald, 2001; Tassinari, 2003.

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 com sus tolдерías hasta las Puntas Del Queguay, potrero de Salsipuedes, donde el Presidente los esperaba para acordar los planes del evento” (ACOSTA Y LARA, 1969/70:11). 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, 1982:33-34).

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 (Vidal, 2008:7-8).

Após longo processo político no qual suas lideranças foram protagonistas ativos, os *Charrua* do Rio Grande do Sul foram recentemente reconhecidos como etnia indígena pelo órgão indigenista oficial (FUNAI). Antes deste ato, no entanto, um antropólogo pertencente ao quadro funcional desta mesma instituição federal havia escrito um laudo no qual negava esta condição ao grupo.

Os *Charrua* da Aldeia Polidoro são, majoritariamente, um grupo de parentela², constituído por laços de consangüinidade e de afinidade e formado por vários descendentes masculinos e femininos de *Akuabê* (Flor da Manhã) – cacica do povo *charrua* do Rio Grande do Sul –, além de alguns

2 Com exceção de um de seus membros, *Charrua* de origem uruguaia, que não possui relação de parentesco consangüíneo ou de afinidade com o grupo.

de seus irmãos e irmãs, com seus filhos. Antes de se estabelecerem, em maio de 2008, na Aldeia Polidoro, local adquirido pelo município de Porto Alegre após o reconhecimento oficial pela FUNAI, passaram alguns meses em área provisória, providenciada pela mesma municipalidade. Anteriormente, este coletivo indígena esteve ligado por quase quarenta anos ao Morro da Cruz, bairro da capital habitado historicamente por camadas populares. Entretanto, as origens espaciais do grupo estão diretamente relacionadas com a região missioneira do estado, especificamente com São Miguel das Missões, onde os pais de *Akuabê* – nascidos na segunda década do século passado –, ela própria e seus irmãos nasceram. Antes da morte de seus pais, na sua juventude, *Akuabê* e alguns de seus irmãos e irmãs, deslocaram-se para Porto Alegre – Morro da Cruz –, tendo permanecido em contato com seus parentes *charrua*, irmãos e irmãs de seus pais e suas descendências, ainda estabelecidos na área missioneira, principalmente em São Miguel da Missões, Santo Ângelo e São Borja. Alguns destes, de acordo com meus interlocutores *charrua*, planejam juntar-se, sob sua liderança e de seu filho, *Guaiamã*, cacique dos *Charrua* de Porto Alegre, ao grupo atualmente na Aldeia Polidoro – nome dado em homenagem ao ancestral do grupo que teria escapado, junto com pequeno número de *Charrua*, do ataque genocida de Salsipuedes.

Assim, 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, em sucessivos assentamentos denominados genericamente de “Oca das Missões”, em moradias feitas de fezes de vaca, onde, segundo relato da cacica *Akuabê*, teriam vivido de caça e coleta até a década de cinquenta do século passado, refugiando-se clandestinamente nos capões de mato dos fundões dos latifúndios gaúchos, de onde eram corridos periodicamente,

muito provavelmente pelos seus proprietários ou a seu mando, ocasião em que iam se refugiar em outro local afastado e com mata. Este modo de vida foi possível até a época em que a ida de descendentes de imigrantes italianos, objetivando sua colonização mais intensiva, intensifica-se na área. Por este motivo, já na década de sessenta do século XX, pressionados por esta nova “frente de expansão” regional, seus pais transferem-se para Santo Ângelo, no Rincão do Sossego, deixando para trás seu território ancestral e um tradicional estilo de vida marcado pela mobilidade espacial, a caça e a coleta.

Como foi dito, as lideranças *charrua* em Porto Alegre afirmam a existência de outros grupos de parentela presentes na região missioneira do Estado, com os quais continuam a manter estreitas relações. Entretanto, negam vínculo com o atual movimento étnico *charrua* do Uruguai.

O coletivo presente na capital afirma e reafirma sua singularidade étnica e cultural através de vários sinais diacríticos, que pertencem a, pelo menos, três campos:

1) discursos identitários manifestos através de um sistema de objetos tradicionais e de uma arte próprios – cujos grafismos são formalmente semelhantes aos encontrados na pré-história e na história de grupos indígenas pampeanos. Com relação ao sistema de objetos, o coletivo possui artefatos líticos³, cujos membros afirmam terem sido usados no cotidiano de seus avós, e que segundo o arqueólogo Sérgio Leite (2008), “sob o ponto de vista da confecção, (...) são peças arqueológicas apenas encontráveis em sítios *charrua*. (...) se observarmos a tecnologia de confecção desses objetos, certamente os associaremos à Tradição Umbu” (LEITE, 2008:2), vinculada aos antepassados pré-coloniais dos *Charrua* e dos *Minuano* ;

2) uma língua própria (denominada *ipi*);

3) um potente sistema xamânico-cosmológico, ancorado numa lógica anímica/perspectivista⁴ de concepção de cosmos, que somente pesquisas futuras poderão melhor compreender.

3 Um núcleo de calcedônia, duas bolas de boleadeira, um percutor e uma lasca com retoques (Leite, 2008).

4 Para maiores esclarecimentos sobre lógica animista e pensamento perspectivista, consultar Descola, 1998 e 2005; Viveiros de Castro, 2002; Silva, 2001, 2002 e 2006. Ver, também, neste livro, o artigo de Guilherme Orlandini Heurich, ‘O primado da relação: aliança, diferença e movimento na perspectiva indígena’ e suas referências.

Apenas a título de exemplo, pode-se citar a concepção nativa *charrua* de *ki*, essência/interioridade de todos os seres, sejam humanos ou não-humanos, e a ação e contra-reação que uns promovem em relação aos outros, demonstrando claramente a existência de um cosmos percebido como inter-relacionado, imbricado, a partir de seus vários domínios. Este pensamento ameríndio opera com categorias ontológicas de aperfeiçoamento dos corpos e das pessoas, que aponta para sua constituição através da incorporação de uma série de propriedades imateriais provenientes de seres extra-humanos (animais, plantas, divindades, etc.), 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, e 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, entre os *Charrua* da Aldeia Polidoro o *ki* das “árvores fortes” e da “terra mãe”, a partir do ritual controlado pelo xamã, interfere no *ki* da pessoa, fortalecendo-o, ao mesmo tempo em que o especialista afasta outros *ki* não-benéficos, especialmente de “feras”, configurando uma lógica ameríndia de predação simbólica e incorporação contínuas de alteridades para construir o corpo e a pessoa *charrua*.

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.

Os *Xokleng* da Comunidade Zagaua

Com relação aos *Xokleng* e do ponto de vista lingüístico, esta sociedade pertence à Família Jê do Troco Macro-Jê, e, juntamente com os *Kaingang*, compõe o grupo de sociedades indígenas Jê meridionais. Cultural-

mente, os *Xokleng* estão vinculados às sociedades Jê-Bororo, especialmente aos Jê setentrionais e centrais: *Akwén*, *Apinayé*, *Kayapó*, *Kren-akarôre*, *Suyá* e *Timbira*.

As considerações abaixo, de caráter lingüístico e histórico, têm como objetivo realçar a dimensão dinâmica dos processos de constituição cultural, visando estabelecer paradigmas para o nosso entendimento de realidades socioculturais extremamente ricas e fluidas, que se tornam muito mais compreensíveis quando vistas na sua dimensão diacrônica.

De acordo com Urban (1992:89-90), os Jê meridionais (*Kaingang* e *Xokleng*) teriam sido os primeiros a se separarem do resto dos grupos Jê. Eles “teriam iniciado sua migração em direção ao sul nesse momento, há uns 3 mil anos, mas não se tem idéia de quando teriam chegado à região que atualmente ocupam no sul do Brasil. Tampouco se sabe por que migraram, embora um estudo do relevo geográfico mostre que se dirigiram a uma região de planalto semelhante ao seu hábitat originário” (Urban, 1992:90). A segunda separação deu-se entre os Jê centrais e setentrionais, os últimos dirigindo-se para a bacia amazônica e expandindo-se também para oeste. Isto teria ocorrido entre 1 e 2 mil anos atrás, como sugerem as taxas de cognatos entre os ramos central e setentrional. Durante os últimos mil anos, ocorreu a diferenciação interna dos grupos central e setentrional. Nos últimos 500 anos, teriam acontecido as diferenciações internas entre os dialetos *Timbira orientais* (*Canela*, *Krinkati*, *Pukobyê*, *Kranjé*, *Gavião* e *Krahô*) e entre os dialetos *Kayapó* (*Kubenkranken*, *Kubenkrañoti*, *Mekrañoti*, *Kokraimoro*, *Gorotire*, *Xikrin* e *Txukahamãe*) (Urban, 1992:90).

Quanto à reconstrução das trajetórias e cronologias específicas aos Jê meridionais, Wiesemann (1978:199-200), estudando as línguas *kaingang* e *xokleng*, diferenciou cinco dialetos para a primeira. Em suas conclusões, Wiesemann (1978:215) enfatiza que a língua *xokleng* tem menos em comum com o *kaingang* do que os dialetos entre si, adiantando que os falantes da segunda não compreendem os da primeira. Para a lingüista, estes fatos indicam, claramente, “que estas duas línguas se separaram há muito tempo”.

Por outro lado, levando em conta as semelhanças e diferenças entre os cinco dialetos da língua *kaingang*, Wiesemann (1978:215) conclui que o “grupo falante do dialeto de São Paulo separou-se dos outros algum tempo depois da separação entre *Kaingang* e *Xokleng*”.

Considerando os dados lingüísticos (diferenças e semelhanças entre o idioma *xokleng* e os dialetos da língua *kaingang*), a autora elaborou a seguinte hipótese para a origem, migrações e separações dos Jê meridionais propriamente ditos no decorrer de seu longo processo histórico-cultural, uma vez que, pelos estudos lingüísticos referidos por Urban (1992), o ramo meridional teria iniciado sua migração rumo ao sul há uns três mil anos:

Depois de se separarem dos outros grupos Jê, os índios Kaingang começaram a sua migração para o sul. O primeiro grupo a se separar foram os Xokleng que emigraram até Santa Catarina e não tinham mais contato amigável com os outros grupos. Uma segunda separação aconteceu entre o grupo de SP e os outros Kaingang – os últimos continuaram sua migração para o sul. Passado o rio Parapanema não havia mais contato. Então se separaram em várias hordas; as que passaram o rio Iguaçu não tinham mais contato com os do norte deste rio. Um grupo passou vários rios em direção sudeste e não tinha mais contato com os outros (guardou a diferença ã dif. ë). Os grupos C e SO mantiveram contato esporádico depois da separação. O contato com os grupos do dialeto SE veio mais tarde, quando C e SO já tinham neutralizado a diferença ã dif. ë. O contato entre C, SE e SO foi bastante grande, no entanto, para ter bastante inovações em comum. O grupo PR começou várias inovações em que os outros não participaram, guardando outras diferenças que os outros perderam, mostrando que o contato foi muito parco (Wiesemann, 1978:216).

Portanto, os *Xokleng* estão relacionados ao território hoje entendido como pertencentes ao estado de Santa Catarina e são fruto de um dinâmico processo histórico cultural de transformações.

Sua existência no Rio Grande do Sul, atualmente, está relacionada à presença, em Riozinho, no local conhecido como Chuvisqueiro, próximo a São Francisco de Paula, de um grupo de parentela que se originou da aliança matrimonial de uma mulher *xokleng* com um descendente de imigrante, nos inícios do século passado. Ainda neste local, seus descendentes de terceira geração passaram por uma série de eventos xamânicos, envolvendo alguns de seus membros e “forças provenientes da floresta e de seus

antepassados”, segundo seus relatos, e que teve como resultado pelo menos duas consequências: ao mesmo tempo em que o coletivo se reúne em torno de suas “raízes indígenas”, através do xamanismo e de uma memória étnica *xokleng* de caráter familiar, ele inquieta-se diante de acontecimentos que não sabe explicar. Tais eventos causaram uma relativa dispersão espacial do grupo de parentela, que saiu de Riozinho, mas mantém fortes outros meios de relação, notadamente por via da atualização e reconfiguração de seu sistema xamânico-cosmológico.

Atualmente, este grupo indígena de origem *xokleng* está em processo de constituição e construção cultural, tendo seus membros diferentes inclusões e inserções, mais ou menos intensas, na fundação e legitimação desta “Comunidade *Zagaua*”, nome que seu xamã “recebeu do campo espiritual, sagrado”, conforme ele mesmo diz. Este nome, como uma série de outros introduzidos na linguagem que vem sendo elaborada, resgatada e construída por intermédio do sistema xamânico-cosmológico, traça sua principal característica: a ligação direta entre os seres não-humanos vinculados ao domínio da floresta e os humanos deste coletivo, mediada pelo xamã, morador de uma área no município de Taquara, com exuberante mata nativa e recursos naturais.

No caso da Comunidade *Zagaua*, temos semelhanças e diferenças em relação à categoria sócio-cosmológico-identitária *charrua*: se, por um lado, se observa em ambos os casos a emergência de um processo de visibilização e resistência de um grupo diferenciado no âmbito sociocultural, muitas vezes resultando no estabelecimento de relações tensas com os outros atores sociais do contexto, neste processo de negociação e legitimação de novos sujeitos de direitos coletivos, todos os dois baseados em anteriores tradições ou memórias indígenas particulares, por outro, nota-se que no caso *xokleng*, ao contrário do *charrua*, não há uma ênfase no caráter étnico do coletivo, apesar de constantemente os membros da “comunidade” se referirem aos seus “antepassados nativos *xokleng*”.

Os *Zagaua* elaboram sua diferença através de uma particular concepção ameríndia *xokleng* de relações anímicas/perspectivistas com as essências e interioridades compartilhadas por humanos e não-humanos, acentuando a não-separação entre os domínios cosmológicos da natureza, sociedade e divindade, mas englobando no interior de seu coletivo todos aqueles que aceitem e vivenciem esta concepção cosmológica, tenham ou não ascen-

dência *xokleng* ou indígena. De qualquer forma, o xamã da Comunidade *Zagaua* vem reforçando sua característica de “tribo miscigenada”.

Neste sentido, o grupo vem elaborando uma série de projetos que centram seus fins na educação ambiental, realçando “um redirecionamento alternativo para a reintegração humana à natureza pela noção de crença espiritual dos povos nativos” e enfatizando uma “espiritualidade da natureza”, conforme diretrizes do CEPRONAT – Centro Educacional Pró Natureza. Num segundo momento, o coletivo pretende agrupar a “comunidade” em uma “aldeia”, para aonde os “povos nativos, os índios”, poderão ir diretamente, sem passar pelo CEPRONAT, pois já teriam “sintonia espiritual com a natureza”.

Sua interação com os gestores públicos, com as organizações não-governamentais e com estudiosos de vários segmentos acadêmicos, na arena política deste processo, está apenas iniciando.

Comentários finais

Trata-se, evidentemente, de um desafio para a antropologia e para o ordenamento jurídico nacionais pensar os processos e todos os elementos que constituem estas novas categorias étnicas no Rio Grande do Sul. Com toda a certeza, entretanto, nos encontramos diante de uma insuficiência de categorias analíticas e conceituais para entendê-las e legitimá-las. A realidade sociocultural é muito mais rica, dinâmica e complexa do que possa sugerir nosso arsenal conceitual atual. A Comunidade *Zagaua* e o povo *charrua* estão aí nos gritando isso. Para começar, vamos ouvir com atenção o que eles estão nos dizendo.

Referências bibliográficas

- ACOSTA Y LARA, Eduardo F. **La Guerra De Los Charruas en la Banda Oriental. Periodo Pátrio I-II**. Impresores A. Monteverde y Cia. S. A.- Montevideo, Uruguay, 1969/70.
- BECKER, I. I. B. **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.

- DESCOLA, Philippe. “Más allá de la naturaleza y la cultura”. **Etnografías Contemporáneas** 1 (1), 2005, 93-114.
- _____. “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”. **Mana**, Rio de Janeiro, Museu Nacional, v. 4(1)23-45, 1998.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2001.
- LEITE, Sérgio. **Charrua: cada vez mais vivos**. Porto Alegre/Osório, Museu Antropológico do Rio Grande do Sul/FACOS, 2008.
- SAHLINS, Marshall. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte I)”. Rio de Janeiro, **Mana**, v. 3, n. 1, 1998a, p. 41-73.
- _____. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte II)”. Rio de Janeiro, **Mana**, v. 3, n. 2, 1998b, p. 103-150.
- 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. <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, n. 18, 2002.
- _____. 2006. “Imagens do cosmos: etnoarqueologia dos grafismos *guarani*”. **VIII Congresso Argentino de Antropología Social**. Universidad Nacional de Salta.
- TASSINARI, Antonella M.I. **O processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá**. São Paulo, EDUSP, 2003.
- URBAN, G. “A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Cia. das Letras/FAPESP/SMC, 1992.
- 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, E. “Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena”. In Viveiros de Castro, E. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.
- WIESEMANN, U. “Os dialetos da língua *kaingang* e *xokleng*”. **Arquivos de Anatomia e Antropologia**, vol. III, ano III, Rio de Janeiro, 1978.

Luciane Ouriques Ferreira

José Cirilo Pires Morinico

O presente artigo tem como objetivo apresentar uma caracterização etnográfica do fenômeno do “*esperar troquinho*” praticado por mulheres e crianças Mbyá-Guarani no Centro de Porto Alegre, Rio Grande do Sul¹. Pretende-se contribuir para a reflexão sobre as novas condições de vida dos povos indígenas criadas pelo processo de urbanização focalizando, particularmente, a questão de gênero, na medida em que se centra nas experiências de mulheres e crianças Mbyá-Guarani em contextos sociais emergentes. Nesse sentido, a reflexão sobre as possibilidades de construção de políticas públicas voltadas à efetivação de direitos diferenciados e de condições para o exercício da cidadania indígena nestes novos contextos de vida, perpassa a discussão proposta por esse artigo.

Cena cotidiana no Centro de Porto Alegre é a presença de mulheres e crianças indígenas sentadas nas calçadas das ruas movimentadas, tendo ao seu lado um pequeno cesto de taquara ou uma caixa de papelão onde arrecadam o dinheiro doado pelos não-índios que por ali fazem caridade. Para a maioria dos não-índios que transitam pelo Centro, essas pessoas são vistas como “índios genéricos” que encontraram na mendicância uma forma de sobreviver à pobreza. Poucos poderiam identificá-las como Mbyá-Guarani².

Em geral, a presença das mulheres e crianças Mbyá no Centro causa certo incômodo aos cidadãos não-índios que por ali transitam. Talvez

- 1 Os dados etnográficos apresentados neste artigo foram coletados durante o Diagnóstico Antropológico “O ‘*esperar troquinho*’ no Centro enquanto uma prática das mulheres Mbyá-Guarani no Meio Urbano em Porto Alegre – RS” que ocorreu entre os meses de setembro de 2004 e julho de 2005. Tal Diagnóstico foi encomendado e financiado pelo Ministério Público Federal – Procuradoria da República (MPF-PR). A equipe de pesquisa possuiu uma composição interétnica, sendo integrada por dois Mbyá-Guarani e uma estagiária de Ciências Sociais.
- 2 Sobre a noção de ‘índio genérico’, ver o artigo de Luiz Gustavo Souza Pradella, intitulado “O ‘índio’ genérico: contato em desencontro”, neste livro (N.O.).

por essa imagem não corresponder à idéia hegemônica que a sociedade nacional possui do indígena – a do índio paramentado, vivendo de forma “autêntica” em meio à selva; talvez, por estar associado a essa imagem um sentimento de que algo está deslocado, fora de lugar: definitivamente, no imaginário nacional, a cidade não é lugar para o índio habitar.

Entretanto, apesar dos não-índios considerarem essa prática como mendicância, os Mbyá-Guarani a interpretam de forma diferente. Para eles, o que as mulheres fazem quando vão ao Centro é o *poraró*, que pode ser traduzido como “*esperar troquinho*” (*pó* = mão; *aró* = *esperar*). Aos olhos Mbyá o que diferencia a mendicância do *poraró* é o fato de que o mendigo pede dinheiro, enquanto as mulheres não pedem, apenas esperam que pessoas de “*bom coração*” lhes dêem algo: comida, roupas ou “*troquinho*”.

O *poraró* é reconhecido pelos Mbyá como uma prática tradicional associada à partilha de alimentos e à circulação de bens pelas redes de parentesco indígena. Entretanto, nos novos contextos urbanos, o *poraró* é utilizado como uma alternativa econômica que visa incrementar a renda familiar, mais particularmente, atender às necessidades específicas das mulheres e das crianças.

A prática do “*esperar troquinho*” no Centro de Porto Alegre está relacionada a múltiplos fatores que determinam as condições de vida dos Mbyá-Guarani no RS. A insuficiência de terras ambientalmente adequadas e legalmente garantidas para permitir a manutenção do modo de ser tradicional (*nhandé rekó*) e assegurar condições mínimas de sustentabilidade econômica está na base desta problemática. Ao mesmo tempo, a proximidade das aldeias aos grandes centros urbanos do Estado, faz com que os Mbyá reconheçam esse espaço como um lugar para habitar, andar, encontrar parentes, recriar tradições e ganhar a vida. Essa situação propicia a emergência do *poraró* como uma atividade por meio da qual as mulheres buscam o “*troquinho*” necessário a sua sobrevivência. Com isso, ganham à vida enquanto andam.

Neste sentido, estes contextos urbanos se instituem como locais da cultura Mbyá, onde a prática do “*esperar troquinho*” também se constitui numa forma de apropriação Mbyá do meio urbano, configurando-se em um processo de indigenização do Centro de Porto Alegre (Sahlins, 1997). Entretanto, reconhecer o *poraró* como uma forma Mbyá de indigenizar o meio urbano, não significa negligenciar a dimensão marginal e subordinada a que tais mulheres e crianças estão submetidas e nem tampouco velar

os prejuízos de todos os tipos a que elas estão expostas: violências, doenças, preconceitos, sofrimentos. Mas sim, trata-se de compreender o processo de emergência de formas socioculturais híbridas, em contextos coloniais instituídos pelo contato interétnico, de maneira a contribuir para a criação de políticas públicas que considerem as novas configurações que a diversidade sócio-cultural assume no espaço urbano, dando conta de atender às necessidades das populações indígenas mediante as novas condições de vida criadas pela modernidade tardia (Giddens, 1991).

Caracterização da Prática do “esperar troquinho” no Centro

Para os Mbyá³ a prática do “*esperar troquinho*” não se confunde com mendicância, na medida em que as mulheres que “*esperam troquinho*” não pedem, gesto característico do ato de mendigar. Elas apenas esperam que algum *jurua* (branco) de “*bom coração*” possa “*ajudá-las*”, dando-lhes dinheiro, comida, roupa ou qualquer outra coisa.

Segundo os Mbyá, o *poraró* é uma prática das mulheres⁴. Por sentirem “*vergonha*” os homens não fazem *poraró*. Ao “*esperar troquinho*”,

“A mulher busca dar conta da vida dela. Ela vai ao Centro quando precisa. Por exemplo, vai e fica sentada lá e o branco chega dando alguma coisa, alguma fralda, algum pão, alguma bolachinha. Essas coisas. A mulher vê assim: ela nunca pede! A pessoa de boa vontade dá, entrega para mulher”.

As mulheres que vão fazer *poraró* no Centro geralmente são acompanhadas por seus filhos, mas, também, elas podem ser acompanhadas por

3 Atualmente, no Rio Grande do Sul, os Mbyá-Guarani contam com uma população de mil, seiscentos e um indivíduos organizados em quatrocentos e dezoito famílias nucleares, distribuídas em aproximadamente vinte e sete aldeias (SIASI/FUNASA, 2008).

4 As mulheres que freqüentam e praticam o *poraró* no Centro são provenientes da TI Cantagalo, Acampamento da Estiva e de Itapuã, Viamão; TI Coxilha da Cruz e Acampamento de Passo Grande, Barra do Ribeiro; e Área da Lomba do Pinheiro, Porto Alegre. Ao todo foram identificadas pelo Diagnóstico Antropológico 50 mulheres, das quais 37 foram entrevistadas.

outras parentas: cunhadas, nora-sogra, irmãs e/ou mãe-filha. De qualquer forma, seja em companhia de outras mulheres ou apenas de crianças, elas mantêm certo padrão de ocupação do espaço urbano, escolhendo permanecer em pontos onde ganham mais “*troquinho*” dos *jurua*⁵.

As Mbyá afirmam que aprenderam a fazer *poraró* com outras parentas que já tinham ido ao Centro e que, ao retornarem à aldeia, anunciavam que lá existiam “*brancos de bom coração*” que “*ajudavam*” os Guarani.

“A vida Guarani é coletiva. Por exemplo, se alguém consegue dez pila, aqui na Lomba tem 18 família. Como é que vai dividir dez pila pra todos? Por isso que a mulher vai ao Centro, com todas as crianças! Cada família vai conseguir dez pila e então vão se ajudar dentro da aldeia. Essa é a vida coletiva, a vida comunitária. Por isso que as mulheres avisam uma a outra: - vamos lá, porque lá nós ganhamos dez pila! Ai elas vão se juntando e vão todas juntas. Então assim é a vida dos Guarani!” (José Cirilo Morinico).

O motivo principal que leva as mulheres ao *poraró*, se deve a situações de fome enfrentadas pelas suas famílias dentro da aldeia. Ao “*esperar troquinho*”, além de arrecadar dinheiro para comprar comida, elas também ganham alimentos doados pelos *jurua*. Inclusive, algumas vezes, essas mulheres vão ao Centro para comer, seja porque estão com fome, seja porque ali elas têm acesso a produtos alimentares diferentes daqueles com os quais estão acostumadas no cotidiano das aldeias: bolachas recheadas, balas, cachorro-quente, pastéis, refrigerantes. Nesse sentido, além de ser uma fonte de renda, o “*esperar troquinho*” constitui-se numa forma imediata de resolver o problema da fome.

“Então é por isso que as mulheres querem ir lá, porque tem pessoas de boa vontade, de bom coração que dão. Então ela come pastel, salgadinho... Mas aqui na aldeia o que quê vai comer depois? Se ela não vai, ela não vai ver pastel! Se ela não vai, ela não vai tomar refri! Então por isso que a mulher vai” (José Cirilo Morinico).

5 Para uma caracterização mais detalhada da prática Mbyá do esperar troquinho no Centro de Porto Alegre, ver Ferreira, 2005.

Algumas Mbyá dizem que vão ao Centro “*é porque falta!*”, já que “*hoje em dia o guarani usa tudo*” e precisa de dinheiro para adquirir aquilo de que necessita.

“Todo mundo precisa de dinheiro, só alimento não vai resolver o problema. Nós precisamos de dinheiro hoje, esse é o problema. Só o alimento não dá, porque nós precisamos também de tênis, roupa, essas coisas. Pra comprar cobertor” (esposa de Silvano, TI da Coxilha da Cruz).

Além dos alimentos, entre os produtos de consumo que as mulheres adquirem com o “*troquinho*”: fraldas para seus filhos; produtos de higiene (sabão, xampu, sabonete); roupas e sapatos; fumo e erva mate. Ou seja, com o recurso arrecadado no *poraró* as mulheres compram aquilo que elas, como mulheres, desejam ou identificam como necessário para satisfazerem as suas necessidades e a de seus filhos.

“Aqueles que vão ao Centro vão em busca de alimento pro seu filho, porque não tem na aldeia comida pra comer as crianças. As mulheres esperam troquinho pra comprar sapato, roupa. Por isso que fazem poraró. Eu nunca fui, mas hoje estou pensando em ir também. Eu não tenho mais sapato. Se eu não for eu não vou ter sapato. Muito caro alimento e muito caro a roupa também. A venda do balaio também não atende tudo, porque muitas vezes o balaio não vende bem também. Às vezes ficamos esperando dois, três dias e não sai balaio, então é aí que as mulheres vão pro Centro fazer poraró. Sempre fizeram poraró. Lá quando sobra comida se repassa pra mulher. Alguém que tem bom coração dá, algum não dá também. O homem ou a mulher quando passam jogam no balaio algum troquinho. Pra comprar sapato fizeram poraró. Sabão... Agora já não sei mais pra falar” (D. Lucia, TI da Coxilha da Cruz).

Enquanto algumas vêm ao Centro para conseguir dinheiro para comprar comida e as “*coisas que faltam*”, outras afirmam que vêm porque querem ou porque estão acompanhando outra mulher. As Mbyá também se utilizam do “*troquinho*” para financiar alguma festa na aldeia ou para

comprar passagens de ônibus para visitarem seus parentes em outras comunidades.

“... Eu preciso de dinheiro. Eu sempre levo colar e bichinho e vendo também. Nunca vou dizer que vou deixar de ir. Sempre eu tenho que ir porque é o único lugar que a gente ganha alguma coisa. E também nós precisamos de dinheiro pra visitar nosso parente, pra não ficar na aldeia triste. Nós somos livres e temos que pensar nessa coisa.” (Maria, TI Coxilha da Cruz).

Mas, o *poraró* é em uma instituição social que não só possibilita a “coleta” de *troquinho*, mas, paradoxalmente, permite que as Mbyá estabeleçam uma relação de dádiva com os *juruá*, relação essa não mediada pelo dinheiro, mas pela doação imediata de alimentos, roupas, sapatos, balas e brinquedos para as crianças. Se, por um lado, o “*esperar troquinho*” se constitui em uma forma de atender às necessidades de consumo de produtos de mercado, por outro, ela também está orientada pelos padrões tradicionais de troca e partilha que regulam as relações sociais que os Mbyá-Guarani estabelecem com o mundo.

Na percepção das mulheres Mbyá, a prática do “*esperar troquinho*” no Centro, apesar de incômoda, em si mesma não é considerada um problema. Pelo contrário, tal prática apresenta-se como uma solução possível para o problema enfrentado pelas famílias Mbyá, a saber: as precárias condições econômicas, socioambientais, e a inexistência de atividades de geração de renda voltadas para atender às necessidades de consumo identificadas pelas mulheres.

Contam as lideranças Mbyá que as mulheres têm mais necessidades quando são separadas ou quando os seus esposos não conseguem gerar renda por meio da venda de artesanato⁶ ou da prestação de serviços de peonato.

“Muitas vezes o pai trabalha com artesanato e leva vinte (bichinhos de madeira) para vender lá no Centro e no Brique da Reden-

6 Há mulheres Mbyá que, quando fazem *poraró*, levam algumas peças do artesanato para exporem. Esse é outro dos motivos alegados por elas para irem ao Centro. Entretanto elas afirmam que conseguem vender poucas peças para os *juruá*, por isso algumas acabam desistindo de tentar vender artesanato neste local.

ção. Geralmente ele vende apenas um bichinho. Então ele não consegue trazer aquilo que a mulher dele quer. Por exemplo, a mulher quer sapato, roupas, essas coisas. Não tem suficiente pra isso. Com aqueles dez pila não se consegue aquilo que a mulher quer: roupa, sapato, sandália. E o homem fica lá, pelo menos faz alguma coisinha, mas não resolve a necessidade da família! Ele trabalha sim no artesanato, só que o artesanato não tem mercado pra poder vender certo. Se tiver esse lugar certo pra vender, a mulher não precisa ir ao Centro, porque vai ter troquinho dentro da aldeia” (Santiago Franco).

Por isso, as lideranças não podem proibir as mulheres de fazer *poraró*, a não ser que exista uma forma de gerar renda dentro da própria aldeia.

“As mulheres muitas vezes, querem comprar alguma coisa e não tem. Por exemplo, hoje chegou aqui a Kombi da feira vendendo fruta, e elas não têm como comprar fruta pras crianças porque não tem renda dentro da aldeia. Ai temos que pensar como é que essas mulheres podem ficar dentro da aldeia e ter trabalho dentro da aldeia. Assim é que eles estão falando” (José Cirilo Morinico).

O significado do *poraró*: a tradição continuada no meio urbano

Na ótica das lideranças, o *poraró* feito na cidade faz parte do seu sistema tradicional, constituindo-se em uma forma de dar continuidade ao seu modo de ser e de habitar o mundo, inclusive, no meio urbano.

“O guarani continua a viver no seu sistema. Antigamente a mulher visitava seu parente longe e no caminho buscava fruta e outros alimentos. Ela andava pra comer. Esse andar era a busca da vida, pra conseguir o que comer. Eu lembro bem (...). De repente saíamos com a família pro rio, ficamos três dias lá, pescando e comendo por lá mesmo. Fazíamos bolo de milho verde, pra comer e levávamos pra não passar fome no caminho. A criança tava sempre com a mãe, ela não tinha fome, porque a criança se alimenta espiritualmente da

mãe. Nós fazíamos festa lá, com alegria, com saúde. (...) Era uma busca de alegria a vida pro guarani. Porque a mulher gosta de caminhar para resolver o problema dela, pra buscar alegria. Ela vai ao centro e ganha. Ela é acostumada com a vida comunitária. Hoje não tem mais como esquecer o problema. Hoje, por exemplo, nós plantamos cana, mas não cresce. Isso é uma tristeza pra nós. Então a mulher vai buscar alimento. (...) Hoje a mulher tem que sair, tem que ir ao Centro buscar alimentação. Então o branco vê outra coisa, vê mendicância. O branco tem que aprender a olhar. Antigamente o Guarani vai com a família para dentro do mato, leva cachimbo, o Karaí batiza o espaço e agradece o dono do mato, o dono do rio, por isso o mato dá tatu em troca” (José Cirilo Morinico).

Tradicionalmente, a prática do *poraró* constitui-se numa forma cotidiana das famílias se relacionarem comunitariamente. Ela está orientada pelos princípios da reciprocidade e da partilha de substâncias e pela lógica da circulação de bens, por meio dos quais os laços de parentesco são atualizados. As lideranças Mbyá comentam que, antigamente, quando uma família encontrava uma árvore com frutas no mato, ela se apropriava da mesma e depois chamava as outras famílias para comerem juntas. Assim aconteceu com as primeiras mulheres que foram ao Centro de Porto Alegre: elas se apropriaram e depois chamaram as demais.

A mesma coisa acontecia com a caça: quando alguma família tinha carne de caça para fazer a sua refeição, as mulheres de outras famílias pegavam seus filhos e visitavam a casa daqueles que tinham capturado a caça. Sem nada pedir, respeitando as normas de etiqueta e da boa educação Mbyá, os visitantes esperavam que os anfitriões lhe oferecessem um pedaço da carne para comerem todos juntos. O *poraró*, então, constitui-se em partilhar palavras, comida, chimarrão, cachimbo, enfim, compartilhar a companhia e a própria presença.

“Nosso sistema é nunca comprar pra comer, porque os antigos, se matavam capivara, nunca venderam um pedaço dessa carne de capivara. Isso é tudo *poraró* porque não sabíamos que dinheiro existia. Mas hoje nós temos que viver e sem dinheiro não se vive mais. A nossa riqueza acabou. (...) Nunca a população indígena

comprou, todos sempre pediam, nunca compravam. Esse sistema vem de mile de mile de ano porque isso nasce com Guarani. Então a mulher vai ao Centro e lá o branco só dá, ela não compra. Essa é a memória viva, isso é a memória viva. Nunca o índio comprou. Alguém traz o tatu, chama todo mundo e come lá todo mundo junto. Nunca o guarani deu R\$ 2,00, R\$ 3,00 pra comer o tatu. Esse sistema vem de antigamente e o Guarani traz até hoje. Quando um acha alguma coisa já avisa todo mundo” (José Cirilo Morinico).

Na perspectiva Mbyá, a criança precisa estar sempre acompanhando a mãe porque não é só de comida, mas também da sua presença que ela se alimenta espiritualmente, garantindo, assim, a sua saúde. Nesse sentido, enquanto o não-índio pensa que as índias usam as crianças para conseguirem dinheiro, expondo-as a maus-tratos, os Mbyá consideram que maus-tratos e abandono acontecem quando a mulher deixa seus filhos em casa, privando-os de sua presença⁷.

De acordo com esse ponto de vista, as lideranças não consideram que as mulheres estejam ocupando um lugar errado, mas sim que estão caminhando conforme o seu próprio sistema tradicional. Hoje, o que mudou não são os Mbyá-Guarani, mas sim o lugar em que eles vivem, já que não existe mais mato onde possam buscar alimentos. Por isso as Mbyá vão ao Centro. José Cirilo explica:

“Então esse é o sistema mesmo. Não é errado. Por exemplo, se não tem erva de chimarrão, eu vou fazer poraró, eu não vou pedir lá, só poraró, vou ficar lá pra tomar junto ou dar um pouquinho sem pedir. E só fazer poraró lá. A presença da chegada, isso é poraró. A chegada lá com respeito. Ele foi com respeito, com educação, chegou lá e ficou sentado. Então isso é poraró. Ai mulher diz: tu

7 Importante pontuar que a noção de pessoa vigente no Estatuto da Criança e do Adolescente, que entende tanto a criança quanto o adolescente como pessoas em desenvolvimento, instituindo uma noção de ‘família natural’, não condizem com os princípios organizadores do sistema de parentesco Mbyá-Guarani fundados sobre o processo de fabricação de corpos e de produção de pessoas aparentadas vigentes. Nesse sentido, se faz necessário aprofundar a discussão sobre as implicações deste Estatuto para os povos indígenas, a partir de um conhecimento etnológico sistemático sobre a estrutura social destes povos.

tens um reviro (farofa de farinha de trigo) ou um mboijapé (pão) lá... Ai já foi embora levando um pedacinho pra família né. Então isso é a vida comunitária e isso tem que entender a sociedade do branco. Porque hoje já não tem mais recurso. A única alternativa é na cidade que tem alguém que dá um pedacinho de pão. Por isso a mulher vai fazer poraró na cidade, pra trazer um pedacinho de pão pra família”.

Diante dessa compreensão, os Mbyá avaliam que os *jurua* estão equivocados, ao considerar que as índias estão fora do seu lugar quando fazem *poraró* no Centro de Porto Alegre. Por outro lado, as lideranças entendem que o Centro também é um lugar dos Mbyá e que, portanto, eles precisam ser respeitados e reconhecidos no direito de andar na cidade sem serem acusados pela sociedade nacional de terem deixado de ser ‘*índios verdadeiros*’.

“Guarani também pode estar ali no Centro com a sua forma de habitar o mundo. De habitar o meio urbano também. É a forma tradicional do Guaraní habitar a cidade. O que não é tradicional é a cidade, não é o Guaraní. O branco tinha que ter orgulho de ter o Guaraní no Centro de Porto Alegre” (Inácio Lopes).

Nesse sentido, além de proporcionar uma fonte de renda às famílias Mbyá, o Centro de Porto Alegre também se constitui em um espaço de encontros dos Mbyá que por ali andam, tanto dos que “*esperam troquinho*”, quanto daqueles que estão em trânsito, viajando para outros lugares. Na verdade, os Mbyá caminham pelo meio urbano e esse caminhar constitui-se na sua forma de habitar o Centro, tornando-o um lugar também Mbyá. Nesse sentido, o Centro se constitui em um “entre-lugar” da diáspora Mbyá: local de atualização de notícias e dos vínculos entre parentes; local de articulações e estabelecimento de alianças políticas, local, enfim, da sociabilidade indígena.

O *poraró*, enquanto forma de ocupar o espaço urbano, se instaura a partir da matriz sociocultural Mbyá-Guarani, através da qual se interpreta o mundo do Outro – o mundo dos brancos – e os seus diferentes caracteres – espaço urbano, bens de consumo e dinheiro –, de acordo com uma lógica

simbólica própria. Tal lógica está pautada pela mobilidade espacial deste grupo étnico, que contribui, inclusive, para a manutenção e atualização das relações de parentesco Mbyá.

O processo de indigenização do Centro por meio do *poraró*

Se no ponto de vista Mbyá o Centro de Porto Alegre é um possível lugar para se estar e para atualizar instituições socioculturais tradicionais; no ponto de vista do não-índio o lugar ocupado pelas mulheres e crianças que “*esperam troquinho*” é considerado um espaço marginal e não-cidadão.

O “*esperar troquinho*” no Centro de Porto Alegre se constitui em um fenômeno que emerge nos interstícios das relações de dominação interétnicas e coloniais historicamente constituídas e que é produzido pela articulação das diferenças culturais. No contexto urbano, o *poraró* passa a ser um signo de identidade Mbyá utilizado tanto para demarcar a diferença cultural, quanto para instituir a sua própria idéia de sociedade (Bhabha, 2005:20).

O discurso não-índio sobre a presença das mulheres Mbyá no Centro de Porto Alegre se pauta numa noção ‘fixa’ e estereotipada (Bhabha, 2005). O que aos olhos Mbyá se apresenta como a continuidade da sua tradição nos espaços urbanos, para os não-índios o que as mulheres indígenas estão fazendo é mendicância. A mendicância como estereótipo (Bhabha, 2005) simplifica, tanto as relações assimétricas de poder historicamente estabelecidas entre os povos indígenas e o Estado-Nação, quanto as interações que acontecem entre as mulheres e crianças Mbyá e os não-índios no cotidiano da prática do *poraró*. Nesse sentido, o estereótipo funciona como um dispositivo de poder que nega ao Outro o direito de habitar o mundo conforme as suas próprias tradições.

Ao identificar a presença indígena no meio urbano e qualificá-la como mendicância, o discurso colonial, ao mesmo tempo, reconhece e repudia as diferenças culturais e étnicas. A presença das Mbyá que fazem *poraró* se institui assim, ao olhar não-índio, como algo deslocado, fora do lugar, talvez pelo fato dessas mulheres e crianças evocarem uma imagem desfigurada do “verdadeiro índio”: aquele que habita o imaginário nacio-

nal brasileiro. Ao não corresponder ao esperado, a estas mulheres cabe apenas o local marginal da mendicância. Aqui, as mulheres e crianças Mbyá se apresentam, então, como símbolos coloniais deslocados

Por sua vez, as reivindicações Mbyá, por conquistarem o reconhecimento dos não-índios quanto à legitimidade histórica de sua presença no meio urbano,

“desafiam as fronteiras do discurso e modificam sutilmente seus termos, estabelecendo um outro espaço especificamente colonial de negociação da autoridade cultural. (...) Eles modificam suas condições de reconhecimento, enquanto mantêm sua visibilidade” (Bhabha, 2005:172).

Enquanto um dos efeitos do processo de colonização sobre os povos indígenas, o *poraró* emerge como uma forma cultural híbrida (Bhabha, 2005) que permite a continuidade da tradição Mbyá no meio urbano, tanto por possibilitar a reprodução dos papéis de gênero instituídos por essa sociedade, quanto por instaurar uma nova forma de partilha com o ‘branco’: a presença Mbyá. Ao mesmo tempo, ao se apropriarem do espaço urbano de Porto Alegre, atribuindo-lhe outros sentidos e valores por meio do *poraró*, os Mbyá abrem essa prática cultural híbrida às influências da própria urbanidade (Bhabha, 2005).

Tais processos de hibridização apontam para a perspectiva própria dos povos indígenas sobre o mundo moderno, bem como para a capacidade de integrar culturalmente as diferentes forças deste mundo e exercer uma agência criativa na reconstrução e intensificação de certas instituições tradicionais em outros contextos coloniais que emergem no processo histórico de contato interétnico. Nestes termos, a tradição deve ser entendida não como uma forma estereotipada de reprodução cultural, mas como distintos modos em transformação, orquestrados pelo sistema cultural pré-existente. Em outras palavras, a cultura Mbyá é a base de significação destes modos da tradição – conceitos e práticas em transformação – que assumem significados próprios em contextos emergentes.

Reconhecer a cidade também como um lugar adequado para as pessoas indígenas estar, território por onde elas transitam, espaço indigenizado pela presença Mbyá é condição fundamental para que se possa

transformar esse lugar marginal habitado pelas mulheres Mbyá-Guarani em um local legítimo, que acolhe e convive com a diversidade. Somente a partir daí poderemos pensar na construção de políticas públicas adequadas para atuar nessa situação, sem buscarmos ‘higienizar’ o Centro de Porto Alegre da presença indígena, retirando as mulheres Mbyá do meio urbano e mandando-as de volta para as suas aldeias. Tampouco precisaríamos empreender um processo de ‘domesticação’ destas mulheres indígenas que, na visão do não-índio, só poderiam habitar o meio urbano de Porto Alegre segundo a sua forma de ser e de estar, conforme um modo padronizado, disciplinado, homogêneo, limpo e correto de agir. Afinal, como dizem as lideranças Mbyá: “O guarani tem direito de estar no Centro de Porto Alegre. E tem direito de estar como ele está. Porto Alegre tem que ter orgulho de ter o Guarani Mbyá!”

Não reconhecer a legitimidade da presença indígena no meio urbano e pensá-la como uma figura deslocada, é um obstáculo à promoção da cidadania dos povos indígenas no Brasil. Em tempos de globalização, a diáspora indígena nos grandes centros urbanos é uma realidade que precisa ser considerada como instituindo novos locais de cultura que dão lugar a emergência de formas culturais híbridas, onde o tradicional e o moderno se misturam.

Outrossim, quaisquer ações de intervenção que visem a diminuir o fluxo de mulheres que, juntamente com suas crianças, fazem *poraró* nas ruas centrais de Porto Alegre, devem ser construídas de forma participativa, junto com as lideranças e comunidades Mbyá-Guarani no RS. Tais iniciativas devem contemplar as necessidades e vocação de cada uma das comunidades locais de forma particular e, ao mesmo tempo, buscar responder a problemática vivenciada pelos Mbyá-Guarani no RS de forma abrangente. Por outro lado, tais ações devem considerar aspectos como os papéis sociais relativos à questão de gênero e a divisão do trabalho Mbyá-Guarani, instaurando fontes alternativas de geração de renda nas comunidades Mbyá de forma a permitir que as mulheres Mbyá que fazem *poraró* por necessidade, mas que preferem não ter que recorrer a essa prática para sustentar a sua família, possam permanecer na aldeia. Do mesmo modo, deve-se abrir espaços participativos voltados à proposição de políticas públicas que considerem e garantam condições de acesso e permanência digna para as mulheres que queiram ir ao Centro para “*esperar troquinho*”,

prevendo condições de cidadania adequadas para o desenvolvimento dessa prática Mbyá no Centro.

Entre as ações de intervenção indicadas pelos Mbyá para responder a problemática relacionada à prática do “*esperar troquinho*” em Porto Alegre, podemos apontar cinco grandes eixos: a) garantia de terras adequadas e suficientes para as famílias Mbyá-Guarani no RS; b) desenvolvimento de ações voltadas para a geração de renda dentro das comunidades, como o incentivo à produção de artesanato, especialmente atividades que contemplem a questão de gênero; c) distribuição dos benefícios sociais advindos de programas governamentais a todas as famílias Mbyá; d) ações para divulgação da cultura Mbyá e educação para o não-índio; e) orientações para proceder em caso de denúncias de não-índios sobre as mulheres ou crianças guarani, já que a sociedade Mbyá-Guarani possui as suas próprias leis consuetudinárias e os seus mecanismos para resolução de conflitos.

Entretanto, existe o risco sempre presente de que as políticas públicas propostas pelo Estado e voltadas para os povos indígenas sejam construídas a partir da fantasia colonial a respeito do Outro, o que ao mesmo tempo reforça e subordina estes grupos étnicos, os obrigando a imitar aquelas imagens fantasmáticas da civilidade ou da cidadania indígena.

Para superar tal tendência, se faz necessário que as políticas públicas voltadas para os povos indígenas abandonem o estereótipo do índio genérico e as idéias associadas a essa imagem, superem o imaginário que idealiza a aldeia como o único lugar de estar das pessoas indígenas - preferencialmente em meio às selvas, vivendo em contato próximo com a natureza ‘intocada’. Os sujeitos indígenas no Brasil vêm continuamente colocando em cheque tais representações. Este também é o caso das mulheres e crianças que fazem *poraró* no Centro de Porto Alegre.

Bibliografia

- BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2005.
- CADOGAN, León. “El concepto Guaraní de ‘Alma’; su interpretación semántica”. **Folia Linguistica Americana**, n. 1, vol. I, Ed. Keiron, 1952.
- CLASTRES, H. **A Terra sem Mal**. São Paulo, Brasiliense, 1978.
- FERREIRA, Luciane O. “O ‘Fazer Antropológico’ em Ações Voltadas para a Redução do Uso Abusivo de Bebidas Alcoólicas entre os Mbyá-Guarani no

- RS". In: Langdon, E.J. e Garnelo, Luiza (org.). **Saúde dos Povos Indígenas: Reflexões sobre Antropologia Participativa**. SP, Contracapa, 2004.
- _____. Relatório Final do Diagnóstico Antropológico: O “esperar troquinho” no Centro enquanto uma prática das mulheres Mbyá-Guarani no Meio Urbano em Porto Alegre, RS. Porto Alegre, MPF-PR, 2005.
- GIDDENS, A. **As Consequências da Modernidade**. SP, UNESP, 1991.
- GOW, Peter. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia**. New York, Clarendon Press-Oxford, 1991.
- LASMAR, C. Mulheres Indígenas: Representações. In: Dossiê Mulheres Indígenas. **Revista Estudos Feministas**. RJ, 1999.
- NIMUENDAJÚ, Curt. **As Lendas de Criação e Destruição do Mundo: como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani**. SP, Hucitec-Edusp, 1987.
- SAHLINS, M. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte 1). **Mana**, vol. 3, nº 1. RJ, 1997.
- SEEGER, A., Da Matta, R., e Viveiros de Castro, E. 1987. A construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. In: Oliveira Filho, J.P. (org.) **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. RJ: Marco Zero e UFRJ.
- SEEGER, A. Corporação e Corporalidade: Ideologias de concepção e descendência. In: **Os índios e Nós: estudo sobre sociedades tribais brasileiras**. 1980. RJ: Ed. Campus Ltda.
- SOARES, A.R.S. Guarani: **Organização Social e Arqueologia**. 1997. Porto Alegre, EDIPUCRS.
- SCHADEN, E. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. SP, EPU-EDUSP 1974.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1987. A fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana. In: Oliveira, Filho, J.P. (org.) **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. RJ: Marco Zero e UFRJ.

A diversidade no artesanato *kaingang*: um passaporte na cidade?

Damiana Bregalda
Miriam de Fátima Chagas

Este trabalho retoma reflexões das autoras que foram desenvolvidas no decorrer de suas experiências com a prática antropológica no Ministério Público Federal, as quais nos possibilitaram acompanhar uma série de demandas envolvendo principalmente a venda de artesanato *kaingang* em centros urbanos no Estado do Rio Grande do Sul. Durante os anos de 2007 e 2008, estivemos analisando sobretudo questões que direta ou indiretamente estavam relacionadas com a capacidade, ou não, da sociedade abrangente em buscar compreender as dinâmicas que envolvem a produção e a comercialização desse artesanato.

Ao par disso observamos que equívocos de compreensão e não observância das particularidades inerentes às práticas e relações que envolvem o artesanato *kaingang* têm levado a uma série de tensões, principalmente entre indígenas, artesãos locais e governos municipais, apenas para citar alguns agentes envolvidos nos casos em que nos deparamos.

Dentre os motes destas tensões pudemos identificar a dificuldade de negociação de espaços apropriados para a venda de artesanato indígena, que se exacerba nos centros urbanos, e que envolve tanto a administração quanto os artesãos locais. A participação das crianças nas atividades artesanais, muitas vezes problematizada, e o questionamento acerca da “originalidade” dos produtos vendidos pelos *Kaingang* são igualmente aspectos que desafiam o entendimento entre os *Kaingang*, as administrações municipais e artesãos.

Tendo em vista os diversos casos que demandam esclarecimentos sobre as relações envolvidas na prática do artesanato *kaingang* e considerando que em Porto Alegre situações análogas às acima expostas vêm sendo registradas, nosso esforço neste artigo será o de tentar explicitar de que maneira as práticas que envolvem a produção e venda de artesanato dizem respeito a formas específicas de criar, fazer e viver e por isso, são protegidas juridicamente.

Nesta perspectiva, combinam-se oportunamente as preocupações externadas pelo *Kaingang* Dorvalino Refej Cardoso¹, que atualmente vive na Comunidade *kaingang* em São Leopoldo, oferecendo *leit motiv* à discussão. Sobretudo quando Dorvalino salienta que seria necessário pensar formas diferenciadas que possibilitassem aos *Kaingang* expor seu artesanato nos lugares públicos, como praças e ruas, sem que os mesmos fossem objeto de preconceito e exclusão, especialmente visível nos procedimentos de apreensão de seus pertences e remoção forçada.

Dorvalino chega a sugerir a necessidade de criação de um “documento para que o branco entendesse” – que para os *Kaingang* “negociarem o artesanato” necessitam viajar para diversas cidades. Segundo ele, “é preciso mostrar o índio, que também faz parte da história do Município – cada um tem o que mostrar. Todas as etnias têm cultura, mas serão atropeladas caso não se saiba defender esse trabalho para o futuro”.

São relatos como esse que permitem uma aproximação com as dificuldades que os *Kaingang* estão enfrentando e que são muitas vezes acentuadas pela incompreensão da sociedade envolvente, referindo a complexidade das práticas e relações que envolvem suas atividades. Cabe questionarmos: o que afinal significa e implica *atropelar* um modo de vida?

Argumentos antropológicos ao debate: das relações que o artesanato reitera

Uma série de estudos antropológicos, alguns fruto de etnografia junto aos *Kaingang*, como é o caso de Freitas (2005) e Silva (2001), bem como os estudos de Ricoeur (1994) e as recentes contribuições de Lagrou (2007) são centrais para se pensar os processos, relações e significados que envolvem a prática do artesanato *kaingang*, desde sua produção até a comercialização em centros urbanos.

Tomando como base tais estudos e o contexto a propósito do qual nos propomos a refletir, podemos considerar que o artesanato é contemporaneamente uma atividade produtiva dos *Kaingang* que os permite atualizar uma série de relações sociais, culturais, cosmológicas, com fulcro no

1 Professor bilíngüe e acadêmico do Curso de Graduação em Pedagogia da UFRGS.

fortalecimento de um modelo de organização que procura dar sustentabilidade ao grupo familiar, valorizando a perspectiva de mobilidade espacial.

Nesta direção, não faz sentido caracterizar esta atividade como sendo de caráter meramente urbano, apesar de sua comercialização ser realizada nestes espaços, e dos produtos incluírem materiais industrializados adquiridos em atacados, como por exemplo, miçangas e pingentes. Faz-se necessário, outrossim, observar o conjunto de vínculos que esta atividade permite estabelecer entre distintos espaços territoriais, sociais e cosmológicos, assim como os modos específicos deste grupo se relacionar com estes espaços e atribuir sentidos próprios a relações e elementos recorrentemente vinculados à sociedade industrial.

Pensar sobre a complexidade das práticas que envolvem a atividade do artesanato implica em levar em conta a noção de “*Mrñr Jykre* – A cultura do cipó” introduzida no estudo de Freitas (2005). Conforme a autora, este conceito se define a partir dos diferentes espaços ocupados nos circuitos de manejo de coleta, fabricação e comercialização artesanal, articulados a partir de redes de parentesco. O *Mrñr Jykre* refere, pois, “todo um sistema de sociabilidade e socialidade relacionado ao domínio de um território específico eco-geográfico e simbólico” (Freitas, 2005:334).

A coleta de cipó em Porto Alegre é realizada em uma variedade de morros e matas, nichos de floresta. Esta prática envolve um amplo universo de conhecimentos *kaingang*, abrangendo a localização e zoneamento etnoecológico das matas, o ciclo e calendário dos recursos, bem como formas de manejo que garantam a propagação das espécies nos termos de sua ‘duração’ e ‘continuidade’ no meio ambiente, esclarece a autora.

Freitas salienta ainda que as incursões nas florestas, em busca de cipós, são momentos privilegiados para a socialização de conhecimentos e práticas entre as gerações *kaingang*, especialmente destacando a importância das crianças que acompanham seus pais e que, além de brincar e produzir seus próprios conhecimentos sobre a floresta, gradativamente assumem papéis específicos – tais como localizar sementes no solo e reunir e classificar os distintos ‘rolos’ de cipós coletados pelos adultos.

Conforme Silva (2002:195-6), a floresta constitui-se em um domínio privilegiado das invocações simbólicas *kaingang*, uma vez que a ela estão vinculados os repertórios de nomes pessoais, as tinturas e padrões utilizados na pintura corporal, plantas e animais de reconhecida importância

sócio-cultural e cosmológica, destacando-se como território privilegiado das distintas espécies de *jangrë* (animais relacionados ao poder xamânico do *kuiã/xamã kaingang*). Em outras palavras, a floresta é a base material, porque é o centro simbólico da cosmologia *kaingang*, vinculada a seu modo específico de conceber, estar e relacionar-se com o mundo, o qual se produz e se reproduz dinâmica e constantemente.

Mas estes processos de aprendizado, de formação de pessoas e objetos não se limitam ao espaço das florestas e campos, onde ocorrem a coleta/manejo de fibras vegetais empregadas no artesanato *kaingang* – especialmente cipós e taquaras –, mas estendem-se ao espaço das casas e pátios *kaingang*, onde são socializados saberes e práticas no circuito de produção de objetos que, posteriormente, ingressarão nos ciclos de comercialização e troca em locais ‘urbanos’ (Freitas, 2005).

Em trabalho de campo realizado junto à comunidade *kaingang* de Lajeado, uma mãe *kaingang* nos conta que desde criança os filhos são ensinados a confeccionar artesanato. Este processo inicia com a observação aos mais velhos e o primeiro dos passos é a raspagem da taquara. Quer dizer, o envolvimento de todas as gerações faz parte dos processos de socialização e transmissão de conhecimentos presentes na educação *kaingang*. Desta maneira, sempre que possível, a família nuclear participa conjuntamente de todos os processos que envolvem a “cultura do cipó”, a ida ao mato, a confecção dos objetos e finalmente, a exposição e comercialização do artesanato no espaço das feiras e ruas.

As feiras e espaços de comercialização, além de constituírem-se enquanto tais, são também espaços de sociabilidade entre as famílias *kaingang* e de articulação política entre as mesmas (Freitas, 2005:361). O processo de comercialização, uma vez que se dá mais intensamente nas cidades, potencializa, principalmente durante os períodos de maior demanda por parte da sociedade abrangente (páscoa, natal e os meses de verão no litoral), um grande fluxo de famílias que se deslocam das Terras Indígenas localizadas na região do Planalto Meridional às regiões metropolitanas, à serra e litoral gaúcho e catarinense. Durante estes períodos mais intensamente, mas não somente nestes, observa-se a dinâmica de fluxo de pessoas, objetos e dos materiais utilizados na confecção do artesanato, fluxo este que conecta distintas regiões e espaços do território *kaingang*.

As relações de parentesco também são significativas nestes contextos de mobilidade. Quando vêm a Porto Alegre por ocasião de vendas, vários

Kaingang residentes nas Terras Indígenas são recebidos nas casas dos parentes que aqui residem. Aqueles por sua vez, trazem consigo uma série de materiais como a taquara, ervas para preparação de remédios, por exemplo, que aqui são difíceis de encontrar. Tais dinâmicas sociais, territoriais e cosmológicas nos ajudam a tornar inteligível como entre os *Kaingang* se constroem corpos, pessoas e, na sua extensão, objetos *kaingang*.

No que diz respeito à estética, à representação visual dos objetos produzidos pelos *Kaingang*, Silva (2001) esclarece, a partir do estudo dos grafismos expressos nos objetos da cultura material e nas pinturas corporais *kaingang*, o quanto estes agregam a dimensão simbólica e cosmológica deste grupo indígena específico. A partir da análise das formas e grafismos dos objetos evidenciam-se as formas dualistas de classificação do cosmos *kaingang*. Conforme Silva (2002:190) “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”. Deste modo, assim como todos os seres, os objetos e grafismos produzidos pelos *Kaingang* também são classificados em *Kamé* ou *Kainru*. Ainda segundo Silva (2001:308), os grafismos fechados, as formas redondas estariam ligadas ao gêmeo ancestral *Kainru*, enquanto os grafismos abertos e formas compridas ao gêmeo ancestral *Kamé*.

Levando-se em conta tal cosmovisão dualista e concebendo a coletividade *kaingang* enquanto “aberta para o exterior e segmentada para o interior”, conforme Fernandes (2003:275), cabem algumas considerações a propósito da incorporação de materiais diversos na produção de artesanato *kaingang*, tomando como exemplo referencial sementes ou miçangas adquiridas via comércio pelos *Kaingang*. Tais elementos, a princípio “exteriores” àquele grupo, sempre que trazidos para seu interior são nominados, como os são todos os outros objetos, passando a integrar a cadeia classificatória, através da qual os *Kaingang* ordenam seu universo e suas relações.

No que tange à relação estabelecida entre a coletividade em questão e a alteridade não indígena, os estudos de Freitas (2005) nos permitem atentar para a historicidade dos processos de incorporação de elementos advindos do “exterior” desta coletividade. Segundo a autora, em suas relações de contato interétnico, os *kaingang* desde os séculos XVIII, XIX e início do XX já experimentavam a reprodução de objetos advindos da cultura material

estrangeira empregando seus próprios repertórios culturais, como alguns objetos produzidos em cerâmica², assim como traziam novos elementos aos colares dos chefes *Kaingang*, por exemplo. Cabe reproduzir aqui estes últimos, bem como a interpretação elaborada por Freitas a propósito destes colares, localizados no Museu Julio de Castilhos, em Porto Alegre.



Colares de chefes Kaingang dos séculos XIX e XX integrantes do acervo etnográfico do Museu Júlio de Castilhos, Porto Alegre. (REF. 1277/ET e REF. 1261/ET). (Fonte: Fotografias de Sérgio Baptista da Silva reproduzidas de Freitas, 2005)

Nas palavras de Freitas:

Nestes colares os chefes kaingang novecentistas arranjavam lado a lado materiais heteróclitos industrializados tais como botões de camisa, fivelas, argolas de metal, cartuchos de bala, moedas, cordas, miçangas – provavelmente adquiridos nas frentes de contato com tropeiros, já nos primeiros povoados – com fibras vegetais, sementes, dentes, garras, cornos, conchas provenientes de seus distintos domínios territoriais: as florestas, os campos, as lagoas, os rios, o litoral (Freitas, 2005:131).

A incorporação de novos materiais, bem como os processos de criatividade e inovação com relação às formas dos objetos confeccionados são

2 Como exemplo a autora remete a uma peça cerâmica representando um botão com dois furos, simulando um 'botão-de-camisa', e outra, de um pé humano, feito com a mesma argila, o mesmo antiplástico e queima do resto da cerâmica encontrada entre os rios Quebra-Dentes e Refugiado, afluentes do Rio das Antas (Schmitz et alii, 2002:83 apud Freitas, 2005), quando do estudo de casas subterrâneas associadas à Tradição Arqueológica Taquara.

muitas vezes incompreendidas a partir de um discurso essencialista de ‘perda cultural’, que alega falta de originalidade dos objetos vendidos pelos *Kaingang*. A respeito da noção de ‘perda cultural’, Albuquerque (2007) argumenta que: “Esta noção de perda (aculturação), antes de dar conta de um fenômeno real, é uma categoria discursiva que nos informa melhor sobre as representações daqueles que a cunharam do que sobre o fenômeno em si” (2007:79).

Os estudos de Ricoeur (1994) a propósito dos processos de tradição e inovação são bastante férteis para contextualizar os casos em questão, possibilitando interpretá-los sob outra ótica que não esta da ‘perda cultural’. Para este autor, não há como se pensar os processos de tradição e inovação separadamente. Tratar de processos de tradição implica em pensá-los como mantidos pelos processos de inovação, e deste modo à tradição não pode ser encarada como estática, como a “transmissão inerte de um depósito morto, mas a transmissão viva de uma inovação sempre suscetível de ser reativada por um retorno aos momentos mais criadores de fazer poético” (Ricoeur, 1994:107). Conforme Ricoeur, a tradição deve ser pensada sempre como fruto de uma inovação anterior e em constante modificação pela pressão que as novas inovações lhe impõem (1994:108-9).

A fala de Roberto, cacique da Comunidade Indígena de Iraí, quando da realização de reunião tratando sobre a produção e venda de artesanato, permite visualizar como estes processos de tradição/inovação estão se dando junto aos *Kaingang*. Nas suas palavras:

Na verdade nós estamos fundindo nosso conhecimento com o industrial. Transformando em artesanato coisas que são industrializadas. Eles querem que a gente sobreviva só de cestaria, do arco e flecha, mas ninguém valoriza. Eu queria estar mil vezes, se eu tivesse ainda aquela natureza fornecendo sustento, mas para sobreviver praticamente a gente acaba enfrentando essa realidade (...). Como eles também pegam da natureza e transformam em industrializado, como eles transformam copos em artesanato, a gente também transforma em artesanato próprio o que é industrializado. (...) Vendendo o artesanato eu vitalizo muito a cultura. (...) Você cria novos modelos, faz peças, de repente pensa nos ancestrais, a borduna, de que forma ele fez, tem esse tempo. E o tempo é o templo.

Ao lado do discurso da necessidade de incorporar novos elementos, seja devido a escassez de alguns materiais que coletavam (como sementes,

taquara), seja para adequar-se à demanda do público comprador – que não valoriza o que acham que os *Kaingang* deveriam vender –, o *Kaingang* Roberto também enfatiza o fenômeno da “transformação”, que marcaria tanto os processos de industrialização como os do fazer artesanal. A analogia estabelecida entre o artesanato ocidental – que transforma materiais plásticos, como copos, garrafas, em artesanato –, permite mostrar o paralelo da transformação realizada pelos artesãos *kaingang*, que através da sua agência transformam o que é industrial em “*artesanato próprio kaingang*”.

A ênfase dada aos processos criativos e a forma como estes se ligam ao passado, às *formas de se fazer* dos ancestrais, exemplificadas por Roberto na imagem da borduna, esclarece como a dinâmica entre tradição e inovação está se dando entre os *Kaingang*. São estes processos de inovação que mantém viva a tradição, ou, como disse Roberto, “*vendendo o artesanato eu vitalizo muito a cultura*”. A dimensão do criar no espaço tempo-templo é aquela garantida pelos vínculos com a memória dos antepassados.

Assim, este processo de vitalização da cultura de que fala Roberto, mantém a continuidade no modo de vida que se dá através das dinâmicas que envolvem desde a produção até o consumo dos objetos *kaingang*. Dentre estas dinâmicas mencionamos a rede de relações sociais estabelecidas desde a dimensão do “nós”, enquanto grupo familiar onde os corpos e objetos *kaingang* são construídos, mas também as relações estabelecidas com o “outro”, seja ele pertencente a *outro* grupo familiar *kaingang*, seja nas relações estabelecidas com *outros* domínios do cosmos, onde natureza e sobrenatureza se imbricam – como por exemplo, a relação estabelecida na floresta, por ocasião da coleta, quando os *Kaingang* pedem “licença” ao espírito/*tom* das plantas antes de colhê-las –, ou, ainda, a relação estabelecida com a alteridade não indígena.

Práticas de artesanato como modos de criar, fazer e viver

Conforme apontamos acima, uma série de relações estabelecidas sobre o território *kaingang* são articuladas no sistema de produção de seus objetos, ao mesmo passo que os processos produtivos que resultam em tais objetos são produtores da especificidade deste modo de ser *kaingang*, visto que possibilita a manutenção daquelas relações. No contexto destas relações, pode-se dizer que os materiais passam por transformações, agen-

ciadas pela ação humana, até virem a configurar o artesanato *kaingang*, e enquanto tal, oferecem objetificação àquelas relações, *pari e passu* à personalização destes objetos quando transformados.

Neste sentido, quando Roberto enfatiza que transforma o que é *industrial* – representando materiais constitutivos da alteridade não indígena – em “*artesanato próprio kaingang*”, o que ele produz é ‘parte de si’ e do que ele próprio se constitui, enquanto *Kaingang*.

Este seu ‘objeto-parte de si’, personalizado, assume a função de objetificar a sua relação com a alteridade não indígena no momento da comercialização. E a pessoa consumidora de seu artesanato, por sua vez, levará consigo não somente um objeto, mas parte da pessoa e da alteridade *kaingang* que a produziu, permitindo que ela continue a se constituir enquanto tal.

Para compreendermos a relação entre cultura material, processos produtivos e o modo de ser da pessoa *kaingang*, evocamos Lagrou (2007). Esta autora reporta a etnografias que suscitaram o emprego do conceito de *divíduo* para elucidar processos que envolvem a circulação de materiais e objetos e o estabelecimento de relações que, a partir destes, permitem que novos seres e sentidos sejam produzidos. Nas suas palavras:

Na Melanésia a troca de valores e bens significa a objetificação de relações entre pessoas e grupos de pessoas e implica na concepção divisível da pessoa: pessoas são feitas de partes de outros seres humanos e dos produtos das ações destas pessoas. O conceito de *divíduo* alude ao caráter divisível da pessoa, a pessoa pode circular partes de si entre outras pessoas, ajudando desta forma a criar novos seres e objetos. (...) As idéias implicadas nos conceitos de *divíduo* e pessoa fractal para dar conta da especificidade do conceito de pessoa na Melanésia ressoam muito bem com o material ameríndio, onde a pessoa é igualmente concebida enquanto ser relacional, processual e divisível, tendo em vista que partes de si que passam para outras pessoas continuam mantendo relação com a pessoa que a emitiu, ao mesmo tempo em que ajudam na produção de novos seres (Lagrou, 2007:25-6).

No mesmo sentido que Lagrou (2007), as contribuições de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) sobre grupos indígenas das Terras Baixas Sul-Americanas – entre eles povos do tronco lingüístico Macro-Jê, ao qual é

pertencente o povo *kaingang* – permitem avançar em nossas análises.

Para estes autores, os processos de construção de corpos e pessoas nas sociedades Jê incluem processos de ordem ‘interna’ e outros de ordem ‘externa’. O compartilhamento de substâncias – sêmen, sangue, suor, alimentos, entre outras –, exemplifica os aspectos internos da produção de corpos e pessoas, enquanto que os processos relativos a nomeação, papéis públicos, pintura e ornamentação corporal, canções, entre outros, exemplificam aspectos externos (1979:11).

Nesta direção, podemos considerar que, dentre os grupos Jê, a construção da pessoa também se dá de maneira processual e na relação em que estabelece com agências diversas e em relação, sendo desta forma também *divisível*.

Nos reportando às relações estabelecidas a partir da produção e venda de artesanato podemos abordar então que, ao mesmo tempo em que os objetos produzidos pelos *Kaingang* tornam-se parte deles mesmos, as relações que estes objetos permitem objetificar constituem as pessoas *kaingang*. Quer dizer, na medida em que o artesanato *kaingang* é compreendido enquanto importante via de produção e manutenção da ontologia deste grupo, enquanto um importante processo constitutivo de sua diversidade, ele igualmente informa seus modos de criar, fazer e viver. E, enquanto tal, é manifestação que está referindo ao que recepciona os artigos 215 e 216 da Constituição Brasileira,³

3 Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º - A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º - O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

cabendo ao poder público e à comunidade promovê-la e protegê-la.

Nesse contexto, os espaços que acolhem o artesanato *kaingang* nas cidades assumem papel importante, não apenas por serem o lugar onde são comercializados os objetos, mas por integrarem o território social e cosmológico em que os *Kaingang* dão continuidade à sua existência, dinamicizando e *vitalizando* seus modos de criar, fazer e viver. Levar em conta tais processos, buscando garantir o fluxo de pessoas e objetos, além de assegurar espaços em que se manifestam e se alicerçam tais modos de ser, é imprescindível para que estes grupos sejam reconhecidos na sua diversidade.

Referências Bibliográficas

- ALBURQUERQUE, Marcos A.S. “Mobilização étnica na cidade de São Paulo: O caso dos índios Pankararu”. In: **Espaço Ameríndio**. Volume 1, número 1. Porto Alegre, Dezembro 2007.
- FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e Parentesco entre os Kaingang**: uma análise etnológica. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro. Mrûr Jykre: a cultura do cipó - territorialidades Kaingang na bacia do Guaíba. Tese de doutorado. Porto Alegre, PPGAS Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2005.
- LAGROU, Els. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**. Topbooks. Rio de Janeiro, 2007.
- RICOEUR, Paul. “Tempo e narrativa. A tríplice mimese”. In: RICOEUR, P. **Tempo e Narrativa**. Tomo I, Campinas, Papirus, 1994. Pp. 85-131.
- SCHMITZ, P.I.; ROGGE, J.H.; ROSA, A.O.; BEBER, M.V.; MAUHS, J. & ARNT, F.V. “O Projeto Vacaria: casas subterrâneas no Planalto Rio-Grandense”. **Pesquisas**. Antropologia, n.58, pp.11-106. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas/UNISINOS, 2002.
- SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1979). “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. **Boletim do Museu Nacional**, 32:2-19.
- SILVA. Sergio Baptista da. “Dualismo e cosmologia Kaingang: O xamã e o domínio da floresta”. In: **Horizontes Antropológicos**. Ano 8, número 18. Porto Alegre, 2002.
- SILVA. Sergio Baptista da. **Etno-arqueologia dos grafismos Kaingang**: um modelo para a compreensão das Sociedades Proto-Jê Meridionais. Tese de doutorado. PPGFFLCH Universidade de São Paulo. São Paulo, 2001.

O 'índio' genérico: contato em desencontro

Luiz Gustavo Souza Pradella

Receio que tenhamos os olhos maiores que o ventre, e mais curiosidade que capacidade. Abarcamos tudo, mas abraçamos apenas vento.

Michel de Montaigne, Sobre os canibais.

Ao pesquisar sobre os grandes personagens históricos relacionados ao processo de conquista da América, o historiador Tzvetan Todorov focou sua atenção nas relações estabelecidas entre os primeiros europeus a chegarem à América e os povos habitantes do 'novo mundo'. Sua pergunta inicial – carregada de implicações éticas e de tantas outras questões – poderia ser resumida da seguinte forma: como se comportaram os recém-chegados com relação à alteridade?¹

Buscando reconstituir a perspectiva de personagens tais como o explorador genovês Cristóvão Colombo e o conquistador espanhol Hernán Cortez, a partir de registros textuais Todorov nos apresenta uma conclusão impactante: estes europeus foram capazes de conquistar as Américas, mas sem descobrirem de fato seus habitantes.

Um dos vestígios desta incompreensão não só possui paralelos na atualidade, mas segue servindo de base para um infindável número de outros equívocos. Todos os povos distintos com os quais Colombo se deparou – acreditando piamente estar nas Índias orientais – receberiam dele a alcunha genérica de 'índios'.

Após mais de quinhentos anos do 'contato inicial' a figura do 'índio' tem se mostrado um obstáculo de difícil superação nas relações entre as populações nativas das Américas e as de matriz européia. As relações estabelecidas entre elas têm acontecido quase que invariavelmente sob o signo do 'desencontro'.

1 A noção de alteridade é entendida aqui como uma condição do 'outro' em distinção da própria identidade. Este é um termo que tem se tornado comum nas últimas décadas com o surgimento de teorias que desessencializam a identidade, submetendo-a a uma relação com a diferença, portanto, com os 'outros', que não são referencialmente iguais a 'eu' ou aos meus.

Em áreas de atuação que direta ou indiretamente estão vinculadas à chamada ‘questão indígena’, tanto os elaboradores de políticas públicas quanto àqueles que as executarão seguem fundamentando suas ações e reflexões, a despeito das especificidades destas populações, em suas próprias concepções genéricas de ‘índio’.

Surgido de um emaranhado de preconceitos, fragmentos e distorções, este desencontro tem servido de base para intermináveis equívocos, implicando em sérias consequências para os povos indígenas. Seja nos meios de promoção de políticas ‘multiculturais’ no âmbito da educação,² seja em torno das questões relacionadas à saúde e aos direitos territoriais diferenciados, o que se vê é uma enorme dificuldade de compreensão e diálogo com os modos de ser da alteridade de cada um destes povos.

Em grande medida este fenômeno tem sua origem num conjunto de crenças generalizadas em boa parte do Ocidente. As populações autóctones possuíam ‘culturas’ muito simples e exóticas (ou até mesmo uma única cultura homogênea); esta(s) seria(m) supostamente conhecida(s) desde longa data e não haveria nada mais que se pudesse (ou que valesse a pena) conhecer sobre elas.

O presente artigo não tem como foco um grupo ‘indígena’ em especial ou qualquer especificidade de uma ‘forma de ser’ autóctone. Sua proposta central é uma análise e problematização das situações de ‘contato em desencontro’ entre os grupos autóctones e as populações euroreferenciadas³. Ao contrário de boa parte dos temas abordadas em estudos antropológicos, devido a constância do fenômeno não são necessárias grandes narrativas etnográficas na abordagem deste assunto. Pelo contrário o que se toma como objeto aqui são breves situações cotidianas que etnograficamente são também momentos privilegiados de observação. Nesse sentido, são os ‘não-índios’ em contato com as populações indígenas os observados.

2 Desde a promulgação da Lei 11.645/08, sancionada em 10 de março de 2008, é obrigatória a inserção de conteúdos que tratem da história e da cultura dos povos ameríndios nos conteúdos das escolas públicas e privadas em todo o território brasileiro.

3 Os termos ‘eurocêntrico’ e ‘euroreferenciado’ dizem respeito às populações europeias, eurodescendentes ou ‘europeizadas’, não só dentro como também fora da Europa, que diante de populações de outras matrizes referenciais (ex. africana, melanésia, ameríndia etc.) assumem consciente ou inconscientemente posturas que vão da negação velada à hostilidade aberta (Catafesto de Souza, 1998).

Antes, no entanto, faz-se necessária uma breve historicização deste fenômeno com o intuito de compreender as origens dos elementos relacionados à construção da idéia de ‘índio’ enquanto uma figura genérica. Nesse sentido são primeiramente apresentadas narrativas relacionadas ao ‘contato’: relatos de cronistas, viajantes e missionários que deixaram registradas suas impressões sobre os ‘índios’. Em seguida são apresentadas algumas apropriações das ‘figuras’ dos ‘índios’ nas narrativas de filósofos e escritores em diferentes contextos. Por fim são retomadas estas breves evidências etnográficas que demonstram o vínculo entre o passado e o presente destas formas de entendimento da alteridade ‘índia’ pelos ocidentais.

Índio, entre o bem e o mal

Traçar uma arqueologia das percepções, projeções e atitudes de matriz européia ocasionadas pelo contato com as chamadas populações ‘autóctones’ das Américas certamente seria tarefa, não para apenas um livro, mas, talvez mesmo para uma vida. O que se busca apresentar aqui é um recorte, um apanhado dos principais momentos em que foram traçados postulados sobre uma ‘essência’ que seria própria dos povos ‘indígenas’, interessando, sobretudo àqueles que, entre outros, encontram ressonância no senso comum.

A generalidade desta figura imaginada ‘índio’ se divide em duas formas que, ao menos aparentemente, se contrapõem. Esta dicotomia das projeções dos ‘ocidentais’ – o ‘bom selvagem’ e o ‘mau selvagem’ – é consequência de uma forma essencialista de compreensão que é ao mesmo tempo antiga e contemporânea.⁴

O impacto causado pelos primeiros contatos pode ser lido nas crônicas dos viajantes seiscentistas que entre exotividade, admiração e estranheza, caracterizaram os habitantes do ‘novo mundo’ de forma diversa.

Transformada pelos filósofos ocidentais em lócus de elementos supostamente empíricos, na ânsia de fundamentar especulações sobre a ‘es-

4 O essencialismo pode ser considerado característico da cosmologia judaico-cristã detentora da noção de alma única. No meio científico contemporâneo, vertentes de pesquisas que buscam reduzir a personalidade, ou mesmo ‘tendências’ e padrões de comportamento a complexos genéticos e/ou bio-químicos mantêm viva a tradição essencialista da qual fizeram parte os frenologistas nos dois últimos séculos.

sência' humana; ou utilizada como 'figurante' na construção e atualização de mitos e lendas que dessem conta do imaginário relacionado à origem da pátria, a figura do 'índio' se constituiu a partir de fragmentos, recortes, impressões e distorções, nem sempre acidentais.

Desde a primeira metade século XVI as assustadoras litografias dos 'índios' e de 'seu mundo', festins canibais, caçadas e danças, se espalharam pela Europa causando estranheza e perplexidade. Dos elementos presentes nos relatos dos viajantes do século XVI, o canibalismo seria certamente o mais impactante: o selvagem devorador de homens e suas tantas 'ausências' – 'sem fé, lei, ou rei'⁵ – serviram de base para o 'mau selvagem' que se delineava.



Ilustração 1: Na litografia referente às suas memórias no novo mundo, o mercenário alemão Hans Staden (ao fundo de barba) assiste assustado ao ritual de antropofagia Tupinambá. A época os ilustradores europeus tinham por referência imagética de humanos nas artes visuais as fisionomias próprias dos europeus.

Tão condenado quanto incompreendido este estranho comportamento acompanharia outros igualmente condenáveis. Da perspectiva moral cristã a liberdade sexual e a insubmissão observada entre os contatados seriam taxadas de heresias, preguiça e sodomia: outros termos pejorativos

5 A expressão é fruto das observações de Pero de Magalhães Gandavo, que em 1576, ao notar a ausência dos fonemas 'f', 'l' e 'r' entre os Tupi da costa atlântica, utilizaram-na para caracterizar seu parco entendimento sobre estes povos através da ausência (Magalhães Gandavo, 1999).

tornar-se-iam sinônimos de ‘índio’, ‘bugre’⁶ seria um deles.

Entre a cruz e a espada havia espaço para o dissenso. Não só por condenações se pautariam os contatos entre os cristãos e as populações do ‘novo mundo’. Entre os contingentes das ordens religiosas, cuja principal meta era ‘conquistar almas’ através da catequização, haveria aqueles que em contato com os povos nativos projetariam sobre eles suas próprias referências bíblicas: vivendo em meio às paisagens paradisíacas das Américas, veriam nas populações nativas homens e mulheres que, como ‘Adão e Eva’, encontravam-se ainda livres do pecado original, inocentes em sua nudez (Catafesto de Souza, 2004:190).

Simultaneamente, conviviam no ‘velho mundo’ as imagens do ‘mau’ e do ‘bom’ ‘selvagem’: o continente europeu era tomado de relatos de viajantes que chegavam trazendo objetos, animais e até mesmo homens para aplacar a curiosidade e o desejo de reis, nobres e burgueses.

Também os pensadores da Europa voltariam sua atenção aos ‘índios’ das Américas. Ao fim da Idade Média, com o declínio da filosofia escolástica, buscando vincular o conhecimento à experiência, filósofos empiristas questionariam as verdades apriorísticas do pensamento religioso. Entre estes os filósofos contratualistas buscariam delimitar as fronteiras entre a natureza humana e a sociedade, fronteiras estas que acreditavam se estabelecer através de uma espécie de contrato.⁷

Em 1651 o filósofo Thomas Hobbes invocaria como exemplo *da condição natural da humanidade*⁸, certos ‘selvagens’ que embrutecidos povoavam sua América imaginária, homens cruéis em permanente guerra de

6 A ‘liberdade sexual’ de alguns grupos que horrorizou os viajantes cristãos serviu de base para o surgimento da denominação pejorativa ‘bugre’ que segundo o dicionário Houaiss tem origem no francês *bougre* que deriva do latim medieval *bulgârus*, sinônimo de sodomita e/ou herético. Ainda segundo o Houaiss o termo francês possui seu primeiro registro no ano de 1172.

7 Segundo o dicionário de política de Bobbio, Matteuci e Pasquino (1986), o contratualismo, em sentido muito amplo, compreende todas aquelas teorias políticas que vêem a origem da sociedade e o fundamento do poder político (Governo, soberania, Estado) em uma espécie de contrato. Isto é, num acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos, acordo que assinalaria o fim do estado de natureza e o início do estado social e político.

8 O trecho em itálico é de fato parte do título do capítulo treze de ‘O Leviatã’ que se completo seria ‘Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria’.

todos contra todos que ainda existiam imersos na violência do chamado ‘estado de natureza’.

Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. [...] Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim. Porque os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem qualquer espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima referi. Seja como for, é fácil conceber qual seria o gênero de vida quando não havia poder comum a reear, através do gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair, numa guerra civil (Hobbes, 2000:46-7).

Como forma de superação das agruras da ‘guerra de todos contra todos’ – que marca sua concepção do estado de natureza – Hobbes defende a autoridade do monarca e demonstra ‘empiricamente’ a maldade natural do homem na malignidade que supõe existir entre os selvagens das Américas.

Hobbes, *que jamais saíra da Europa*, se via preparado para falar sobre a natureza humana em favor do rei e de sua civilização. Ele, no entanto, não seria o único. Outros contratualistas também recorreriam aos ‘selvagens’ para exemplificar suas próprias formulações filosóficas. Na concepção de Jean-Jacques Rousseau os ‘índios’ não seriam exemplos de uma natureza humana essencialmente má.

Embora a bondade seja uma característica natural do ser humano, para cumprir o seu destino de aperfeiçoar-se ele precisa da convivência com seus semelhantes, o que fatalmente compromete o exercício daquela bondade. Isto porque as relações sociais necessariamente despertam paixões que acabam comprometendo aquela qua-

lidade. Neste ponto Rousseau inverte a hipótese de Hobbes segundo a qual o estado de natureza é um período marcado por um conflito potencialmente generalizado, uma espécie de “guerra de todos contra todos”, que favorece a lei do mais forte, enquanto a sociedade civil necessariamente cria condições que possibilitam uma vivência mais segura e mais justa para todos os indivíduos. Para Rousseau, o estado de natureza é um cenário extremamente propício à sobrevivência humana, habitado por homens primitivos, mas essencialmente bons, que acabam impelidos para uma vida em coletividade que os desvirtua pelas próprias conseqüências negativas que brotam irremediavelmente da convivência social (Leopoldi, 2002:163).

O homem no estado de natureza da concepção rousseauiana é alguém superior em muitos sentidos, uma vez que não foi ainda maculado por uma ‘sociedade’ que é essencialmente corrupta e negativa.

Os caraíbas da Venezuela, entre outros, vivem, a esse respeito, na mais profunda confiança e sem o menor inconveniente. Embora vivam quase nus, diz François Correal, não deixam de corajosamente expor-se nas matas, armados unicamente de flecha e arco. Jamais se ouviu falar, no entanto, que alguns deles tenham sido devorados pelos animais [...] Eis que não devemos espantar-nos com o fato de os hotentotes do cabo da Boa Esperança descobrirem os navios em alto-mar a olho nu tão longe quanto os holandeses os divisam com lentes, nem, por igual, que os selvagens da América sintam os espanhóis no seu encalço como poderia fazer os melhores cães, nem, também, que todas as nações bárbaras suportem sem sacrifício sua nudez, agucem seu paladar com pimenta e bebam licores europeus como água (Rousseau, 1999:62, 63 e 64)

Quase 200 anos antes de Rousseau escrever seu tratado, precedendo em 76 anos o lançamento de *O Leviatã* de Hobbes, o filósofo Michel de Montaigne apresentou no trigésimo capítulo de seus ‘Ensaio’s, suas reflexões ‘Sobre Canibais’. Montaigne, que em 1560 tivera contato com grupos Tupinambá e Tamoio que visitaram a França e estiveram presentes na corte do rei Charles IX, dialogou com alguns deles através de intérpretes

demonstrando uma excepcional capacidade de relativização. O próprio canibalismo que tanto horrorizara os viajantes europeus se tornara elemento contrastivo através do qual o filósofo criticou a violência perpetrada pelo estado absolutista, ao mesmo tempo em que dissipa o caráter de exclusividade da selvageria sobre estes selvagens.

Não me pesa acentuar o horror bárbaro que tal ação significa, mas sim que tanto condenemos suas faltas e tão cegos sejamos para as nossas. Penso que há mais *barbárie* em comer um homem morto que dilacerar com tormentos e martírios um corpo ainda cheio de vitalidade, assá-lo lentamente e lançá-lo aos cães e porcos, que o roem e martirizam (como temos, não lido, mas visto recentemente, não entre nossos antigos inimigos mas sim entre vizinhos e bons cidadãos, e, o que é pior, sob pretexto de piedade e de religião), que em o assar e comer depois de morto (Montaigne, 1688).

Nas reflexões de Montaigne o comportamento dos ‘índios’ é também e a todo tempo colocado lado a lado com as mazelas e absurdos da sociedade européia. Suas comparações e descrições serviriam também como fundamento para que autores posteriores, entre eles Rousseau, desenvolvessem a noção de ‘bom selvagem’.

Podemos, pois, achá-los bárbaros em relação às regras da razão, mas não a nós, que os superamos em toda a espécie de *barbárie*. Sua guerra é toda nobre e generosa e tem tanta desculpa e beleza quanto se pode admitir nessa calamidade humana; seu único fundamento é a emulação pela virtude. Não lutam para conquistar novas terras, pois ainda desfrutam dessa liberdade natural que, sem trabalhos nem penas, lhes dá tudo quanto necessitam e em tal abundância que não precisam de alargar seus limites. Encontram-se ainda nesse estado feliz de não desejar senão o que as suas necessidades naturais reclamam; o que for além disso é para eles supérfluo. Geralmente, entre os da mesma idade, chamam-se irmãos; filhos, os mais novos, e os velhos consideram-se pais de todos. Estes deixam a seus herdeiros a plena posse dos seus bens em comum, só com o título todo puro que a natureza concede a suas criaturas ao depositá-las no mundo (Montaigne, 1688).

Apesar do esforço de relativização, na figura dos ‘índios’ Montaigne projeta e atualiza os mitos herdados por sua própria sociedade. Estes estrangeiros são vistos como vindos de um lugar (ou de uma época) em que a humanidade vive segundo as leis divinas (de Deus(es) ou da Natureza); onde reina a harmonia e a fraternidade entre homens, plantas e animais. O cenário é muito semelhante às descrições bíblicas do Éden ou das histórias sobre a ‘era de ouro’ greco-romana comentada pelos filósofos, de Platão a Ovídio na antiguidade.

Da ‘maldade natural’ à ‘bondade natural’, as projeções destes filósofos certamente dizem mais a respeito ao Ocidente e aos termos de sua socio-cosmologia do que à América indígena. Por encontrarem ‘sentido’ na figura do ‘bom selvagem’, assim como em seu oposto, estas concepções permanecem no conjunto de referências do Ocidente contemporâneo.

Apropriações do ‘bom selvagem’ podem ser observadas na constituição da identidade nacional pela literatura romântica: na Europa toma a forma de personagens bárbaros e camponeses na obra de autores como Goethe. No contexto brasileiro são os índios alegóricos que descritos por José de Alencar são evocados em substituição aos arquétipos das figuras européias. Assim como estas, o índio literário permaneceria restrito a lendas cuidadosamente constituídas com o objetivo de demonstrar a grandiosidade épica do ‘surgimento’ da nação. Na contemporaneidade o ‘bom selvagem’ pode ser visto nas projeções dos movimentos contraculturais de *hippies* e *punks*, mas também entre certas vertentes do movimento ecologista.

O ‘mau selvagem’, por sua vez, fez parte dos argumentos de um sem número de propagandistas da ‘civilização’ e serviu de argumento para políticas de racismo institucional e de genocídio em diferentes frentes colonialistas, não só na América, mas também na Ásia, na África e na Oceania. No contexto do século XIX, com o avanço das frentes coloniais na América do Norte por vastos territórios até então inexplorados, o ‘mau selvagem’ tomaria a forma dos ‘peles-vermelhas’: denominação generalizada a dezenas de povos distintos que mais tarde seriam lembrados nos *westerns* da primeira metade do século XX, geralmente como ‘vilões’ sempre prontos para serem abatidos a tiros por *cowboys*, em uma terra onde *índio bom é índio morto*.

Neste mesmo século a Teoria da Evolução das Espécies, proposta por Charles Darwin e Wallace teve grande influência na Filosofia e nas Ciências Humanas: surgiu o Positivismo baseado na crença do progresso enquanto força motriz do social, que transformaria a figura do ‘selvagem’ num contra-exemplo didático – ‘mau’ na medida em que personificava em si a idéia do ‘atraso’ a ser refutado. Paralelamente, entre as Ciências Humanas e as Naturais, surge a Antropologia que em seu início adota o evolucionismo como teoria explicativa. Seus adeptos classificariam diferentes grupos humanos em escalas e gradientes que iam do mais ‘primitivo’ ao mais ‘civilizado’.

Mais recentemente o ‘mau selvagem’ tem também sido cada vez mais evocado no contexto brasileiro. Diferentes discursos antiindígenistas – geralmente originados entre corporações papeleiras, militares, latifundiários, parlamentares e especuladores de imóveis e terra – ganharam espaço de destaque nos últimos anos nos meios midiáticos de expressão nacional. Três exemplos são paradigmáticos para a compreensão da dimensão desta alegoria.

O caso do litígio envolvendo a demarcação da Terra Indígena Raposa-Serra do Sol no estado de Roraima que apelando para argumentos nacionalistas buscou transformar as etnias inteiras em traidores da pátria e em aliados de organizações estrangeiras com as quais estariam conspirando para a internacionalização da Amazônia.

Outros casos paradigmáticos podem ser vistos em revistas e jornais. Vale recordar a matéria “*Made In Paraguai*”⁹ e o artigo “*A urgência do Ministério da Amazônia*”¹⁰. A primeira publicada pela revista “Veja” em março de 2007 afirmava energicamente que toda a etnia “Embiá” (*Mbyá*) *Guarani* veio recentemente do Paraguai maquiavelmente em busca de benefícios do governo. O segundo publicado em maio de 2008 no periódico “Tribuna da Imprensa” traz em suas páginas a convicção de que a etnia *Yanomami* nunca existiu, sendo também uma invenção de indígenas estrangeiros e ONG’s estrangeiras com vistas para dominação da Amazônia. Enquanto a primeira não tem qualquer embasamento científico e/ou historiográfico,

9 “*Made In Paraguai*”, por José Edward Lima. In: VEJA, Edição 1999 publicada em 14 de março de 2007, pp. 56, 57 e 58.

10 “*A urgência do Ministério da Amazônia*”, por Sebastião Nery. In: Tribuna da Imprensa, 20 de maio de 2008.

no segundo caso seu autor busca basear sua descoberta no famoso mapa etnológico de Kurt Nimuendajú no qual os *Yanomami* não constariam, e o qual foi concluído a nada menos que 64 anos, em 1944.

No entanto, não é somente na mídia que exemplos podem ser observados. O contexto dos contatos cotidianos entre diferentes populações – “ameríndias” e “euroreferenciadas” – permite-nos recorrentemente entrar em contato com situações elucidativas destas projeções, sem causar qualquer estranheza a maioria de nós.

Em 4 de Fevereiro de 2006, por ocasião do aniversário de 250 anos da morte do personagem histórico Sepé Tiarajú, líder nas guerras guaraníticas, cinco mil pessoas da etnia *Guarani*, advindas de distintos estados e países, reuniram-se no local de sua morte, na cidade de São Gabriel, estado do Rio Grande do Sul. A convite de algumas lideranças *guarani*, uma equipe de pesquisadores do NIT/UFRGS¹¹, da qual eu era integrante, se deslocou para o local para registrar o evento

Numa tarde, eu e outros pesquisadores acompanhávamos uma família *Mbyá-Guarani* nos arredores do parque onde, em 1756, teria morrido o herói Sepé. Pelas ruas da cidade jovens e crianças *guarani* – *Mbyá, Nhan-deva e Kaiowá*¹² – passeavam em clima festivo, como em toda a ocasião de reencontro com seus parentes. Ao dobrarmos uma esquina ouvimos, num tom entre o conselho e a brincadeira, em alto e bom som, uma mãe que, após nos avistar, disse para sua filha: - *Te esconde filha, olha o índio! O índio vai te pegar!*

Este ‘dito’ nos deixou imediatamente envergonhados. Os *guarani* de sua parte não esboçaram qualquer reação de desagrado, pelo contrário, a pouca importância que deram ao ocorrido nos indicou uma possível familiaridade com aquela situação. A nós, estudantes de antropologia, o fato lastimável serviu de estímulo para uma série de reflexões sobre o caráter do contato estabelecido entre os habitantes da cidade de São Gabriel e os *Guarani*.

Em outra ocasião um jovem *guarani* me relatou o diálogo que teve com uma professora de ensino fundamental. Após a apresentação do grupo de cantos e danças tradicionais de sua aldeia, por ele coordenado, ela o havia

11 Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

12 Alguns dos subgrupos da etnia *Guarani* existentes no Brasil.

inquirido: - *Não é verdade que todo índio é bonzinho, né? Tem uns safadinhos, não tem?* A resposta dada à pergunta evidencia ainda mais o desencontro. O *guarani* me diria – *Não entendi bem o que ela disse, mas respondi ‘claro que têm uns que são safadinhos, se até os animaizinhos são assim’*.¹³

Em um exemplo recente, ocorrido em setembro de 2008, durante uma audiência na Assembléia Legislativa do Estado do RS, um representante da secretaria estadual responsável pelo auxílio às comunidades indígenas no Rio Grande do Sul mostrava seu grande domínio do jargão antropológico: após acusar as instituições federais de competência e o estado em geral de serem etnocêntricos, mencionou seu projeto de ‘treinamento’ e ‘capacitação’ de ‘jovens indígenas’ para a criação de ONG’s visando à elaboração de projetos de desenvolvimento.

Estes exemplos, longe de serem casos isolados, são paradigmáticos de tantas outras situações cotidianas de ‘contato em desencontro’. Para analisá-los é necessário acessar os pressupostos e referências imbricadas nestes discursos.

Nos três casos está presente pressuposto da ‘homogeneidade’ e da ‘generalidade’ da figura do ‘índio’.

Não existe um só “índio brasileiro” (como se crê até hoje, graças aos manuais de ensino elementar), mas muitos grupos diferentes de índios brasileiros, que falam línguas diversas, possuem adaptações tecnológicas diversas, vivendo em diferentes ambientes, e diferindo radicalmente quanto aos padrões de ocupação do território e à organização social, à cosmologia, e quanto a situação de contato com a sociedade brasileira (Seeger & Viveiros de Castro, 1980:140).

Diferente do sustentado por boa parte do senso comum em nossa sociedade, aquilo que chamamos de ‘cultura’ ou ‘sociedade’, não é estático e sim dinâmico, se reelabora processualmente a partir de aproximações e contrapo-

13 Segundo a cosmologia *mbýa-guarani* os humanos habitam um mundo imperfeito, o lugar que ocupam entre a animalidade e a divindade é justamente o da imperfeição. Nesse sentido os humanos não podem deixar de possuir certas características animais (entendidas como questões vinculadas à passionalidade) a não ser alcançando o status das divindades, atingindo o *aguyjê*, que é o objetivo último e quase inalcançável da religiosidade *guarani*.

sições, acontecimentos e combinações de referências das quais surgem novas reelaborações. Da mesma forma que os grupos humanos de matriz européia, os grupos indígenas são resultado de suas próprias trajetórias históricas.

Muito tempo se passou e os brasileiros na virada do milênio não sentem qualquer obrigação ou sedução em identificar-se com os navegantes portugueses; mas não existe matéria jornalística, filme ou comercial de TV que não suponha que os índios sejam (ou deversem ser) os mesmos que foram descritos pelos cronistas. [...]. O trauma provocado no europeu (ibérico) pelo encontro de uma forma tão radicalmente distinta de humanidade se consolidou na construção de uma categoria estética – o “índio” – evidente e auto-explicativa, inteiramente infensa à história: expressão completa da simplicidade, do passado e da primitividade. É essa categoria “plena, redonda e lisa”, saturada de culpas e seduções, que o senso comum repete e consagra incessantemente (Oliveira Filho, 1999:7)

A brincadeira ‘didática’ da mãe para com sua filha não deixa espaço para dúvidas, para ela ‘índios são maus e perigosos’. Por sua vez, a desconfiança da professora em relação à inexistência do ‘bom selvagem’ a leva a inquirir um *Guarani* sobre o que de fato “os índios realmente são”. Da forma como foi colocada, a pergunta induz a uma resposta essencialista, que só permite um tipo diferença: ‘índios podem ser divididos entre bons e maus’. Ainda ao dialogar com um jovem *guarani* de vinte anos, a professora o trata com se fosse uma criança, evidenciando outro pressuposto – o da infantilidade: ‘um índio por mais que pareça adulto, se assemelha a uma criança, devendo, portanto ser tratado como tal’.

Os índios brasileiros ainda hoje têm o estatuto jurídico de menores, e imagina-se popularmente que sejam inocentes crianças ou subumanos condenados, remanescentes de uma “idade da pedra”. Os índios não são nem inocentes nem sobreviventes de uma outra era, mas sim adultos espertos, vivendo no Brasil de hoje, falando línguas diferentes das nossas, vivendo vidas diferentes das nossas e valorizando ideais diferentes dos nossos. Como tal eles colocam problemas específicos para uma sociedade européia tão segura, em todas as épocas, de ter sempre as respostas certas para todas

as questões possíveis (embora tanto as respostas quanto as questões estejam sempre mudando) (Seeger, 1980:14).

O terceiro exemplo traz em si uma versão mais discreta e relativizada da figura do ‘mau selvagem’. Voltemos por ora a Hobbes. Sua defesa da monarquia absolutista só encontrava equivalência em seu entusiasmo pela civilização. Da perspectiva hobbesiana a superioridade do ‘homem civilizado’ imputa-lhe a obrigação de ordem moral em “auxiliar” àqueles que permanecem no ‘estado de natureza’ a alcançarem sua própria condição de ‘civilizado’.

Desconhecendo as formas de organização ou as instâncias de decisão dos grupos pelos quais é responsável, e acreditando realmente saber o que desejam/precisam os ‘índios’, diante da cena de atraso que avistava através de suas próprias referências entre os ‘indígenas’, na concepção daquele representante governamental a solução só poderia vir na forma de ‘desenvolvimento’. Ele acredita também não serem necessárias quaisquer formas de consulta aos grupos envolvidos: hoje como ontem os ‘selvagens’ sempre estão prontos para serem conduzidos pela mão pelos ‘homens civilizados’.

As implicações dos discursos neocoloniais possuem amplas conseqüências na legislação e nas relações estabelecidas com os povos indígenas pelas instituições da sociedade envolvente. Em termos de territorialidade e ambiência há uma clara imposição dos padrões da sociedade nacional eurocentrada em detrimento das formas ameríndias: É, por exemplo, erigida uma noção de “território tradicional”; à imagem e semelhança de um “território nacional”; com fronteiras, centros, periferias, etc. Entretanto suas populações não são soberanas, e sim tuteladas, “protegidas” pelo poder federal através do confinamento que tem como fim garantir a manutenção de sua “indigenicidade” (Saldanha & Souza Pradella, 2008:14).

Aqui se fazem especialmente pertinentes as considerações de Pierre Clastres em seu artigo ‘Etnocídio’. Sobre esta particularidade ocidental frente à diferença, Clastres escreve:

Ele tem em comum com o genocídio uma visão idêntica do Outro: o Outro é a diferença, certamente, mas sobretudo a má di-

ferença. Essas duas atitudes [Genocídio e Etnocídio] distinguem-se quanto à natureza do tratamento reservado à diferença. O espírito, se se pode dizer genocida quer pura e simplesmente negá-la. Exterminam-se os outros porque eles são absolutamente maus. O etnocida, em contrapartida, admite a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto (Clastres, 2004:83).

No entanto é evidente que outras posturas frente à alteridade indígena não só são possíveis como também viáveis. Apesar de herdeiros dessa espécie de ‘contato em desencontro’ – tal qual colocado por Todorov (2003) – o “euroreferenciado” é capaz de abdicar desta herança de maneiras distintas e, ao contrário de Cortez, se recusar à mera compreensão instrumental do Outro e de seus signos.

Este artigo, assim como o próprio livro ao qual integra, se constitui a partir de um esforço cuja meta é possibilitar contatos diferenciados, nos termos de ‘encontros de fato’. O que se busca aqui é apresentar reflexões e dados que possibilitem entendimentos que superem a barreira do meramente operacional através da difusão do conhecimento.

Se necessário fosse resumir em poucas palavras os elementos imprescindíveis para um ‘encontro de fato’ diria: tenha em mente que cada um de nós vê o mundo de uma forma distinta – onde nenhuma é propriamente ‘inferior’ ou ‘superior’ a outra para além dos julgamentos morais geralmente acionados pelo desejo de subjugação – a partir de referências próprias e socialmente e processualmente constituídas; todos os grupos humanos são históricos, cada um a seu modo é resultado de processos, relações e acontecimentos que lhes constitui. Portanto, não se trata de uma questão de ‘essência’ ou de ‘substância’, mas de uma questão de ‘fluidez’ e ‘relação’.

A questão não é tanto avaliá-los com relação a nós mesmos, mas considerá-los e a nós mesmos como partes de uma grande variedade de soluções diferentes para problemas semelhantes. Outras sociedades têm outras maneiras de lidar com coisas que nos causam tanta ansiedade: relações no interior da família, crenças sobre o significado da vida, papéis sexuais, velhice, propriedade privada, poder

político, desvio e muitos outros. Estas diferentes soluções são sugestivas tanto para leigos como para antropólogos, psicólogos, teólogos e cientistas políticos (Seeger, 1980:15).

Na figura alegórica do ‘índio’ inúmeras vezes foram atualizados desejos e temores, mitos e signos próprios das tradições “euroreferenciadas”. Através da sua projeção tantos e tão distintos povos foram mantidos encobertos e afastados de um contato encontrado pelas populações eurocêntricas, a uma distância que assegurasse a estes a suposta centralidade de suas versões e certezas. A consequência mais trágica deste distanciamento através de pseudo-saberes foi nada menos que a ignorância de tudo que não é meramente aparente com relação ao Outro: especificidades, soluções e saberes. Somente nas últimas décadas, com o aprofundamento das pesquisas em Ciências Sociais, os pesquisadores vêm se dando conta das possibilidades do ‘encontro de fato’.

Estar aberto para outras ‘formas de ser’ possibilita perceber diferentes potencialidades de ser humano. Outras perspectivas carregam em si possibilidades de reflexões profundas acerca de nossas próprias ‘verdades’ e ‘soluções’ que sem elas nos pareceriam tão naturais e essencialmente constituintes. Sobreretudo esse contato encontrado com a diferença pode em certa medida evidenciar as arbitrariedades contidas em relações de dominação naturalizadas, geralmente fundamentadas na manutenção de certas verdades incontestes.

Referências

- BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [1994] 1997.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora da UNB, [1972] 1986.
- Cannibalism in Brazil in 1557 as described by Hans Staden (b. around 1525 – Wolfhagen, 1579). In: <http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Cannibals.23232.jpg>. Acessado em 17/09/2008 (ilustração).
- CATAPESTO DE SOUZA, José Otávio. **Aos “fantasmas das brechas”**: Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul). Tese de Doutorado. Porto Alegre: UFRGS, 1998.
- _____. “Mobilização indígena, direitos originários e cidadania tutelada no sul do país depois 1988”. In: FONSECA, Cláudia. TERTO JR, Veriano. ALVES, Caleb

- Farias (orgs.) **Antropologia, Diversidade e Direitos Humanos**: Diálogos Interdisciplinares. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- CHILDE, Gordon. **A evolução cultural do homem**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, [1966] 1981.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**: Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, [1974] 2003.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, [1980] 2004.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Sem Editora, [1651] 2000.
- HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- LEOPOLDI, José Sávio. “Rousseau - estado de natureza, o “bom selvagem” e as sociedades indígenas”. **Revista Alceu**, Rio de Janeiro: PUC-Rio, v. II, n. 4, p. 158-172, jan./jun. 2002.
- MAGALHÃES GANDAVO, Pero de. “Do gentio que ha nesta provincia, da condição e costumes delle, e de como se governam na paz – capítulo X”. In. **História da província de Santa Cruz**. Santa Catarina: UFSC/NUPILL–Rocket Edition, [1575] 1999. E-livro acessado em 21/10/2008 (<http://www.scribd.com/doc/2933191/Historia-da-Provincia-Santa-Cruz-Pero-de-Magalhaes-Gandavo>).
- MONTAIGNE, Michel de. “Of cannibals – capítulo XXX”. In. **The Essays of Montaigne**. Tradução francês/inglês de Charles Cotton. Londres: William Carew Hazlitt, [1575] 1686. Wikisource acessado em 04/09/2008. http://en.wikisource.org/wiki/The_Essays_of_Montaigne.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Ensaio de Antropologia Histórica**. Editora da UFRJ. Rio de Janeiro. 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discurso sobre a Origem e os fundamentos da Desigualdade entre os Homens”. In. **Rousseau – Col. Os Pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, [1754] 1999. Pp 5-157.
- SALDANHA, J. R.; SOUZA PRADELLA, L. G. “A Presença Kaingang no Morro do Osso entre diferentes perspectivas sócio-discursivas”. In: **Revista Espaço Ameríndio** Vol. 3, Ano 1. 2008. <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/index>.
- SEEGER, Anthony. **Os índios e nós**: estudos sobre as sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.
- SEEGER, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Pontos de vista sobre os índios brasileiros: um ensaio bibliográfico”. In. SEEGER, Anthony. **Os índios e nós**: estudos sobre as sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, [1983] 2003.

O primado da relação: aliança, diferença e movimento nas perspectivas indígenas

Guilherme Orlandini Heurich

Quanto mais aumenta minha potência de vida, mais apto sou para perceber coisas... Aí vemos muito bem o que quer dizer o perspectivismo.

Gilles Deleuze

O objetivo desse artigo é apresentar um conjunto teórico que tem sido elaborado por alguns antropólogos, os quais estudam sociedades indígenas. Não pretendemos esgotar o assunto e, dessa forma, aqueles que desejarem um aprofundamento maior no tema poderão consultar a bibliografia de referência que está no final do artigo. A idéia central que gostaríamos de sugerir aqui é que as sociedades indígenas mantêm um amplo número de relações sociais. Tais relações sociais não envolvem somente os parentes, nem estão restritas às relações com outros grupos indígenas e tampouco às relações com os não-indígenas. As cosmologias ameríndias mobilizam uma multidão de outros mundos e relações, como, por exemplo, os mundos dos animais, das plantas e das divindades.

Inicialmente, apresentaremos um debate sobre as concepções ocidentais da relação entre humanidade e animalidade. Tentaremos mostrar que as sociedades indígenas pensam de forma diferente essa relação entre humanidade e animalidade, na qual é ressaltada a intencionalidade de animais, plantas e outros. Isso implica numa forma bastante específica de pensar a pessoa ameríndia, na qual a relação com animais, plantas, divindades e mortos passa a ser central. O corpo aparece enquanto algo extremamente relevante e, com isso, o esforço do parentesco possui uma ênfase na corporalidade. Conjuntamente, a experiência de outras subjetividades do cosmos aparece como algo importante para garantir a perspectiva humana da pessoa ameríndia. Além disso, sugerimos que o perspectivismo ameríndio possui modulações, cujas investigações etnográficas procuram colorir. Por fim, discutimos as implicações que a noção de perspectivismo tem para o relativismo multiculturalista, bem como para um pensamento que procura livrar-se da forma-Estado do conceito.

Humanidade e animalidade

As cosmologias indígenas enfatizam que muitos animais, plantas e minerais possuem capacidade de expressar-se da mesma forma que os humanos. Animais e plantas, assim, são pessoas: sujeitos dotados de intencionalidade, sendo capazes de agir e comportar-se conscientemente. Podemos perceber como essa forma de conceitualizar a *humanidade* é bem diferente da maneira como costumamos pensá-la.

No pensamento de matriz ocidental, ocorre que a noção de humanidade é sempre definida em relação à de animalidade: diz-se que há uma diferença grande entre humanos e animais, pois humanos possuem cultura. Por outro lado, também falamos que os humanos são somente uma espécie pertencente ao reino animal: concebemos que há uma natureza biológica que nos aproxima dos animais. No fundo, no fundo, somos também animais. Convivemos, assim, com um certo paradoxo: somos seres imersos na dimensão física da animalidade e, ao mesmo tempo, partilhamos exclusivamente da condição moral da humanidade: indivíduos de uma espécie e pessoas humanas com faculdades morais. Não é o corpo que distingue humanos de animais, mas a capacidade intelectual, racional e lingüística. Somos seres com espírito.

Essa condição humana, então, é distinta da existência enquanto membro da espécie humana. Tornar-se humano implica no desenvolvimento das faculdades do espírito, isto é, no aprendizado de práticas culturais. Contudo, isso ocorre de diferentes formas, visto que a condição humana possui a diversidade cultural como essência. Assim, há diferentes maneiras de existir como humano e isto chamamos de multiculturalismo. Uma natureza, e várias culturas.

As cosmologias ameríndias (indígenas), por sua vez, procedem a uma inversão desse esquema. O que é compartilhado por humanos, animais e plantas é justamente a capacidade cultural, isto é, uma capacidade de agir e pensar tal como os humanos o fazem. A condição de pessoa é uma capacidade que não é exclusiva dos humanos, sendo que a forma corporal não exclui alguns animais e plantas de tal condição. Assim, nas cosmologias indígenas, animais e plantas se vêem como ‘gente’, isto é, como concebemos que humanos normalmente se vêem. Vendo a si próprios como ‘gente’, tais plantas e animais percebem objetos e seres de forma distinta

daquela percebida por outras perspectivas: o que para nós é plumagem, para o jacu é adorno cultural, enfeite; sangue derramado é cerveja para os urubus; lamaçais são casas cerimoniais para os porcos-do-mato.

Intencionalidade

Humanidade deve ser entendida como uma capacidade reflexiva e, nesse sentido, a humanidade não é uma essência que pertence a uma espécie. Humanidade é um modo de ser e agir – capacidade de atuar como humano – que está aberta a diversas espécies. Há uma relação entre humanos e não-humanos – nós e Outros – que é pensada como aquilo que não se questiona durante a vida. Isto é, a relação com a alteridade¹ é pensada como algo fundamental. Tal relação primordial com a alteridade gera diversas coisas, dentre elas, uma concepção de pessoa que é bastante distinta do individualismo: a pessoa ameríndia não está fechada sobre si mesma, possuindo relações com diversas subjetividades do cosmos. A singularidade do sujeito ameríndio não implica em um indivíduo, mas em uma singularidade permanentemente dividida em Eu e Outro: um *divíduo* polarizado entre corpo e intencionalidade. A pessoa é algo plural, sendo o lugar de composição dessas relações que a produziram.

Esse compartilhamento das capacidades de agir pode ser chamado de intencionalidade, ou seja, uma característica daqueles que agem com intenção própria, conscientemente. Tal intencionalidade é como um fundo virtual universal, isto é, algo que está aberto para seres de diversas espécies². Como ressaltamos antes, há uma similaridade entre humanos, animais e plantas, pois todos partilham desse fundo virtual. Ao estabelecer a intencionalidade como fundo de conexão entre os seres do cosmos, estamos dizendo que há uma relação primordial entre humanos e não-humanos. Nesse sentido, não é possível estabelecer um corte rígido entre o domínio social e o que lhe é externo. Podemos dizer que a relação entre interior e exterior do *socius*³ é algo complexa: a alteridade é interna e instituinte do (no) *socius*.

1 Alter = outro; alteridade = condição do Outro.

2 A amplitude dessa abertura varia de acordo com cada cosmologia indígena.

3 *Socius* é o plano sociocosmológico de desenvolvimento das relações entre parentes.

Essa noção implica em afirmar que o Outro está contido no próprio sujeito, em uma dimensão que nós, ocidentais, costumamos chamar de alma. Por ora, talvez possamos usar a idéia de uma materialização desse fundo de intencionalidade na pessoa, ao invés da idéia de alma. Tal materialização, nas cosmologias ameríndias, não remete ao que entendemos por consciência ou mente individual, pois remete sempre a algum Outro: provém de uma divindade; é reencarnação de um morto; advém de uma árvore. Assim, partilhar dessa condição é ser similar. Ocorre que essa intencionalidade é genérica demais: estando aberta a todos, pode ser apropriada por algumas dessas subjetividades similares que povoam o cosmos.

O corpo, por outro lado, é também parte constitutiva dessa pessoa: no entanto, o corpo não é dado pela alteridade. O corpo não estabelece essa linha de continuidade entre as espécies humanas e não-humanas, sendo o grande diferenciador das espécies. Não o corpo biológico tal como o concebemos, mas o corpo entendido enquanto série de afecções, isto é, modos corporais de ser e agir que diferenciam as onças dos humanos, estes dos espíritos, etc. Uma forma de pensar o corpo em que o ponto central não é possuir uma aparência física humana, pois a ênfase recai naqueles atributos que distinguem espécies: coisas que se come e formas de comê-las. Um caçador que retorna do mato sem um pedaço do animal caçado pode indicar que seu corpo físico humano é somente aparência: comer sozinho, no mato, um pedaço de carne crua é o modo de agir das onças.

Parentesco

Porém, este corpo ameríndio não vem pronto, precisa ser construído. Precisa ser construído pelo processo de parentesco que visa humanizá-lo ao máximo, integrá-lo ao ‘corpo de parentes’. Essa intencionalidade compartilhada com outros seres do cosmos não garante que uma criança seja humana. Caso fosse criada por outros, poderia ter um corpo diferentemente construído e, com isso, o grupo de parentes precisa construir o corpo da pessoa, tendo como objetivo tornar esse corpo bastante específico e diferenciado. Assim, ao longo da vida, o corpo da pessoa é construído de forma a acostumar-se com o de seus parentes. Da perspectiva humana, é preciso remar contra esse fundo compartilhado de intencionalidade através

de práticas sociais que visam incorporar esse novo sujeito: comer junto, participar dos rituais, realizar a guerra, caçar e ser tratado pelo xamã⁴.

Contudo, podemos perguntar: mas parentesco não é algo que envolve casamentos e descendentes? Porque tanta ênfase na relação com essas outras subjetividades do cosmos? Afinal, plantas não podem ser parentes...

Não podem? A teia de relações afirmada por grupos indígenas não somente inclui grupos étnicos locais, pois também mobiliza uma variada multidão de Outros, humanos como não-humanos. É preciso seguir a linha que esse pensamento indígena está tentando traçar e imaginar novos mundos possíveis: onde esse fundo de intencionalidade conecta humanos, animais e plantas, ampliando essa noção de humanidade. As relações sociais não podem mais ser humanas, demasiadamente humanas. Assim, a questão do parentesco não envolve somente as relações entre o próprio grupo, pois inclui níveis de contexto supralocal (inter-aldeão, inter-regional, intertribal, interétnico, etc), níveis sociocosmológicos (animais, plantas, espíritos, divindades), sendo que o simbolismo que as envolve declina do idioma da diferença e aliança. Visto dessa maneira, o processo parece indicar um sentido que parte do interior e vai até os extremos do exterior, contudo, não se trata de uma projeção metafórica da humanidade para os confins da natureza.

A importância da idéia de fundo compartilhado de intencionalidade é o fato dela explicitar algumas dessas bases do pensamento das sociedades ameríndias: uma noção importante é a idéia de que a identidade é um caso particular da diferença, isto é, quando a diferença tende a zero. Essa intencionalidade é como uma máquina geradora de diferença, contra a qual o grupo de parentes procura constituir sua identidade corporal. Esse processo de conformação do parentesco nunca tem fim, pois o Outro está sempre ali. Não somente porque está materializado na pessoa, mas também porque a relação com o Outro é que mantém tudo em movimento. De fato, a planta não é um parente, mas poderia ser, visto que a relação é primordial: plantas e animais são parentes potenciais.

A planta não *deve* ser parente, contudo, pelo menos não em circunstâncias normais. Perceber a planta como um parente significa que estamos assumindo o ponto de vista da planta e, conseqüentemente, perdendo a

4 Importante apontar que esse movimento de socialização não ocorre somente com a criança nascida, mas também com animais domesticados, cunhados aparentados e outros.

perspectiva humana. Tal como aquele caçador, que não conseguia mais compartilhar um assado de carne porque havia sido seduzido pelo ponto de vista da onça. Dizendo isso, porém, não estamos nos referindo àqueles que transitam pelas diferentes perspectivas e conseguem apreender diferentes pontos de vista. Os xamãs são aquelas figuras que conseguem lidar com perspectivas animais e vegetais sem perder sua condição humana de ponto de vista: através de rituais controlados, podem perceber os objetos e seres para os quais aponta a perspectiva da sucuri.

Xamanismo e conhecimento⁵

O sujeito ameríndio está, dessa forma, permanentemente dividido entre corpo e intencionalidade, humano e não-humano, eu e Outro. Essa divisão permanente resulta em dois processos distintos que têm, como horizonte nunca atingível, dar ao corpo estabilidade humana. Por um lado, isso implica em mostrar a esse corpo como agir e comportar-se de forma humana (parentesco). Por outro lado, alguns sujeitos precisam experimentar as múltiplas perspectivas alheias a fim de relatar aos seus parentes como são alguns dos mundos para os quais não devemos apontar. Ainda assim, alguma estabilidade é possível de ser atingida através da socialização com os parentes, mas também na maximização de experiências subjetivantes da alteridade. Isto é, estabilizar o corpo (e o sujeito) implica em garantir o mundo sobre o qual sua perspectiva aponta.

Experimentar múltiplas perspectivas é uma experiência fundamentada no xamanismo. O xamanismo é central no perspectivismo ameríndio, pois implica um ideal de conhecimento que não tem como horizonte cognitivo os objetos, mas sim outros sujeitos ou agentes, visto que as coisas do mundo não são propriamente ‘coisas’, mas sujeitos. Isto implica que minha

5 O xamanismo deve ser compreendido como uma instituição que abrange o ponto de vista coletivo, e tem na figura do xamã o ator principal, mas não o único. O xamã é o mestre do esquematismo cósmico, um mediador das relações entre os humanos e os não-humanos (divindades, mortos, espíritos, animais, vegetais). Desempenha papel globalizante fundamental nas atividades terapêuticas, econômicas, sociais, políticas, estéticas, incluindo sem distinções todos os domínios dos cosmos (Tausig 1993; Langdon 1996).

perspectiva aponte para um mundo completamente distinto daquele vivenciado pelos porcos do mato, por exemplo; minha única maneira de conhecer esse mundo-Outro é assumindo o ponto de vista do porco-do-mato. Virtualmente, o xamanismo aponta para um potencial de subjetivação de todos os seres.

O processo de subjetivação não ocorre mediante uma viagem para ‘dentro’ de outros corpos: o processo envolve a capacidade de ativar esse corpo do porco-do-mato, ou seja, é preciso ativar esse corpo através dos modos de ser e agir – caçar, correr, banhar-se, por exemplo – correspondentes ao porco-do-mato (ou de outras perspectivas que se vise acessar). O processo de conhecimento envolve sempre uma relação ativa com o corpo. Subjetivar não é ‘adentrar espiritualmente’, mas personificar, pois tal processo visa conhecer o mundo para o qual uma determinada perspectiva aponta: como são as coisas e seres do mundo que a perspectiva do porco-do-mato percebe. O conhecimento verdadeiro não busca a essência dos objetos e, assim, a visão do sujeito sobre determinada coisa não deve ser retirada. Muito antes pelo contrário, é necessário apropriar-se de uma das posições de sujeito que existem e, a partir dela, perceber o mundo com o qual tal posição se relaciona. Conhecimento é um processo de personificação e não de dessubstancialização.

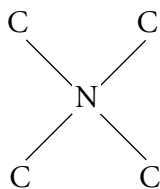
Personificar, mas sempre retornar. Assumir a perspectiva do porco-do-mato é um processo de conhecimento que procura, enquanto horizonte, garantir a perspectiva humana. Dizer que as perspectivas devem ser mantidas enquanto diferentes e remetendo a mundos distintos significa dizer que tudo no cosmos ameríndio é relação e que relação, aqui, implica em diferença: diferença de corpos e de mundos.

Isso significa dizer que tudo no cosmos está relacionado ao corpo e a uma posição de sujeito.

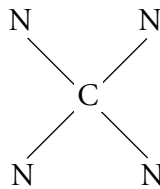
No perspectivismo, os corpos não apontam para um mesmo mundo. A relação entre perspectivas enquanto fundamento do conhecimento no xamanismo ameríndio implica justamente isso: uma relação. O conhecimento é relacional no sentido de que há uma necessidade do Outro ser mantido enquanto Outro, ainda que o conhecimento desse mundo-Outro seja fundamental. O conhecimento não implica em absorção do objeto conhecido. Não há um centro no cosmos, um ponto de convergência das perspectivas, pois há tantos centros quanto a quantidade de corpos capazes de um ponto de vista, isto é, não há posição de sujeito que consiga visualizar todas as outras.

Implicações do perspectivismo para a noção de relativismo

Dizer que animais (e outros) possuem capacidades reflexivas significa instituir uma semelhança entre humanos e não-humanos. Porém, se animais e plantas são pessoas (sujeitos), o que os distingue de nós? É necessário restituir a diferença de algum modo. Ao dizer que a condição de pessoa não é exclusividade dos humanos, os ameríndios sustentam que a diferença entre humanos, animais e plantas deve ser produzida nos corpos: diante desse fundo intencional compartilhado é preciso construir corpos específicos. Não há dúvida que as preocupações dos diferentes seres do cosmos são as mesmas: ter e cuidar dos filhos; conversar e dialogar; cuidar das roças e plantações; estabelecer alianças de casamento. O problema que é preciso enfrentar é com quais objetos se está lidando. Como veremos, corpos construídos de forma diferente implicam em compartilhar mundos – e não culturas – diferentes. Reconhecer a cultura para mundos de subjetividades extra-humanas implica em afirmar que os mundos referidos por essas subjetividades são outros. Há aqui uma inversão na relação entre natureza e cultura, na qual o pensamento ameríndio mantém o pólo da cultura parado e faz a natureza variar: o perspectivismo não é um relativismo cultural, mas sim um multinaturalismo.



Multiculturalismo



Perspectivismo

É necessário precisar o que constitui essa noção indígena de ponto de vista, diferenciando-a do conceito multiculturalista de ponto de vista. O multiculturalismo sugere que o ponto de vista é relativo a cada cultura, isto é, há uma interpretação peculiar de cada cultura sobre as coisas do mundo. Sendo a cultura algo relativo, o multiculturalismo é o que comumente chamamos de relativismo. Ocorre que a noção de relativismo pressupõe a existência – em algum lugar – de um ponto de vista que seja a soma de todos os pontos de vista. É justamente essa perspectiva do Todo que o perspectivismo nega. Um exemplo: uma maçã

pode ser visualizada por diversos ângulos e, dessa forma, poderíamos visualizá-la desde todos esses ângulos para constituir uma visão total. Para isso, porém, seria necessário um ponto de vista que não estivesse submetido à passagem do tempo: as perspectivas possuem condições espaciais e temporais. Isso significa dizer que o próprio mundo é perspectivista, ou seja, não há um outro mundo que possua o sentido real das representações que fazemos (culturalmente). Se não é possível existir uma perspectiva do Todo, as coisas e seres do mundo não possuem uma essência: o mundo está em constante transformação e não existe a natureza única dos objetos. Cada perspectiva possui à sua frente novos objetos, com os quais uma relação está estabelecida. A perspectiva do Todo seria uma visão descentrada e impessoal: uma visão que conseguiria dizer o que é certo e o que é errado, discernir o falso do verdadeiro, o bem do mal.

Enquanto isso, no perspectivismo, a realidade dos objetos modifica-se conforme a perspectiva: corpos em decomposição são carne assada para o urubu; se os porcos-do-mato são caça para nós, somos espíritos para eles. Isso significa dizer que tanto o meu ponto de vista quanto o ponto de vista da onça operam da mesma forma, pois ambos agenciam modos humanos de ser e agir. A diferença entre esses pontos de vista – perspectivas – está justamente no mundo ao qual eles se remetem. Ou seja, ainda que operem da mesma maneira, cada ponto de vista remete a um mundo completamente distinto.

A mudança da distinção entre natureza e cultura, tal como sugerimos acima, pode parecer simplesmente uma inversão dos termos. Além disso, muitos poderão argumentar que se trata de uma operação que somente o pensamento ocidental faz, não havendo sentido em utilizar a distinção natureza/cultura para pensar cosmologias indígenas. A resposta para esses questionamentos é que a inversão não mantém os termos como eles são concebidos no relativismo. No perspectivismo, o mundo não é mais povoado por substâncias naturais, assim como as culturas não são desenvolvimentos do espírito. Tudo é relação e, dessa forma, a forma que as coisas do mundo tomam depende do ponto de vista que se acessa e em qual momento do tempo isso ocorre.

Abertura ao Outro: devir

Estudos que venham a preocupar-se com definições etnográficas do perspectivismo ameríndio, podem levar em consideração alguns dos apon-

tamentos feitos nesse artigo. Dentre eles, a importância da diferença e da aliança enquanto fundamentos de uma idéia de relação social em que o Outro aparece como peça chave.

Os mitos ameríndios, por exemplo, ressaltam esse tema da ‘abertura ao outro’. Especificamente, os mitos sobre a ‘origem do mundo’ nos permitem analisar a questão da gemelaridade. Gêmeos carregam um potencial para a identidade: nascidos de mesmo pai e mãe, podem vir a ser idênticos fisicamente. Diante disso, tais mitos costumam contar essa história de forma a impossibilitar que tal identidade ocorra: os pais dos gêmeos são diferentes; um nasce bastante tempo depois do outro; ou desenvolvem personalidades opostas durante a vida.

A questão a ressaltar aqui é que o pensamento ameríndio procura enfatizar que a diferença está dada desde o início. Diferença que movimenta as cosmologias, colocando o Outro sempre como uma relação importante no desenrolar das máquinas sociais: afastamento da identidade e da interrupção do movimento. Tal desenrolar envolve a busca de diversas coisas no Outro: nomes, objetos, formas de fazer rituais, esposas, crianças, instrumentos musicais, perguntas sobre o mundo, etc. O retorno dessa busca, digamos assim, ocorre sob os próprios termos das cosmologias em questão: uma flauta *kamayurá* obtida pelos *Kayapó* entrará em circulação de acordo com a lógica da máquina cosmológica *kayapó*; a domesticação de um animal é concebida como aliança importante; haverá um esforço para que o cunhado recém-casado procure participar dos rituais e compartilhar das refeições.

É fundamental, porém, pensar a relação com o Outro de forma a não essencializar nenhuma das posições. Não há uma cultura indígena fixa e Outras culturas fixas, cujas essências poderiam ser congeladas em imagens de tradição. Há o movimento e a relação: a diferença não se esgota na incorporação de algo do Outro, pois absorver é ao mesmo tempo alterar-se e, assim, alterando novamente a relação. A incorporação não implica em transformação. A transformação pressupõe que há dois termos já existentes, numa relação pré-concebida: algo que é e passa a ser outra coisa. O conhecimento, entre os ameríndios, não é pensado na distinção entre essência e aparência, realidade e representação, visto que opera aquém dessa distinção. Ou seja, a mudança, nas sociedades indígenas, tem a relação com o Outro como algo central e que não se esgota. Adquirir objetos e utilizar artefatos tecnológicos é um movimento cuja forma é dada pelas próprias sociedades indígenas.

Diferença e Estado

Nós, de nossa parte, construímos Estados nacionais, formas de normatização e controle, estruturas que determinam quem cada pessoa é, de verdade, em sua essência. Nos questionamos sobre a identidade das coisas e dos seres. Nesse pensamento, as culturas precisam de essências, os sujeitos precisam ser indivíduos. Talvez um pouco do que esta reflexão sobre cosmologias indígenas sugere é que: os problemas enfatizados pelos indígenas apontam formas diferentes de lidar com a diferença.

Falávamos de xamanismo, um pouco antes. Parece-me que a atuação do xamã possibilita a experiência de múltiplas subjetividades, isto é, permite experimentar a outros pontos de vista através do ativamento de corpos dentro do contexto controlado do ritual. A finalidade, digamos assim, da subjetivação é obter pistas sobre como Outros nos percebem. Ainda assim, os limites da experiência de subjetivação são justamente a relação estabelecida: a aliança momentânea permite visualizar o corpo que os parentes assumem em outro mundo, ou seja, (n)os vemos agindo enquanto outro sujeito. E nada além disso. Experimentar um outro ponto de vista não é ver um mundo inteiro com outros olhos.

A abertura ao Outro ocorre segundo os próprios termos, porém, não há uma vontade de impor sua identidade sobre os Outros. Manutenção da relação: o Outro enquanto fundamental, mas enquanto fundamentalmente Outro. A continuidade do movimento.

* As reflexões desse artigo foram canibalizadas e fagocitadas de diversos lugares, que procuro relacionar abaixo. Optei por um texto sem referências e citações, desenvolvendo as idéias sobre o perspectivismo sem a preocupação de “dizer quem disse o quê”. As dívidas dessa postura aparecem abaixo e, com isso, é impossível dizer que este texto seja de minha autoria: meu intuito foi relacionar idéias e, talvez, possibilitar que as potências do viver de outras pessoas estejam levemente aumentadas. Se a alegria é a prova dos nove, digo que me sinto contente.

Para continuar...

Os artigos seminais sobre perspectivismo ameríndio são Viveiros de Castro (1996), e Lima (1996); outros textos importantes sobre perspectivismo ameríndio são: Lima (1999 e 2005), Vilaça (2002 e 2005), Calávia-Saez (2002), Viveiros de Castro (2002b) e Descola (1998); a discussão sobre parentesco pode ser encontrada em Viveiros de Castro (2002c), Vilaça (2002) e no capítulo 2 de Lima (2005); uma correlação entre perspectivismo ameríndio e literatura está em Calávia-Saez (2004); a base da reflexão sobre animalidade e humanidade está em Ingold (1995); para a “abertura ao Outro”, ver Viveiros de Castro (2002a) e Levi-Strauss (1993); perspectivismo, estética e alteridade, ver Lagrou (2002); incorporação do Outro, seus objetos e mercadorias, ver Gordon (2005) e Viveiros de Castro (2002a); para uma introdução ao perspectivismo filosófico em sua acepção nietzscheana, ver Rocha (2003); pessoa e divíduo, ver Strathern (2007) e Viveiros de Castro (2002c); sobre corpos e transformação, ver Riviere (1995) e Vilaça (2000); coisas e formas de comer estão em Fausto (2002); sobre corpo e ponto de vista do Todo, ver Lima (2002 e 2005), Rocha (2003) e Deleuze (1983); para “alguma coisa” da filosofia da diferença, ver Deleuze & Guattari (1976 [1972]; 1997 [1980]).

Referências Bibliográficas

- CALÁVIA-SAEZ, Oscar. “Nawa, Inawa”. **Ilha**: revista de antropologia. Florianópolis, 2002.
- . “Moinhos de vento, varas de queixada. O perspectivismo e a economia do pensamento”. **Mana**: estudos de antropologia social v.10 n.2. Rio de Janeiro, 2004.
- DELEUZE, Gilles. “Kant, el tiempo, Nietzsche, Spinoza”. **Cours de Gilles Deleuze**. 1983. Disponível em <http://www.webdeleuze.com>.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O anti-édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Imago, 1976 [1972].
- . **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1997 [1980]. 5 Volumes.
- DESCOLA, Philippe. “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”. **Mana**: estudos de antropologia social, Rio de Janeiro: 4(1), 1998.
- FAUSTO, Carlos. “Banquete de gente: canibalismo e comensalidade na Amazônia”. **Mana**: estudos de antropologia social, Rio de Janeiro, 8 (2), 2002.

- GORDON, César. **Economia selvagem**. São Paulo: EdUnesp/Nuti, 2005.
- INGOLD, Tim. "Humanidade e Animalidade". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, ANPOCS, n. 28, ano 10, 1995. Pp. 39-53.
- LAGROU, Elsje. "O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?" **Mana: estudos de antropologia social**, Rio de Janeiro: 8(1), 2002.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LIMA, Tânia Stolze. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo numa cosmologia Tupi". **Mana: estudos de antropologia social**, Rio de Janeiro, 2 (2), 1996.
- _____. "Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n. 40, 1999.
- _____. "O que é um corpo". **Religião e Sociedade**, n. 22, 2002.
- _____. **Um peixe olhou pra mim**. São Paulo: EdUNESP/Nuti, 2005.
- RIVIERE, Peter. "AAE na amazônia". **Revista de Antropologia**. São Paulo, 1995.
- ROCHA, Silvia Pimenta Velloso da. **Abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo**, 2003.
- STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**. São Paulo: Unicamp, 2007.
- TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**. São Paulo: Paz e terra, 1993.
- VILAÇA, Aparecida. "O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 15, n. 44, 2000.
- _____. "Making kin out of others". **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 2002.
- _____. "Chronically unstable bodies". **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". **Mana: estudos de antropologia social**, Rio de Janeiro, 2(2), 1996.
- _____. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.
- _____. "Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena". **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.
- _____. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco". **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002c.

... é resultante de um pensamento que encanta o pensamento: são narrativas de *Vherá Poty*, relâmpago florido, homem jovem *mbyá-guarani* que atualmente é cacique no *Tekoá Jataity*, “aldeia dos *butiazeiros*”.¹ Após ouvir atentamente os *karaí*, xamãs, os detentores respeitados do *arandú porã*, belo saber, *Poty* inspirado pelos “filósofos da selva”,² transmite conhecimentos, lembranças e experiências. Assim como as flores que atraem os pássaros e os insetos tornando-os agentes polinizadores, e possibilitando a formação de frutos e sementes que germinarão novas plantas, as belas palavras de *Poty* seduzem pelos seus atrativos: cores vistosas, aromas agradáveis e néctar inebriante. Vai falando *Poty*, estou escutando...

A dança-luta dos guardiões-guerreiros

Quando mais um entardecer alcança os *Mbyá-Guarani* no Cantagalo, os pequeninos ouvem a melodia do *mbaraká*, violão de cinco cordas, e do *ravé*, rabeca de três cordas. No chão batido dos amplos pátios circun-

1 *Tekoá* é o espaço de vida de uma família-extensa – unidade social fundamental *mbyá-guarani* –, ou grupos de parentelas distintas. É através da inter-relação harmoniosa da floresta, roça, habitações e *opy*, casa de rituais, que se concretiza um *tekoá*. O território *mbyá-guarani*, no entanto, não é fragmentado porque seus *tekoá's* não vivem isolados uns dos outros, todos se conectam direta ou indiretamente entre si por redes de parentesco, de alianças políticas descentralizadas e práticas rituais xamânicas, atualizadas por uma intensa e extensa circulação de pessoas e familiares visitando-se mutuamente, dando continuidade aos intercâmbios de sementes, pequenos animais, informações sobre os parentes, músicas, saberes, cujos os valores fundamentais são a confiança profunda e a mutualidade nos laços sociais (Melià, 1990; Catafesto de Souza, 1998; Ladeira, 2001; Pradella, 2006; Freitas, 2007; Fagundes, 2007). Em termos jurídicos, este *tekoá* refere-se a Terra Indígena Cantagalo, uma área com superfície total de 283,6761 hectares que está localizada nos Municípios de Porto Alegre e Viamão, no Estado do Rio Grande do Sul.

2 Expressão de Clastres (1990[1974]) para se referir aos xamãs *mbyá*.

dantes às casas, reunidos por *Vherá Poty*, iniciam o “*xondaro, uma dança de guerra que serve para tudo, deixa o corpo leve*”. Embaladas pela música as crianças dançam, lutam, jogam ao redor do “*mestre das crianças*”. Todas são instigadas a evadirem-se da vara de madeira que *Poty* leva a mão. Quando o mestre abandona o bastão, imita com as mãos a investida da serpente ou o salto do jaguar, demandando aos pequeninos movimentos desviantes, “utilizando-se para isto da firmeza dos pés e dos joelhos e um balanço para os lados do tronco superior”, pois os ombros são associados às asas dos pássaros (Montardo, 2003:A69). Todos os movimentos, tanto de ataque quanto de defesa, são advindos da alteridade animal, possibilitando ao corpo *mbyá* agilidade e flexibilidade.

Ao “*cerrar dos olhos de Nhamandú*”³, iniciam-se os cantos-danças-rezas na *opy*, habitação dos *karaí*, e local das atividades terapêuticas. Estes rituais visam o fortalecimento e embelezamento dos corpos, dotando-os de força e alegria, combatendo a tristeza, protegendo-os das doenças (Montardo, 2002). Um dos gêneros musicais executados cotidianamente é a dança-luta *xondaro*, visto que se pretende manter a juvenilidade dos corpos, agir sobre à durabilidade da pessoa.

Enquanto homens, mulheres e crianças percorrem os caminhos que levam ao encontro das divindades, alguns escolhidos postam-se ao redor da “*opy, fonte da nossa eterna alegria*” para protegê-la. Também denominados *xondaro*, agora função social de “*guardião-guerreiro*”, escudam os parentes dos seres invisíveis malignos: “Enfrentá-los e deles se desviar é um treino exercitado por várias horas diárias e que transforma os participantes em guerreiros” (Montardo, 2003:A68). Desta forma, mediante uma corporalidade formada pela dança-luta de combate, *xondaro*, os “*guardiões-guerreiros*”, *xondaro*, hábeis em investidas, deslocamentos, desvios, fugas, são as pessoas que estão preparadas para o encontro com algum animal perigoso na mata, para os embates espirituais e ainda para o extenuante diálogo com os agentes institucionais do Estado brasileiro na retomada – de parcelas – e garantia de seus territórios. Ora, são os protetores-lutadores que realizam o esforço coletivo de controlar os espaços de vida *mbyá-guarani*, lugar habitável enquanto construção concreta e simbólica.

3 Ao anoitecer, pois *Nhamandú* é a Divindade Solar, luz que mantém a vida na Terra.

O homem dominador da luta

“No tempo dos antigos”, existiam os *xondaro kyre’y mbá*, “homem dominador da luta”, ou ainda, “mestre da coragem”. Os *karai* escolhiam homens jovens, próximos aos 15 anos de idade, e ensinavam, treinavam o embate corporal, tornando-os responsáveis a dar fim aos desentendimentos nos *tekoá’s*, e ao mesmo tempo defenderem estes lugares das agressões inimigas. Eram os que iam à frente, e sendo os mais valentes, tornavam-se os grandes ‘guardiões-guerreiros-caçadores’. Eram fortes e valentes porque formados seus corpos ritualmente, cujo objetivo é a transferência de qualidades, capacidades e propriedades ao recebedor, quer por via da linguagem, de substâncias ou objetos (Peirano, 2002).⁴

Várias técnicas e saberes os xamãs utilizavam na fabricação destes corpos:⁵ ingestão de infusões preparadas com vegetais considerados os mais sólidos, e com partes específicas de animais, principalmente os reputados como mais ferozes e velozes; sobreposição à pessoa de insetos, os de picadas mais pontiagudas; e o uso de adornos provindos de animais com as mesmas características referidas acima. Dito de maneira sintética, aqui o pressuposto ameríndio de que há uma socialidade cósmica constituída completamente por alteridades e suas potências. É a apropriação, pelos humanos, de qualidades presentes em todos os seres do cosmos, humanos e não-humanos, seres naturais e sobrenaturais.

O “*guapo’y é um tipo de figueira com que a gente faz um chá*”. A solidiez, a “*força*” da casca do caule, transformada em líquido para ingestão é/era apropriada pelos ‘guardiões-guerreiros-caçadores’, visto que esta planta “*vai se enrolando e assim sufocando e matando as outras árvores. No*

4 “Tanto para a sociedade tribal, quanto para nós, os rituais servem para conter a flutuação dos significados. Os rituais são convenções que constituem definições públicas. Antes da iniciação havia um menino, depois dela, um homem; [...]. Viver sem rituais é viver sem significados claros e, possivelmente, sem memórias” (Douglas & Isherwood, 2004:112).

5 O dispositivo de fabricação dos corpos é constituído pelos diversos tipos de tratamentos aos quais as pessoas são submetidas segundo idade, gênero e os rituais. A literatura antropológica acerca dos coletivos ameríndios das terras baixas da América do Sul aponta como matriz organizadora central o idioma da corporalidade (Lima, 2002), “em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social” (Vidal & Lopes da Silva, 1992:283-4).

Cantagalo tem uma que envolve até pedra". Também se extrai várias fibras da raiz do *guapo'y* que, entrelaçadas, são atadas na região entre o joelho e a panturrilha, visando o fortalecimento das pernas das crianças. O mesmo acontece com os braços, sendo as fibras entrelaçadas usadas como pulseiras. Ou seja, vários objetos são produzidos com este ou com outros vegetais que tem na solidez sua característica marcante. O machado e o arco-e-flecha, tornam-se artefatos inquebrantáveis: *"as árvores que a pessoa corta com seu machado ficam macias"*.

No primeiro dia de lua nova, antes do alvorecer, macerava-se a unha da onça-pintada e diluía-se na água ficando a mistura pronta para ser ingerida. A bebida consumida impregnava os corpos dos *Mbyá* de princípio ativo, das potências do felino. Uma pessoa assim construída que desfere com a mão uma pancada pode ferir gravemente, causando em outrem, além da dor um processo inflamatório, *"envenenamento"* devido à força que a onça tem em seus membros: *"uma flechada deste tipo de pessoa derruba o animal somente de uma vez, mata de primeira"*.

Da mesma forma que engendram estas faculdades impetuosas, as substâncias também podem vir a proteger os corpos que recebem estas propriedades: *"a onça apesar de ser um animal feio, é sábio e muito forte; ela tem coisas boas como a sua pele, as unhas e os dentes; tudo isto são remédios para os Mbyá"*. Quando no *"tempo dos antigos"* o impregnado de potências de onça sofria alguma agressão podia até sentir alguma dor, mas nenhuma doença o acometia.

As presas (dentes) da onça amedrontam. Colares eram fabricados com pingentes destas presas, em seu duplo sentido: caça e dente. O grande caçador, aquele que ia à frente, também utilizava uma pulseira produzida com a pele dos membros do felino. O uso dos adornos tornava o caçador, assim como este grande predador, feroz, e conseqüentemente temido pelos animais e outros homens. Estes ornamentos também eram utilizados com a intenção de transformar a fala destes homens intimidadora: adquiriam eficácia e exerciam influência sobre os ouvintes. Como já foi dito anteriormente em relação aos *xondaro*, as lideranças *mbyá* responsáveis pelas falas junto às instituições governamentais brasileiras, principalmente no que se refere ao tema da retomada de seus territórios, utilizam colares com presas de onça.⁶ Aqui, algo que

6 Evidentemente que os processos de fabricação dos corpos *mbyá*, no que diz respeito ao emprego de partes do corpo de grandes felinos, como a onça, não encontram

se esquece muitas vezes: pronunciar palavras é uma forma de prática, sendo a palavra ou um canto um aspecto da realidade social que constitui experiência. “A força da palavra não se limita ao proposicional: ela faz mais do que simplesmente dizer algo que é verdadeiro (ou falso) a respeito da realidade. A palavra tem efeito sobre a prática no mundo esteja ou não em harmonia com as nossas proposições a respeito do mesmo” (Overing, 1995:129).

Nas cosmologias ameríndias, a ornamentação e a pintura corporal comunicam socialmente, simbolizam eventos, revelando marcas de transformações tanto no indivíduo quanto no social, afetando pessoas ou categorias de pessoas, e suas relações com os outros domínios do cosmos (Vidal & Lopes da Silva, 1992). Nestes povos, a estética corporal é o domínio no qual mais facilmente se sobressaem aspectos cognitivos importantes. Através dela, estas culturas ordenam e expressam sua percepção de mundo e de si mesmas (Van Velthem, 2005). A superposição da noção de pessoa, corporalidade, pinturas e adornos corporais entre os ameríndios, necessita de um entendimento de que as ‘coisas’ (tinturas vegetais utilizadas nas pinturas corporais, peles de animais como pulseiras ou penas de pássaros com as quais se realizam ornamentos de cabeça) são apreendidas como pessoas, como sujeitos, logo possuem intencionalidade, afetos, reflexividade, capacidade comunicativa: estas ‘coisas’ fazem fazer ‘coisas’.

Os *Waiãpi*⁷, por exemplo, utilizam várias tinturas vegetais (jenipapo, urucum e resinas) na pintura corporal. As resinas, com suas propriedades odoríferas, podem ser utilizadas para atrair namoros, ou ainda com seu efeito, apaziguar os inimigos. Estas tinturas têm a eficácia de alterar os sentimentos das pessoas que as usam e dos outros com quem se relacionam. Pintar o corpo para os *Waiãpi* não está relacionado apenas a um enfeite, a

no tempo atual condições objetivas de atualização. As matas que no “*tempo dos antigos*” serviam de habitat a estes grandes predadores estão hoje, no Brasil Meridional degradadas, fragmentadas e superpostas por estradas, cidades, lavouras e outros modos de ocupação territorial não-indígenas. Essa conjuntura, entretanto, não impede que o uso destes adornos permaneça revestido de grande importância simbólica aos *Mbyá*: um colar com pingente de presa de onça presenteado por uma chefia indígena amazônica a um chefe *mbyá*, durante uma reunião em Brasília, torna-se um adorno de grande valor.

- 7 Povo falante de uma língua Tupi-Guarani, que vive em ambos os lados da fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa (Gallois, 1992).

uma ornamentação, significa alterar os componentes da pessoa humana, os sentimentos, as intencionalidades, o estado da pessoa (Gallois, 1992).

Estas propriedades imateriais transformadas em materializadoras de idéias e conceitos, no entanto, não são as únicas com que os *Mbyá-Guarani* produzem pessoas: “vou te mostrar um canto muito antigo que meu avô Marcolino e minha avó Florentina cantavam para mim quando eu era criança, agora eu canto para a minha filha: *Toke mitã togueru nderu parakao ra’y’i nderu mbarai. Toke mitã togueru nderu tapiti nambi kuei, nambi kuei nderu mbarai/Durma pequenina criança que o papai vai trazer um filhote de papagaio para você brincar. Durma pequenina criança que o papai vai trazer uma orelhinha de coelho-do-mato para você brincar*”. As propriedades imateriais do *parakao*, papagaio, “que fala, que faz barulho, que é cantador”, propiciam o surgimento e o fortalecimento das capacidades da linguagem humana.

Segundo esta filosofia, palavra e alma são sinônimas, logo a interioridade – reflexividade, intencionalidade etc. – dos *Mbyá-Guarani* é sua palavra. O nome de um *Mbyá* constitui a atualização e a revitalização das indestrutíveis essências das divindades criadas por *Nhanderú Papá Tenondé*, nosso primeiro pai verdadeiro:⁸ “Que a Palavra, como signo e substância do humano, seja de saída situada no coração da divindade, determine por si mesma a natureza e a história do humano. Os homens definem-se como tais somente na relação que, através da mediação da Palavra, mantêm com os deuses. *Ayvu* [palavra] é a substância ao mesmo tempo do divino e

8 O absoluto, o primeiro, princípio e fim último de tudo; quer dizer o que gera a vida, o que transmite a cultura e guia a comunidade. *Nhanderú* concebeu o fundamento da futura linguagem humana e os seres partícipes de sua sabedoria para serem os verdadeiros pai e mãe de seus futuros filhos, os eleitos dos deuses, os *Mbyá*: *Tupã Ru Eté*, divindade das chuvas, dos trovões, dos raios e das águas, e *Pará Chy Eté, Karai Ru Eté*, dono do ruído do crepitar das chamas, divindade do fogo, e *Kerechú Chy Eté; Nhamandú Ru Eté*, dono de fortaleza espiritual e grandeza de coração, divindade do sol (luz que mantém a vida), e *Jachuká Chy Eté; Jakairá Ru Eté*, dono da bruma vivificante, divindade do tempo novo (primavera), e *Ysapy Chy Eté* (Cadogan 1992[1959], Clastres 1990[1974]). Ao se referirem às divindades, os *Mbyá* usam a seguinte expressão: “*Pará joyvy Tupã. Joyvy, é estar um próximo do outro. Para nós, Pará é o nome feminino de Tupã, Kerechú é o nome feminino de Karai, é assim que falamos para todos os nossos deuses*”. Ora, masculino e feminino são constituídos como unos, complementam um ao outro. Uma alegoria deste pensamento: os cantos-danças rituais somente se concretizam com a presença de homens e mulheres se complementando, tanto em termos instrumentais como vocais.

do humano” (Clastres, 1990[1974]:27). Dito de outro modo, o *Mbyá* não tem um nome, ele é seu próprio nome (Melià, 1989).

A ‘alma-nome’ *Vherá*, relâmpago, por exemplo, é proveniente da divindade *Tupã Ru Eté*. Os homens de *Tupã* são, idealmente, os ‘guardiões-guerreiros’ dos seus espaços de vida, visto que a “‘força física’ das almas de *Tupã*, implica o uso das armas e forças destruidoras de *Tupã* (trovão, relâmpagos etc.), que estão sempre em movimento, [...] e são a expressão explícita da função dos guardiões. [...], o ‘trajeto’ de *Tupã* acontece em todas as direções do cosmo *Mbya* para que possa controlar a sociedade, pois *Tupã* foi enviado para ser ‘guarda-costas do mundo’” (Ladeira, 1992:135). A composição dos nomes *mbyá* é análoga à produção da pessoa, sendo uma parte recebida das divindades e sua complementaridade vinculada ao humano, isto é, a característica humana mais marcante da pessoa, seu corpo, ou ainda uma expressão de caráter metafísico (Assis, 2006). É a partir deste segundo elemento que se pode entender a poética contida em *Poty*, flor: os mitos-poemas originários *mbyá* que dão sentido a ação no mundo enunciam que *Nhanderú Papá Tenondé* criou seu próprio corpo desdobrando-se como uma flor, isto é, assumindo a forma humana. A palavra, mesmo que fundamental, precisa de um suporte (Assis, 2006).

Em conjunto com o acalanto, os pais devem encostar e friccionar, delicadamente, na garganta de seus filhos, durante o período de aleitamento, um papagaio.⁹ Este ato deve ser regido pela mudança consecutiva de três novas fases da lua nova. A eficácia ritual, portanto, faculta aos pequeninos no decorrer de suas vidas, a contar com “*uma voz perfeita*”, para que essa “voz se impregne de potência, e as palavras que ela pronuncia, de beleza, a fim de que possa atingir os sete firmamentos sobre os quais reina nosso pai [Nhanderú]” (Clastres, 1990[1974]:14).

Há também o *kyjú*, grilo, “*que vive nos buraquinhos das casas*”. Os pais *mbyá* pegam os filhotes deste inseto, “*porque desde cedo eles já cantam*”,

9 Na mitologia do grupo, foi o papagaio que anunciou aos demiurgos, *Kuaray* e *Jachy*, que sua mãe havia sido devorada pela anciã (avó das onças) a quem eles chamavam de avó, permitindo a eles vingarse dela e de seus filhos. Agradecido, *Kuaray* com seu poder mágico (xamânico), confere a este pássaro o dom de imitar todas as línguas. Foram os heróis culturais que proveram os *Mbyá* de um código para reger suas vidas, isto é, deram à Terra as suas feições atuais (Cadogan, 1948; 1992[1959]).

e acariciam-no, transferindo a potência de sua cantoria para as próprias mãos. Em seguida, afagam a garganta dos seus filhos com a intenção que eles comecem a falar desde a mais tenra idade. Esta prática é realizada durante o dia, período em que o grilo cessa de guzaltar: “*é quando o grilo está mais carregado, se preparando para cantar novamente à noite*”. Aqui, uma analogia com as pilhas, acumuladores de energia: a potência do ‘canto’ do grilo deve ser dividida com os párvulos *mbyá*. No caso de alguns pais terem receio de machucar o inseto, fazem com que este caminhe sobre a garganta de seus pequeninos.

Estas apropriações de subjetividades outras são recorrentes em muitas etnografias sobre os *Mbyá*. O *ka'avó*, “erva da amizade e da amabilidade” (Cadogan, 1992[1959]), tem como finalidade a obtenção de ‘sorte’ por aqueles que as utilizam junto ao corpo, seja na coleta de mel, na prática venatória, na atração de parceiros amorosos ou na comercialização do artesanato: “Macerando a rainha das abelhas *jate'i*, untarás teus olhos com ela, para que tenha sorte na busca do mel” (Cadogan *apud* Pradella, 2006:47); para movimentarem-se com grande velocidade, Schaden (1962:69) ouviu dos *Mbyá* que costumavam amarrar “em torno de cada perna da criança um cordel com miçangas e anéis de perna de saracura”;¹⁰ para seduzir, “devemos levar conosco as ervas dos animais. [...] devemos juntá-las e levá-las em uma bolsa para que as mulheres nos amem [...]. ‘Sem dúvida nenhuma isto é um feitiço que me faz perder a cabeça; por isso é que falo tão triste’ diz a mulher quando isto fazemos” (Cadogan *apud* Pradella, 2006:48); para evitar a manifestação da cólera, é vedado comer a carne do jaguar por haver sido um ser maligno. Esta interdição alimentar busca amainar o “sentimento que define a própria negação da relação entre parentes ou da sociabilidade [...]”. O encolerizado (*-poxy*), acredita-se, é capaz de tudo, particularmente de prejudicar ou causar a morte daquele a quem dirige sua raiva” (Pissolato, 2006:114-5).

Além destes entes do cosmos, os *Mbyá-Guarani* também se apropriam das potentes mordeduras (“*picadas*”) das formigas, cuja finalidade é adquirir boa pontaria: “*meu avô Marcolino falou que para ser bom caçador se*

10 A representação desta ave aparece contemporaneamente na pintura corporal feminina *mbyá*, usada pelas mulheres após a menarca. Em ambas as faces, pinta-se com tinta preta – preparada de cera de abelha *jate'i* e carvão de folha de taquara criciúma ou taquarembó – o grafismo *arakú pisá*, dedo da saracura, ou *arakú pipó*, pegada (rastros) da saracura (Silva, no prelo).

deve enterrar as duas mãos da pessoa em um formigueiro, aí funciona a mira". O uso destes insetos em rituais de fabricação intencional e periódica de corpos visando transformar uma pessoa em um bom caçador é recorrente em vários coletivos ameríndios das terras baixas da América do Sul.¹¹

A "leveza" corporal do 'guardião-guerreiro-caçador' também é/era muito valorizada. São vários os animais aludidos que tem na extrema velocidade propriedade fundamental a ser capturada: a própria onça, o *tapiti*, coelho-do-mato, valorado simbolicamente no acalanto que *Poty* vale-se para serenar sua filha, mas também o *tuguaipé*, rato-de-palmeira. Este roedor é considerado "leve", pois velocíssimo. Com pedaços de pele "*das patas e do rabo, o centro da leveza do animal*", produzia-se o "*cordão da cintura*", transformando os "*pesados*" (fortes) corpos dos "*mestres da coragem*" em pura leveza. A cintura, centro do equilíbrio corporal, deve ser fortalecida para deixar o corpo ereto, permitindo o rápido deslocamento na mata ou desvio dos ataques inimigos.¹²

O ponto de coincidência entre passado, presente e futuro

Falam e escrevem os *Mbyá* que os "Mitos são fatos históricos do mundo, fatos reais que nossos ancestrais vivenciaram e sentiram. Por exemplo, mitos sobre as pedras, a água, os animais, as árvores, entre outros" (Moreira & Kodama, 2008:14). O conhecimento da mitologia dos coletivos ameríndios é fundamental, visto que possibilita o acesso às respectivas cosmologias, logo o mundo que ela objetiva: "É por intermédio do mito que os postulados referentes ao universo se exprimem e se explicam. Os ciclos míticos abordam questões metafísicas básicas a respeito da história e do desenvolvimento dos tipos de coisas ou seres que há no mundo, e também suas modalidades de ser e relacionamentos" (Overing, 1995:110).

11 Cito dois exemplos: os *Ikpeng* e os *Zo'é* (informações no site <http://www.socioambiental.org>).

12 Entre os *Kaingang* ouve-se narrativas semelhantes em relação ao tema: o *kujà*, *xamã kaingang*, 'banha' as crianças com certos tipos de peixes para que elas se tornem 'lisas'. Ademais, estes seres aquáticos são consumidos com a intenção que os corpos dos guerreiros tornem-se escorregadiços, impedindo o seu aprisionamento em embates corporais (Freitas & Santos, 2008).

Atentemo-nos então, para a alternância entre passado e presente nas práticas *mbyá*, o que nos conduz a sugerir que estes feitos – e ditos para este que escreve – não estão somente no passado, no pensado, no dito, no mito, mas também no presente, no vivido, no feito, no rito. Muitas vezes tendemos a separar práticas rituais das práticas cotidianas, o pensado do vivido, o mito do rito, mas na verdade, uma coisa é constitutiva da outra. O presente, portanto, é um tempo verbal especial, pois concentra passado, presente e futuro em um presente contínuo:

Ele sintetiza, em um ponto no tempo, os eventos de muitos períodos, [...]. Supõe-se que o quer que seja importante no passado se fará saber e sentir no aqui e agora. Idéias correntes sobre o futuro da mesma forma levam os juízos presentes por certas vias e bloqueiam outras. Ele supõe uma perspectiva de mão dupla em que o indivíduo trata seu passado seletivamente como fonte de mitos validantes e o futuro como o lugar dos sonhos. O tempo verbal se refere a um filtro de duas vias sendo usado no presente para retirar dos mitos e sonhos certos conjuntos que se engatem plausivamente como guias para a ação (Douglas & Isherwood, 2004:61-2).

Em Cadogan (1992[1959]), o vocábulo *kyre'y mbá* consta como certo tipo de abelha. O guaraniólogo clássico informa que esta produtora de um dos alimentos preferidos na dieta *mbyá*, em conjunto com uma pequena cigarra que vive nos rizomas do *guembe*, cipó imbé, é carregada junto ao corpo dos homens para que se adquira destreza na luta. A relação nominal do termo *kyre'y mbá* nessas duas traduções dispares, de *Poty* e dos interlocutores *mbyá* de Cadogan, respectivamente “*homem dominador da luta*” e “certo tipo de abelha”, agenciaram conexões: animais (abelha, cigarra, formiga, grilo, onça, cobra, papagaio, saracura, rato-de-palmeira e coelho-do-mato), vegetais (figueira), divindades (*Tupã*) e objetos (arco-e-flecha, cinta, colar, machado e pulseira). Esta especiação não ficará imune na sociocosmologia *mbyá-guarani*; são variadas as características que se conectam: solidez, destreza e agudeza.

Na solidez, a resistência dos artefatos: o cabo de madeira do machado que, em conjunto com sua lâmina, ajuda a amolecer as outras madeiras; a ferocidade da onça e da serpente: são alteridades com o mais alto grau de

intencionalidade, de potência criativa, pois são os grandes animais predadores; o vigor que aparece no vocábulo *guapo* em *Guarani*: valente, corajoso, tornando evidente a conexão indígena entre nome e ‘coisa’, isto é, o nome não é apenas uma designação, mas a própria ‘coisa’; as fibras da raiz do *guapo*’y que fortalece as raízes (pés e pernas) e ramos (braços) dos humanos; a potência das notáveis ‘cantorias’ entoadas pela cigarra e pelo grilo; a intimidação provocada pelas trovoadas de *Tupã* e os rugidos da onça.

Na destreza, a facilidade e ligeireza nos movimentos: o salto repentino da cobra encenado pelo “*mestre das crianças*” no *xondaro*; o arremesso da flecha em direção ao alvo resultante de um máximo de retesamento da corda do arco; a centelha de uma das ‘armas’ de *Tupã*; o tremular das asas dos pássaros; a velocidade imprimida pelas longas pernas da saracura; a eficácia da orelha do coelho-do-mato contida na imaterialidade do acalanto; a inquietude dos saltos do rato-de-palmeira.

Na agudeza, as “*picadas*”, o ponto de coincidência: as mordeduras das formigas; as ferroadas das abelhas; as garras e as presas pontiagudas da onça; o gume cortante da lâmina do machado; a ponta adelgada do arco-flecha; os ‘raios’ certos de *Tupã*. A ação destes seres resulta em efeitos perfurantes, penetrantes e de precisão; são infalíveis em causar ferimentos, dor, doenças.

O nexo destas capacidades apropriadas transforma corpos *mbýá* em ‘guardiões-guerreiros-caçadores’, “*mestres da coragem, dominadores da luta*”; aqueles que são os primeiros a começar algo e a proteger alguém, estando este papel social – liderança de uma determinada tarefa –, assim como nos *Araweté* (Viveiros de Castro, 1986), vinculada a um saber-fazer – aquele que começa – e não a um saber-poder – aquele que ordena.

Desta forma, estão presentes na formação dos ‘guardiões-guerreiros’ *mbýá-guarani*, os pressupostos ontológicos da socialidade amazônica, que tem na “economia simbólica da alteridade” a concepção orientadora do pensamento ameríndio (Viveiros de Castro, 2002).¹³ A existência do Outro (divindades, inimigos indígenas e não indígenas, mortos, espíritos,

13 Segundo Viveiros de Castro (2001), “em certos momentos, ‘amazônico’ refere-se apenas aos povos da floresta homônima; em outros, ele é uma sinédoque que designa todas as culturas das chamadas ‘terras baixas’ da América do Sul; [...]. O pressuposto de base é a existência de uma unidade histórico-cultural profunda de toda a América indígena” (Viveiros de Castro, 2001:nota 8).

animais, vegetais etc.), é condição necessária para a continuidade da vida, para o desenvolvimento das capacidades criativas, a produção de pessoas no interior do grupo de parentes. O que está em jogo é a atualização de uma relação com o Outro que transforma a própria identidade, portanto não há alteridade sem alteração. A diferença e a exterioridade possibilitam a apropriação de potências e capacidades no exterior do coletivo do qual se faz parte. O sentido do ato de captura é a fusão das subjetividades eu-outro, pois a alteridade está vinculada à fertilidade. É através da captura de propriedades materiais-e-imateriais, originadas no âmbito do Outro, que os ameríndios se estabelecem no cosmos: todos os seres, humanos e não-humanos, são igualmente reconhecidos por possuir uma mesma interioridade, e são concebidos como corpos animados por princípios imateriais, que denominamos alma, espírito, sopro, imagem ou princípio vital (Fausto, 2001; Viveiros de Castro, 2002; Descola, 2005).¹⁴ Dito de outro modo, os ameríndios incluem as plantas e os animais em uma comunidade de pessoas, que partilham em maior ou menor grau, faculdades, comportamentos e códigos morais, ordinariamente atribuídos aos humanos, não correspondendo, de maneira alguma, aos critérios da oposição Ocidental entre a Natureza, vista como transcendental ou universal, e a Cultura/Sociedade, como particular ou imanente (Descola, 2000).¹⁵

Se atentarmos às narrativas míticas ameríndias, perceberemos que, “outroora, todos os animais eram humanos, todas as coisas eram seres humanos, ou, mais exatamente, pessoas: os animais, as plantas, os artefatos, os fenômenos meteorológicos, [...]. O que narram os mitos é o processo pelo qual os seres que eram humanos deixaram de sê-lo, perderam sua condição original” (Viveiros de Castro *apud* Sztutman, 2008:94). Para os ameríndios tudo é humano; o ser humano é a forma geral do ser; o fundo universal do cosmos é a humanidade (Ibidem).

Atualmente, os ‘guardiões-guerreiros’ *mbyá-guarani* não estão envolvidos em conflitos que resultem violência física, tanto com indígenas

14 Para os ameríndios “ser dotado de alma significa ter consciência de si e de outrem, pensar, ser um sujeito” (Lima, 1999:45). Parece não se tratar da alma como algo transcendental, estando presente a reflexividade e a implicação do sujeito nesta produção.

15 Para uma análise detalhada do tema, ver neste livro o artigo de Guilherme Orlandini Heurich, “O primado da relação: aliança, diferença e movimento nas perspectivas indígenas” (N.O.).

quanto não-indígenas. Dito de outro modo, e nos termos de Fausto (2001) que realizou esforço na elaboração de uma teoria da guerra ameríndia, não há “eventos guerreiros” entre grupos que se percebem como inimigos cuja violência física é predominante na relação. É presente na memória coletiva *mbyá*, no entanto, as transformações em seus territórios advindos dos incessantes processos de expansão de fronteiras da atual forma hegemônica de controle territorial, o Estado-nação. Ou melhor, as experiências históricas violentas vivenciadas: o ataque e o esbulho de seus territórios, guerras e epidemias dos quais foram vítimas (Garlet, 1997; Catafesto de Souza, 1998).

Mesmo considerando que existiram outros gradientes de possibilidades nas relações de alteridade entre indígenas e não indígenas são amplamente conhecidos os seguintes fatos:

A história das fronteiras em expansão no Brasil é, necessariamente, uma história territorial, já que a expansão de um grupo social, com sua própria conduta territorial, entra em choque com as territorialidades dos grupos que residem aí. [...].

A resistência ativa às invasões representa, sem dúvida, uma das respostas mais comuns na história da expansão de fronteiras. Quinhentos anos de guerras, confrontos, extinções, migrações forçadas e reagrupamento étnico envolvendo centenas de povos indígenas e múltiplas forças invasoras de portugueses, espanhóis, franceses, holandeses e, nos últimos dois séculos, brasileiros, dão testemunho da resistência ativa dos povos indígenas para a manutenção do controle sobre suas áreas (Little, 2004:254-5).

Os antigos *mbyá*, tanto no Brasil quanto na totalidade de seus territórios sobrepostos aos Estados nacionais da Argentina, Paraguai e Uruguai, optaram basicamente por duas estratégias de guerra: o enfrentamento armado e as constantes fugas. As distintas e desiguais tecnologias – Ocidental e *Guarani* – impossibilitaram a resistência armada como estratégia de preservação do seu ‘modo de ser’. Desta forma, inumeráveis grupos *mbyá* se desterritorializam reterritorializando-se através do *guata*, caminhar, “uma estratégia eficaz que lhes permitia manterem-se evasivos e refratários às tentativas de integrá-los e assimilá-los” (Garlet, 1997:49). A fuga é entendida aqui em seu sentido positivo: um ataque: “Fugir não é absolutamente

renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga” (Deleuze *apud* Zourabichvili, 2007:57). Com o escape, com o esquivar-se há uma desorganização a quaisquer tentativas de incorporação e assimilação, um desarranjo de quem os quer controlar: os *Mbyá* constituem aquelas sociedades que recusam a desigualdade e a sujeição (Clastres, 2003).

A função social *xondaro* atualmente abrange uma ampla gama de significados que estão geralmente relacionados às posições de lideranças sociopolíticas, guerreiras e espirituais. São homens jovens que vêm ocupando em suas coletividades posições como professores bilíngües, agentes de saúde, dirigentes de associações indígenas locais e caciques. Neste gradiente de possibilidades, os *xondaro* são os “grande[s] tradutor[es] do pensamento Guarani” (Mello, 2001:27): são eles que melhor dominam a fala e a escrita da língua portuguesa, tornando-se assim os principais responsáveis para estabelecer o nexo do “belo saber” transmitido pelos *karaí* com os agentes não-indígenas da sociedade envolvente;¹⁶ são eles que vão à frente protegendo os *tekoá’s* e lutando para reaver seus espaços de vida usurpados; são eles que vão ouvindo as narrativas dos velhos sobre o território *mbyá-guarani* envolto de sentido de pertença e constitutivo do ser; são eles que, desde pequeninos, no chão batido dos amplos pátios próximos às casas, sentam-se ao redor do fogo que nunca se apaga – há sempre alguém alentando as chamas inspiradoras com sopros e pequenos galhos –, e realçados pelas labaredas, ouvem junto com o cocoricar dos galos, o guinchar dos bugios, o crepitar dos gravetos... as falas inspiradas dos velhos sobre as *yvyoty*, flores da terra, os cultivares:

“Mais um entardecer nos alcança pequeninos, mais um entardecer. Neste momento... vamos nos lembrar... Eu principalmente falarei do passado para todos vocês pequeninos. Na época que eu era pequeno que nem vocês, não cresci com meu pai, não cresci com minha mãe, foi junto ao meu avô e minha avó que cresci, foi com eles que convivi. Eu sempre vivi nas grandes comunidades onde meus parentes moravam. Naqueles lugares que vivíamos juntos, nós conhecíamos as belas matas. Lembro que naquela época se viam as mais lindas palmeiras, os mais belos taquarais.

16 Instituições do Estado brasileiro como a Fundação Nacional do Índio, a Fundação Nacional da Saúde, Secretarias de Educação, de Cultura, da Saúde (Estaduais ou Municipais), universidades e escolas, entre outras; ou ainda ONG’S, entidades religiosas, movimentos sociais, partidos políticos, e uma infinidade de agentes sociais não-indígenas.

*Tinham muitas guavirobas, jabuticabeiras entre tantas outras frutas; eu vi tudo isto. Eu vi o mel da abelha jate'í, também vi as belas flores da terra. Tudo isto está guardado na minha memória, pois tudo vi junto aos meus parentes. É por isso que sei que hoje não temos mais nada disto e é daí que vem o sofrimento de nossos velhos. Eu desde jovem plantava; eu plantava porque via meus parentes plantarem. Eles plantavam melancia, amendoim, feijão, mandioca, batata-doce, o milho indestrutível de Nhanderú, o milho verde, o milho colorido, o milho branco; todos os tipos de milho nós cultivávamos. Tudo isto eu vi. Lá, nós também aprendíamos a coletar os vários tipos de mel. Os meus avós me ensinavam a plantar e também me ensinavam todos os tipos das belas flores da terra. Assim eu conhecia também os vários tipos de taquaras com que fazíamos nossas casas. Esta convivência com meus parentes, até hoje guardo na minha memória, tudo que eles me passaram, que eu ouvi. É por isso que para mim dói muito ver as coisas de hoje, o nosso sofrimento. Hoje nós não temos mais as nossas belas matas. As nossas flores da terra eram a nossa vida, o dia a dia nosso como até hoje para muitos ainda é assim. Tudo aquilo eu vi, eu vivi: os ensinamentos, a valorização da nossa vida. Tudo isto eu compreendi e é por isso que hoje digo que não temos mais quase nada do que nos pertencia, já não temos mais as nossas belas matas, tudo que ela nos dá. Eu digo que não temos mais nada neste mundo que nos dá alegria!*¹⁷

Referências

- ASSIS, Valéria Soares de. **Dádiva, mercadoria e pessoa**: As trocas na constituição do mundo social Guaraní. Tese de Doutorado. Porto Alegre: UFRGS, 2006.
- CADOGAN, León. “Los Indios Jeguaká Tenondé (Mbyá) del Guairá, Paraguay”. In: **America Indígena**, Vol. VIII, n° 2. Mexico: Instituto Indigenista Interamericano, 1948, pp. 131-139.
- _____. **Ayvu Rapyta**: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología. Fundación “León Cadogan”; CEADUC-CEPAG, 1992[1959].

17 Por estar próximo de Poty, oportunizou-se a gravação desta fala de Alexandre Acosta, *karaí* que vive atualmente na Terra Guarani Cantagalo. Neste momento, Poty evocou que “*o foguinho é a nossa escola*”, contexto que possibilita o acesso coletivizador da palavra.

- CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. **Aos “fantasmas das brenhas”**: Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul). Tese de Doutorado. Porto Alegre: UFRGS, 1998.
- CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada**: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Campinas: Papirus, 1990[1974].
- _____. **A Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.
- DESCOLA, Philippe. “Ecologia e Cosmologia”. In: DIEGUES, Antonio Carlos (Org.). **Etnoconservação**: Novos Rumos para a Conservação da Natureza. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB-USP, 2000, pp: 149-163.
- _____. “Más Allá de la naturaleza y la cultura”. In: **Etnografías Contemporaneas**. Año 1 / Abril / 2005. Universidad Nacional de Sant Martín, Escuela de Humanidades, pp. 93-115.
- DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens**: para uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.
- FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas. **Xondaro ha’é yvypó kuery. O ‘guardião-guerreiro mbyá’ e a ‘mão dona-controladora da Terra’**: uma relação pautada pelo conflito. Monografia de Conclusão de Curso. Porto Alegre: UFRGS, 2007.
- FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis**: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Estudo complementar dos impactos do reforço eletroenergético à Ilha de Santa Catarina e litoral catarinense sobre comunidades e terras guarani**. Porto alegre: NEOCORP, 2007.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro & SANTOS, Francisco Rokág dos (Coordenação e Pesquisa). **II Encontro dos Kujá**: fortalecendo a medicina tradicional kaingang (documentário). Produção: Regra3/FUNASA, 2008.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. “Arte Iconográfica Waiãpi”. In: VIDAL, Lux (org.). **Grafismo Indígena**. São Paulo: Edusp, 1992, pp: 209-230.
- GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbya: História e Significação**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 1997.
- LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz**: O território Mbyá a beira do oceano. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC, 1992.
- LIMA, Tânia Stolze. “Para uma teoria etnográfica da distinção Natureza e Cultura na cosmologia juruna”. In: **RBCS**. v. 14, n. 40, 1999.
- _____. “O que é um corpo?”. In: **Religião e Sociedade**, volume 22, número 1. Rio de Janeiro: ISER, 2002, pp: 9-19.
- LITTLE, Paul E. “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”. **Anuário Antropológico/2002-2003**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004, pp. 251-290.
- MELIÀ, Bartomeu. “A experiência religiosa Guarani”. In: MARZAL, Manuel et ali. **O rosto índio de Deus**. São Paulo: Vozes, 1989, pp 293-357.

- _____. “A terra sem mal dos Guarani”. In: **Revista de Antropologia**, Vol. 33. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1990, pp. 33-46.
- MELLO, Flávia Cristina de. **Aata Tape Rupy**: seguindo pela estrada. Dissertação de Mestrado. UFSC, 2001.
- MONTARDO, Deise L. **Através do Mbaraka**: música e xamanismo guarani. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP, 2002.
- _____. “O fazer-se de um belo guerreiro: música e dança”. In: **Sexta-Feira** (7). [Guerra]. 2003.
- MOREIRA, Geraldo; KODAMA, Isabel Eiko (Coord.). **Oipytyvõ Mbya Katcho Peteĩ Kuatchi’a: Ymagua a’e anhente gua**. Contribuindo com a revitalização da cultura guarani. Volume 1: Mitos e lendas. Florianópolis: Epagri, 2008.
- OVERING, Joanna. “O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões”. **Mana** 1(1):107-140, 1995.
- PEIRANO, Mariza G. S. “A análise antropológica de rituais”. In: _____ (org.). **O dito e o feito**: ensaio de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará : Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002, pp: 17-40.
- PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A Duração da Pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2006.
- PRADELLA, Luiz Gustavo Souza. **Nhe’ë vai ha’egüi Mba’avyky**: o fazer, o falar e o ser Guarani de outras inspirações. Monografia de Conclusão de Curso. Porto Alegre: UFRGS, 2006.
- SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: DIFEL, 1962.
- SILVA, Sergio Baptista. “Iconografia e ecologia simbólica: retratando o cosmos guarani”. In: PROUS, André; LIMA, Tânia (Org). **Ceramistas Guarani**. IPHAN, 2006. No prelo.
- SZTUTMAN, Renato (Org.). **Encontros**: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- VAN VELTHEM, Lucia Hussak. “Arte indígena: referentes sociais e cosmológicos”. In: GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (org). **Índios no Brasil**. Brasília: MEC, 2005, pp: 83-92.
- VIDAL, Lux & LOPES DA SILVA, Aracy. “Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas”. In: VIDAL, Lux (org). **Grafismo Indígena**. São Paulo: Studio Nobel/EDUSP/FAPESP, 1992, pp: 279-293.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: ANPOCS/ Jorge Zahar Editor, 1986.
- _____. **A inconstância da alma selvagem** e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007.

“Eu também sou do mato”: a produção do corpo e da pessoa kaingang

Patrícia Carvalho Rosa

Introdução

Este artigo propõe-se a realizar uma reflexão sobre a importância dos saberes indígenas relativos ao corpo, sua construção e formas de entendimentos que geram significados às práticas cotidianas. Abordado a partir da perspectiva *kaingang*, especialmente daqueles sujeitos e grupos que se encontram na cidade de Porto Alegre, o texto analisa as três dimensões que envolvem os processos de concepção e formação da pessoa: o nome, o corpo e o espírito. A preocupação central é demonstrar que nas práticas cotidianas relativas ao ‘fazer-se uma pessoa *kaingang*’ perpassa a lógica substancial desses sujeitos com seus ambientes de vida. A existência de espaços e territórios de mata é fundamental para a atualização das condições reais de produção de corpos e pessoas, de modo a proporcionar a continuidade de um modo particular de conhecimento, fundado em um horizonte ecológico-cultural.

Sobre os *Kaingang* e suas perspectivas cosmológicas

A sociedade *kaingang* pertence ao grupo lingüístico Macro Jê e apresenta uma organização social dual marcada pela existência de duas metades exogâmicas, patrilineares, que, em uma relação assimétrica, são complementares e opostas (Crèpeau, 2006). Nesse modelo assimétrico, as metades duais conhecidas como *kamé* e *kairu* são representações cosmológicas relacionadas ao mito de origem do grupo. O *Kamé* é o primeiro dos irmãos míticos, o mais forte, estando associado ao leste, ao sol, ao seco, ao masculino, ao poder político e ao xamanismo. O segundo irmão, *Kairu*, relacionada à metade oposta, é tido como mais fraco, associado ao oeste, à lua, ao feminino, à água e à organização de ritos funerários (Crèpeau, 2006). As metades, *kamé* e *kairu*,

apresentam-se visualmente por marcas de riscos compridos e círculos/formas arredondadas, respectivamente¹. Segundo Nimuendajú (1993[1914]), nos mitos de criação do mundo é possível apreender alguns elementos da organização social *kaingang* e suas instituições constituídas. Assim,

Dizem que Kañerú e a sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativas, mas de pouca persistência. Kamé e seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois que fizeram todas as plantas e animais e que povoaram a terra com seus descendentes não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo que não pertença ou ao clã de Kañerú ou ao de Kamé (Nimuendajú, 1993[1914]:58-9).

Nos estudos clássicos desse autor estão relatados os princípios que reconhecem que o modelo de organização social *kaingang* obedece a um sistema de classificação dual, sendo englobados todos os seres humanos e não-humanos (animais, vegetais, minerais, entre outros). Entende-se assim, que esse grupo tem representado na figura mítica dos irmãos a origem das metades e seus atributos particulares.

Corpo nas sociedades indígenas: algumas reflexões

Estudos a respeito da categoria de *corpo* nos coletivos indígenas das terras baixas da América do Sul sugerem um modo específico de pensar tal objeto, distinguindo-o do modelo ocidental com o qual estamos acostumados. Ao contrário do que ocorre nesse último modelo, nas sociedades indígenas o corpo é entendido como um processo no qual se constitui um sujeito social cuja diferenciação não está fundada na dicotomia entre o social, dado pelo nome, e o biológico, representado pelo corpo (Seeger et al., 1987[1979]).

1 Tais marcas podem ser percebidas nas pinturas corporais e em diversos objetos da cultura material, como cestos e balaies (Silva, 2002).

Nessa abordagem, o corpo é uma matriz de significados sociais e simbólicos, e ao mesmo tempo, objeto de significação coletiva. Entende-se, nessa orientação, que o corpo não é pensado apenas nos seus aspectos biológicos nem tampouco como uma simples sobreposição do social sobre o fisiológico. Assim, “o corpo não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim, como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas” (Seeger et al., 1987[1979]:20). Os estudos sugerem que a categoria do corpo ocupa lugar central na noção de pessoa, articulando, assim, suas práticas sociais – a corporalidade indígena é tida como idioma simbólico que possibilita a definição e construção nativa de pessoa.

Pensado desde a perspectiva da produção identitária, da circulação e reprodução de valores sociais, como expressam as reflexões de Terence Turner (1995), o corpo é também o *locus* da justaposição entre a noção de pessoa, corpo e sujeito indígena. Nesse sentido, a individualidade do corpo depende do processo de socialização desde o qual o sujeito constitui suas relações. A circulação de objetos² envolvidos na produção dos corpos e das pessoas que são oriundos do domínio extra-social sofre processos de socialização domesticando suas agências em termos nativos. Como meio de incorporação dos valores e símbolos culturais, o corpo é socialmente produzido pelo tratamento corporal que lhe apropria os códigos relativos às mensagens específicas sobre modos, estados e estágios de desenvolvimento do ator social.

Buscando, então, suporte em referenciais que abarquem a discussão relacional entre nome e corpo no que tange aos *Kaingang* no Rio Grande do Sul, Silva (2005) apresenta um debate expressando os nomes e corpos como dimensões relativas ao domínio da floresta. Nessa perspectiva, os nomes são oriundos do mesmo espaço no qual se encontram os elementos que constituem os chás e remédios que são utilizados em práticas relacionadas à cura, proteção e construção dos corpos. Isso é apontado também nos estudos de Veiga (1994), os quais sugerem que a polaridade sociedade e natureza não constituem universos estáticos. Silva (2002; 2005) aponta que a classificação dual abrange todos os seres, objetos e fenômenos naturais.

2 O termo objeto refere-se às pessoas, objetos materiais, cantos, adornos e pinturas corporais, nomes, entre outros.

A perspectiva *kaingang* admite um compartilhamento de propriedades que atuam como elos entre a ordem do social e do cosmológico.

A concepção nativa de pessoa

Na concepção *kaingang* cada pessoa é entendida a partir da relação de oposição e complementaridade construída entre as metades *kamé* e *kairu*. A noção e composição do sujeito social são constituídas sempre em relação ao ‘outro’. Desse modo, idealmente, a pessoa *kamé*, por exemplo, é associada com um corpo longo, os pés grandes. A pessoa *kairu*, por outro lado, está associada com um corpo e pés pequenos. Esses atributos são expostos pelos *Kaingang* como meio de marcar a diferença que constitui as relações sociais no grupo e evidencia também o caráter dual de suas formas de sociabilidade.

Jagtyg, conta que,

“tem algumas formas de saber se um Kaingang que a gente não conhece é kamé ou kairu. Um jeito é olhando pro formato corpo da pessoa. Pela forma de suas unhas eu posso dizer se for mais redonda, que é um Kairu; se for mais fininha e comprida que é um Kamé. Se o corpo for longo é um Kamé; se tiver os pés pequenos é um Kairu. Outro jeito é se a pessoa diz o seu nome. Aí se sabe. Porque o nome dela deve dizer se ele é kamé ou kairu” (*Jagtyg*, agosto de 2006).

Esse ‘outro’ é definido (no sentido relacional entre os pares) também em relação aos não-humanos, à medida que no plano sociocosmológico *kaingang* todos os seres que povoam os domínios do cosmos são englobados no sistema dual de classificação nativo, *kamé* e *kairu*. “Cada animal é classificado de acordo com a regra das metades. Identificamos cada animal e sua marca através do tipo de marcas que tem na sua pele. As rer/redondas são dos bichos *kairu* e as pintas téi/compridas são dos *kamé*”. *Jagtyg* ao explicar sobre a cosmologia *kaingang* atenta para o fato de que as práticas do grupo devem considerar o modo pelo qual se encontram esses ‘outros’ – animais, vegetais ou minerais – com quem os *kaingang*

tecem suas relações. Nesse sentido, o interlocutor menciona que “*uma onça que não tem marcas nem re ror, nem téi inscritas na pele e que tem o corpo todo pintado igual é porque ela é um cacique do grupo das onças kairu, por exemplo.*”

Cada grupo de seres que habitam os cosmos possui um modo particular de organização social, sendo preciso,

“aprender e respeitar a forma deles agirem, pois seus espíritos donos, os tan, podem causar doenças aos kaingang. Por esse motivo, é que desde pequenos, nós os Kaingang, vamos ao mato para conhecer esses ‘outros’ e saber como usar as propriedades da natureza sem prejudicar a vida deles e fazendo nossos corpos”.

Nesta perspectiva, percebe-se nos estudos etnográficos de Veiga (1994), Almeida (2004), Silva (2005), Rosa (2005; 2006) e Carvalho (2008) que a noção de pessoa abarca algumas dimensões que se relacionam, formando o conceito nativo.

Ėprã ke: a noção de pessoa e suas dimensões constituintes

O nome/*jiji*, corpo/*hã* e o espírito/*kuprig* são tratados neste artigo como instrumento analítico para expressar o processo de construção social do corpo que envolve uma série de cuidados e práticas cotidianas relativas ao modo êmico de entendimento sobre a natureza e a espacialidade.

O nome deriva do domínio da natureza. Em grande parte, os nomes tradicionais *kaingang* são designações de vegetais, animais, minerais e outros elementos que compõem a diversidade do domínio da natureza reconhecido por esse grupo. Veiga (1994) sugere a denominação é uma instituição fundamental para a construção da pessoa *kaingang*. Nesse sentido, o *jiji* deve corresponder ao acervo de nomes que determinada metade possui³.

3 Os *Kaingang* possuem um repertório vasto de nomes que correspondem a cada metade cujo pertencimento é definido ao nascer e que corresponde também ao sexo da criança. Silva (2005), Veiga (1994) e Carvalho (2008) citam alguns exemplos: nome masculino *kamé*: *Katume* (jabuticaba); nome feminino *kamé*: *Kokui* (beija-flor); nome masculino *kairu*: *Kainhér* (macaco); nome feminino *kairu*: *Kuadmé* (passarinho).

Esse nome, escolhido pelo *kujà*⁴, é transmitido à criança no ritual de nomeação. Nesta ocasião, é publicamente comunicado a aliança entre os pais e o casal escolhido para ser o *kósín kipég mû*/padrinhos da criança que recebe o nome. Refêi afirma que o casal *kósín kipég mû* “*têm o papel de compartilhar e atuar na formação dessa criança*”. Essa dimensão está relacionada ao dualismo entre as metades *kamé* e *kairu*, cujos atributos são idealmente indicados pelo nome e tecem, na ordem social, os termos de parentesco que estruturam a organização social do grupo.

Segundo Veiga (1994), o nome é “parte imperecível” do sujeito, sugerindo que a pessoa *kaingang* é constituída pelo corpo e pelo espírito, sendo esse último relacionado ao nome. Assim, cada *Kaingang* teria sua identidade social elaborada por meio das características e atributos idealmente referenciados no mito de origem (Nimuendajú 1993[1914]).

A pessoa que recebe o nome de uma pedra, por exemplo, incorpora por meio de práticas sobre o corpo os atributos e substâncias do elemento, tornando-se, nesse caso, uma pessoa forte e resistente às doenças (Carvalho, 2008). Entre meus interlocutores, está *Jagtyg*. Seu nome indígena significa pedra cristal: elemento que, segundo ele, “*é muito resistente; pedra forte que se encontra no mato*”. *Jagtyg*, um *kujà*, conta que,

“o nome deve ser pensado de acordo com a metade que a criança tem; se ela é filha de um *Kamé*, o nome tem que informar isso, né. Que nem nos meus filhos. Eles têm nomes *Kamé*. Como eu sou *Kujà* o nome tem que ser de acordo daí, viu. Uma pedra forte; daí eu sou preparado para não pegar doença fácil assim; o corpo é feito para ser resistente; duro, que nem a pedra” (*Jagtyg*, agosto de 2007).

O nome refere-se à metade à qual pertence o sujeito, seguindo a norma da patrilinearidade. Sendo um pai *kamé*, seu filho ou filha, será de mesmo modo *kamé*. A narrativa de *Jagtyg* exprime que o corpo *kaingang* é construído e que o pertencimento a uma metade implica na construção do corpo a partir das qualidades ideais de cada uma das metades.

4 *Kujà* é o termo *kaingang* que designa aquele sujeito capaz de comunicar-se com os seres dos outros domínios do cosmos usando seu poder oriundo da natureza para curar e proteger as demais pessoas do seu coletivo. É também responsável pela nomeação. Em Antropologia, o termo *xamã* é largamente utilizado para denotar esse sujeito.

Kengrimu explica que os nomes indicam a metade a qual pertence o sujeito, mas que também expressa a lógica subjacente à produção da pessoa e a construção de seu corpo relativo aos conhecimentos nativos sobre o domínio cosmológico da natureza. Assim, conta que o significado do nome de seu neto:

“kusún rói é cor de rosa no nosso idioma. É uma cor que é mais fraca, pois existe da mistura da casca de uma árvore kamé e do miolo do cipó kairu que vive ao se redor. O vermelho é uma cor bem forte e é dos kamé. Daí o nome do menino é um pouco da metade kamé, como a de seu do pai e também da metade kairu que é da mãe. A criança pode ter um nome só do pai, mas também pode ter dois pra dizer que a mãe ajuda na sua formação. Por que é que nem na natureza, né? Nada é assim, feito sozinho. Tem que ser com um pouco de cada um. Que nem a onças de antigamente que os homens caçavam pra gente comer. Elas tinham as pintas e a cor da pele. As pintas diziam que eram kairú e a cor da pele assim dizia que eram da outra metade também. Um pouco da mãe, né? e um pouquinho do pai, também” (*Kengrimu*, março de 2007).

O corpo/hã, por sua vez, é apresentado desde a lógica dual de entendimento sugerida pela sociocosmologia do grupo: divisão entre as metades *kamé* e *kairu*. A produção do corpo pode ser entendida pela abordagem de Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro (1987[1979]) e Seeger (1980). Os autores sugerem que a corporalidade é construída por meio de práticas sociais cotidianas cujo objetivo é possibilitar ao sujeito a incorporação e manutenção de propriedades e substâncias que correspondem à noção de sujeito social. Tais substâncias, no caso *kaingang*, são oriundas dos elementos aos quais os nomes fazem referência.

Rãn Ghê explica que o corpo para os *Kaingang* é formado de um modo distinto daquele dos brancos. O corpo, para ela, é uma extensão do domínio cosmológico da natureza:

“O corpo da gente é feito quando estamos perto da natureza. Onde tem os remédios, comidas, cipós e sementes. (...) Antes mesmo de nascer, a criança já tá em contato com o mato por meio dos banhos de chá e remédios que a mãe usa. O nome da criança vem das coisas do mato” (*Rãn Ghê*, junho 2007).

O espírito/*kuprig*,⁵ a terceira categoria nativa formadora da pessoa, agrega-se ao *hã* após o nascimento. O evento que marca essa justaposição é a nominação da criança. Para melhor elucidar, outro relato exprime o modo como nos é traduzido o conceito de pessoa *kaingang*:

“Pois bem, a pessoa kaingang é diferente. Do mesmo modo como o branco acredita em suas religiões e tudo isso, o índio também tem suas crenças. A diferença é que nós acreditamos em outras formas de relações. Tem uma parte que é o kuprig. É dito assim, como o espírito em português. Ele fica junto com o corpo da pessoa; com a parte essa que a gente enxerga. Mas ele pode sair. Quando sai o corpo fica enfraquecido, por isso ficamos doentes. Mesmo que o corpo seja saudável, tem que cuidar também desse kuprig pra que ele fique sempre fortalecido e não seja raptado pelos outros tipos de kuprig. Tem aqueles kuprig korég que vivem rodeando aqui o mundo dos vivos; dizem que eles têm saudades dos parentes. Por isso raptam os kuprig e levam lá pro mundo deles. Por isso tem que cuidar dele, com banhos e a fumaça. Mas o kujà consegue trazer ele de volta. Se não consegue a pessoa morre. Aí volta tudo de novo. O corpo fica só corpo e enterramos na terra onde a pessoa nasceu e teve seu umbigo enterrado. E o kuprig dela vai embora junto com o nome. Esse nome pode ser depois de outra pessoa quando nascer. Mas o espírito não. Ele fica lá na aldeia dele juntos com os outros kuprig. Entenderam, é assim, tem duas partes que fazem a pessoa ser kaingang” (Reféi, 2007).

Desta forma, percebe-se que o vínculo entre as três dimensões – *jiji*, *hã* e *kuprig* – conformam o conceito de pessoa *kaingang*. Doravante a análise dará ênfase nas práticas de produção de corpos e pessoas por intermédio da ingestão de alimentos, tratamentos com vegetais, entre outros exemplos etnográficos.

5 No entendimento *kaingang*, há distintos modos para a compreensão da palavra espírito. *Iamgré*, por exemplo, refere-se aos espíritos guias, que auxiliam os xamãs em suas práticas. *Kuprig* designa a outra parte, além do corpo, a qual, independentemente de sua metade, todo *Kaingang* possui. Segundo Almeida (2004), o *kuprig* está relacionado às três almas que cada pessoa *kaingang* possui: *kumbã*, *kunvê* e *kuprim*. *Kumbã* e *kuprim* estão atribuídos à alma e ao espírito, respectivamente. O *kunvê* é uma sombra e está presa ao corpo, confundindo-se com a própria noção de corpo.

Fazendo-se corpos e pessoas:
a procriação e as relações de substâncias

A palavra *inh* em *Kaingang* designa ‘eu’. Refere-se ao sujeito que realiza algo, uma ação, aquele que está no mundo. Nessa perspectiva, *inh*, conforme *Gãn Rhê*, refere-se à pessoa *kaingang*, constituída pelo corpo e pelo espírito de tal modo que “*quando eu te digo que eu sou uma pessoa kaingang eu te digo essas palavras: inh ou ișy, ou ainda hã. Essas palavras querem dizer que eu faço algo, que sou capaz de fazer as coisas, que tem relação a mim, ao meu corpo*”. Para *Gãn Rhê*, ser um *Kaingang* é estar no mundo, agindo e relacionando-se com a natureza.

“Não tem como eu ser uma Kaingang se eu não estiver perto do mato. De lá é que tiramos os chás que ajudam o corpo a ficar forte, de lá é que vem os remédios pra tratar dos espíritos. Usando os conhecimentos que temos sobre a natureza e em parceria com os que vivem nela, mais as atividades com as outras pessoas que podem ser os parentes ou aqueles que não são próximos pelo sangue, mas, que, ajudam a formar o corpo e ensinam a ser kaingang. Assim, que nem minha vó, meus filhos, o marido, as primas e as comadres. Desse jeito fizemos o hã e o kuprig ficarem bem e juntos, prevenindo das doenças dos espíritos ruins que trazem elas pro hã da gente” (*Rãn Ghê*, julho de 2007).

O *hã*, desde a constatação da gravidez, é formado por meio de cuidados que envolvem prescrições alimentares e “*banhos*”/tratamentos com infusões de diversas ervas. O homem contribui com o sêmen que é depositado no útero da mulher, local que o abrigará durante o tempo necessário para que se constitua completamente. “*O pai deixa a parte dele. No sêmen dele tem as substâncias que depois a criança vai ter, por isso é que ela tem o nome do pai primeiro. Pois é ele que inicia o desenvolvimento dela, do corpo, né?*” A mãe o sustenta e o desenvolve através dos alimentos e outros cuidados.

Desse modo, pais, filhos e irmãos estão ligados por laços ao longo da vida através da identidade corporal. Relataram-me *Gãn Rhê*, sua irmã *Kengrimu* e sua mãe *Renrã* que durante o período de gestação é proibido à mulher ter relações sexuais. Isso implica na formação de uma criança agitada que, ao longo da vida, se tornará alguém muito inconstante, de

comportamento agressivo.⁶ O ideal é que o marido busque abrigo em casas de parentes ao longo da gestação. *Gãn Rhê* diz que “o pai já contribuiu com a parte dele. Agora é com mãe que o feto se desenvolve. Contribuo para ele desenvolver com as minhas substâncias.”

A partir dos dois meses de gestação, a mãe passa a se “banhar” mensalmente com uma mistura de ervas específicas que operam como *vênh kagtã/remédios*. As substâncias das ervas atuam sobre o corpo da mãe e, conseqüentemente, dada a relação corporal entre ela e o *hã* em construção, este último incorpora suas propriedades. No segundo mês, a mãe inicia o ‘banho’ com apenas duas ervas, a saber, *penóidê* e *pênva*.⁷ No terceiro mês, o ‘banho’ é preparado com as duas ervas utilizadas no seu primeiro banho, adicionando uma terceira, *me*. No quarto mês, além das ervas mencionadas, adiciona-se folhas de *prĩ*. Acrescentando as folhas de *karindê* é preparada a mistura no quinto mês de gestação. Os banhos seguem até o nono mês de gestação. O processo de preparo dos remédios segue critérios *kaingang* relacionados ao conhecimento nativo sobre as plantas e suas propriedades específicas que formam esta corporalidade.

Assim como ervas bem administradas ajudam a compor um corpo *kaingang* harmonioso, a desobediência a certas prescrições alimentares podem colocar em risco o seu processo de formação. Segundo *Jagtyg*, a ingestão de carnes cruas ou de sangue animal é perigosa porque quem os ingere corre o risco de se tornar animal; especialmente as crianças de “pouca idade” ou ainda as não nascidas, cujos corpos são mais vulneráveis ao *kuprig* do animal morto.

Alimentar-se com algumas partes da galinha não é permitido no período de gestação. Este e outros tabus alimentares versam sobre o receio do fechamento do útero e outras dificuldades no parto que impediriam

6 Ao contrário do que se conhece, por exemplo, entre os *Suyá* (Seeger, 1980), para grupos do Alto Xingu (Viveiros de Castro, 1979), para os *Kayapó* (Turner, 1995) e para os *Krahó* (Melatti, 1976), entre os *Kaingang* quanto maior o número de copulações existirem durante a gravidez, maiores será a dificuldade de desenvolvimento daquela pessoa. Talvez, por isso a relevância dada ao silêncio e à tranquilidade no primeiro mês na gestação relativo à mulher.

7 A tradução dos nomes destas plantas não será exposta por constituírem um saber que não foi autorizado seu compartilhamento.

a criança de nascer. *Mĩng* menciona que, é recomendado aos pais lavar as pernas de seus filhos com a água da primeira cozida de pinhão do ano. Esta água, idealmente, atua no fortalecimento das pernas dos jovens meninos. As propriedades do pinhão que, por meio da fervura, depositam-se na água são incorporadas, potencializando as capacidades dos meninos, transformando-os em bons caçadores.

O corpo e o *kuprig*, além dos cuidados relativos ao consumo de alimentos e dos tratamentos periódicos com ervas, “*vēnh kagtã/os remédios do mato*”, também são construídos através das atividades como caminhadas “*no mato para conhecer e aprender sobre as ervas, cipós, animais*”. Os temas ligados à relação do corpo com a natureza são centrais no cotidiano do grupo, pois os ‘remédios do mato’ servem para variados fins que, de modo geral, atuam no corpo de modo a protegê-lo e curá-lo de doenças. Doenças estas que são causadas “*pelo enfraquecimento do corpo devido ao rapto do kuprig pelos outros espíritos denominados de Kuprig korég*”.⁸

Nessas relações é que são inscritos sobre o corpo os significados e sentidos êmicos através dos quais os *Kaingang* expressam sua perspectiva de entendimento do mundo. Nesse sentido, é improvável que a noção de corpo e de pessoa se torne descolada do social, como é a noção de indivíduo no ocidente, uma vez que, na perspectiva dos *Kaingang*, essas categorias assumem sentido como instrumento de organização da experiência social e como construção coletiva da realidade vivida. Assim, para compreender os significados e sentidos presentes nas práticas cotidianas *kaingang* é preciso um olhar atento à sua cosmologia, horizonte de significação cujos princípios sociológicos são elaborados.

Apresentadas as questões relativas à sociocosmologia *kaingang* que orientam as práticas cotidianas e rituais de produção de corpos e pessoas, para finalizar, cabe ressaltar brevemente que a relação desse conjunto de saberes específicos com a idéia de espacialidade que permeia esses processos é fundamental para o grupo. Assim, como sugere os trabalhos etnográficos de Silva (2005) e Freitas (2006), o manejo e uso de espaços de mata na ci-

8 *Kuprig korég* é uma categoria de espírito considerada negativa e, entre muitos *Kaingang*, é temida por sua capacidade de raptar o *kuprig* das pessoas o conduzindo ao *numbê*, local de onde somente é resgatado com a ajuda do *kujá*. Tal evento torna o corpo fraco e a pessoa fica doente e, se o *kuprig* não é resgatado a tempo a pessoa corre o risco de falecer.

dade corresponde à lógica de sociabilidade fundada no investimento social e simbólico que possibilita a reprodução de sua cultura.

Para finalizar a discussão o relato de *Rókân* corrobora a perspectiva *kaingang* sobre a relevância destes espaços de mata no que tange a continuidade dos processos nativos de construção do corpo e noção de pessoa:

“eu também sou do mato. Porque meu espírito é da madeira. Ela é meu irmão. Ela é do mato e eu também sou. Com ele crescemos fortes, somos pessoas felizes.”

Considerações finais

Este artigo buscou apresentar informações que contribuam para a reflexão acerca dos processos de sociabilidade *kaingang*, em especial, aqueles que envolvem as temáticas da noção de pessoa e construção de corpos. Nesse sentido, o foco da discussão concerne em apresentar algumas noçõesêmicas para enfatizar a relevância destes conceitos presentes nos discursos e práticas desses sujeitos e que operam como instrumentos de visibilidade à alteridade que manifestam.

O fato de estarem no espaço urbano não reflete a perda de seus referenciais culturais e, tampouco, de suas práticas cotidianas que julgam eficazes para a produção da pessoa e seu corpo respectivo. Práticas estas que visam possibilitar ao sujeito a incorporação e manutenção de prerrogativas e substâncias específicas. Seus significados estão relacionados à sua ontologia cuja morfologia social exprime a idéia de espacialidade e relevância de suas demandas por espaços que respeitem suas lógicas de sociabilidade.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise antropológica das Igrejas Cristãs entre os *kaingang* baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo.** Tese de Doutorado. PPGAS, UFSC: 2004.
- CARVALHO, Patrícia. **Gênero, práticas e espaços sociais: reflexões sobre a noção de pessoa e construção de corpos *kaingang* na sociedade contemporânea.** Monografia de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

- CRÉPEAU, Robert. “Os Kamé vão sempre primeiro”. Dualismo social e reciprocidade entre os *kaingang*. In: **Anuário Antropológico 2005**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.
- FREITAS, Ana Elisa de. “*Mrur Jykre*: a cultura do cipó - territorialidades *kaingang* na bacia do Guaíba”. In: **Atualidades em Etnobiologia e etnoecologia**. Vol. 3. (ORG.) Rumi Kubo et al. Ed. Recife: Nupeea/Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia, 2006.
- NIMUENDAJÜ, Curt. “Notas sobre a organização religiosa e social dos Índios *kaingang*”. In: **Etnografia e indigenismo**. Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavantes e os índios do Pará. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993 [1914].
- ROSA, Rogério R. **Os kujà são diferentes**: um estudo etnológico do complexo xamânico dos *kaingang* da terra indígena Votouro. Tese de Doutorado. PPGAS, UFRGS, 2005.
- _____. “As doenças invisíveis que afligem os Kaingang da bacia Rio Uruguai, Terra Indígena Votouro”. Texto apresentado no GT 45: Religiões e percurso terapêutico de saúde no Brasil de hoje: As curas espirituais. **25ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Goiânia, 2006.
- SEEGER, Anthony. “Corporação e corporalidade: ideologia de concepção e descendência”. In: **Os Índios e Nós**: estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Campus, 1980, pp. 127-131.
- SEEGER, A; DA MATTA, R; VIVEIRO DE CASTRO, E. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In: **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. OLIVEIRA, J. P (org.). Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987[1979].
- SILVA, Sérgio Baptista da. “Nomes e performances: fabricando corpos *kaingang*”. In: **Etnoconhecimento e saúde dos povos indígenas do RS**. Canoas: Ed. da ULBRA, 2005, pp. 89-100.
- _____. **Etnoarqueologia dos Grafismos ‘kaingang’**: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. Tese de Doutorado. PPGAS, USP, 2002.
- TURNER, Terence. “Social body and embodied subject: Bodiliness, subjectivity, and sociality and the Kayapó”. **Cultural Anthropology**, 1995. 10/2:143-170.
- VEIGA, Juracilda. **Organização Social e Cosmovisão Kaingang**: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Estadual do Paraná, 1994.

Breve ensaio sobre crianças Guarani: pessoa, corpo e relações sociocosmológicas

Maria Paula Prates

Uma criança pode nascer de um sonho, contou-me certa vez uma *Guarani*. Se levarmos à sério esta afirmação, começaremos pela simples constatação de que um óvulo e um espermatozóide estão distantes de justificar a presença de uma alma-palavra¹ (*nhe'ë*) no mundo. Entre os *Guarani*, o nascimento de uma criança movimenta muitos cuidados, tendo em vista a necessidade de alimentá-la, nutri-la em seu sentido espiritual: resguardos, prescrições e restrições alimentares e sexuais acionam uma rede próxima de parentes. O que se pode, deve ou não comer, as atitudes e ações diárias de pai e mãe, incidem diretamente na criança recém chegada. Ao longo de seu crescimento, continua-se por empreender tais atenções, motivando a criança a 'e acostumar' por aqui. Neste ensaio, proponho pensar a criança *guarani* a partir de uma aproximação dos termos nativos de um estatuto de pessoa, percorrendo as vias teóricas da etnologia indígena contemporânea.

A criança guarani:
a partir de que lugar podemos compreendê-la?

Quando Clastres afirma que a sociedade designa o corpo como espaço propício “a conter o sinal de um tempo, o traço de uma passagem, a determinação de um destino” (1980:125) está a dizer que este corpo dá um lugar para *pessoa* na sociocosmologia em que espelha-se. Nessa direção de análise, Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1987:11) salientam que o corpo enquanto “tela do social” é também formador da pessoa indígena. Ou seja, postulam não somente o corpo como meio de inscrição de regras e

1 *Nhe'ë* define, em *Guarani*, tanto *palavra* quanto *alma* e, por isso, a conjugação dos termos.

códigos sociais, mas também como princípio formador de um ideal de pessoa humana. A proposta colocada por estes antropólogos postula a noção de pessoa maussiana como referencial pertinente, pois:

...tomar a noção de ‘pessoa’ como focal é o resultado de várias opções: deriva da necessidade de se criticarem os pré-conceitos ligados à noção de indivíduo que informam muitas das correntes antropológicas; deriva da percepção de que o termo pessoa é um rótulo útil para se descreverem as categorias nativas mais centrais – aquelas que definem em que consistem os seres humanos – de qualquer sociedade; e deriva da constatação de que, na América do Sul, os idiomas simbólicos ligados à elaboração da pessoa apresentam um rendimento alto, contrariamente aos idiomas definidores de grupos de parentesco e de aliança (Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro, 1987:15-6).

Esse referencial privilegia a *relativização* de uma categoria muitas vezes tomada como universal. O desdobramento da proposta de Marcel Mauss, em suas pontuadas considerações sobre a pessoa como sujeito, a *persona* latina, a pessoa cristã, incita à problematização da natural idéia do ‘eu’, da categoria de ‘espírito humano’. Tomar o corpo como instrumento analítico soma à discussão teórica o entendimento de que este opera como articulador de significações sociais e cosmológicas (1987:20). Entre os indígenas, é necessário notar que:

O corpo físico (...) não é a totalidade do corpo; nem o corpo a totalidade da pessoa. As teorias sobre a transmissão da alma, e a relação disto com a transmissão da substância (distribuição complementar de acordo com os sexos, cumulação unifiliativa), e a dialética básica entre corpo e nome parecem indicar que a pessoa, nas sociedades indígenas, se define como uma pluralidade de níveis, estruturados internamente (Ibidem:22).

No texto “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”, Viveiros de Castro, em sintonia com as idéias expostas anteriormente, argumenta que entre os indígenas *Yawalapíti* o corpo humano precisa ser fabricado:

Uma das mencionadas idéias gerais, e centrais, no pensamento *Yawalapíti*, é a de que o corpo humano necessita ser submetido a processos intencionais, periódicos de fabricação. As relações sexuais entre os genitores de um futuro indivíduo são apenas o momento inicial desta tarefa. E tal fabricação é concebida dominante, mas não exclusivamente, como um conjunto sistemático de intervenções sobre as substâncias que comunicam o corpo e o mundo: fluidos corporais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais (Viveiros de Castro, 1989:40).

A etnografia de Marco Antônio Gonçalves sobre os *Pirahã* também é pertinente para pensarmos acerca das *ideologias* indígenas de concepção e fabricação do corpo. Segundo este antropólogo, os *Pirahã* dissociam a relação sexual com o ato da concepção:

Quando uma mulher percebe que está grávida, e o sinal mais evidente é a interrupção da menstruação, procura, juntamente com o marido e parentes próximos, recapitular os episódios que poderiam ter ocasionado a concepção. Esta só é possível quando algo ocorre a uma mulher e lhe causa um tipo de reação responsável pela concepção. Essa reação, a sensação que a mulher sofre, é descrita como um “susto”; o vocábulo *maiaga* (medo) corresponde à situação na qual ela tenha se surpreendido com algo, provocando, assim, a concepção (Gonçalves, 2001:227).

Outro autor a contribuir com dados etnográficos é Anthony Seeger. Os estudos realizados por este antropólogo entre os *Suyá* puseram em evidência que:

Os *Suyá* acreditam que uma criança é criada pela acumulação gradual de sêmen no útero de uma mulher. Apenas o homem contribui para o crescimento do feto, acrescentando mais sêmen por meio de repetidas relações. A mulher fornece apenas o recipiente. Sua contribuição física se dá por meio da alimentação depois do nascimento da criança (Seeger, 1980:129).

Em literatura atinente aos *Guarani*, Larricq observa:

Una vez establecida la relación substancial entre los padres y el futuro niño, las acciones de aquéllos tienen derivaciones que van mucho más allá de la “administración” de los fluidos corporales (sangre, semen, etc.) y que tendrán consecuencias duraderas en la vida del futuro ser. Estas consecuencias se interpretan en un complejo formado por el “horizonte mítico” y sus derivaciones prácticas en el mundo circundante (Larricq, 1993:31).

Esse recorte proposital de citações possibilita pensar que as ontologias ameríndias além de diversificadas entre si têm em comum a singularidade de um entendimento de corpo imbricado ao de pessoa, conforme argumentado pelos autores. Sendo assim, o que se pinta no corpo, como e quando isso acontece, o que se veste, como e o porquê de certos ornamentos, as restrições e prescrições alimentares/sexuais sugerem que a importância de tais ações deve ser entendida sob a ótica da inspirada intervenção e transformação de corpos. Os corpos feitos, afinal, também fazem a pessoa.

O imbricamento de noções se dá justamente no sentido de que uma pessoa indígena necessita fazer seu corpo, moldar seu corpo enquanto matéria a partir de informações e significados oriundos da socialidade experimentada. Ou seja, o corpo constitui a pessoa fazendo com que diferencie-se dos demais, sejam eles humanos, animais, seres celestes, outros.

E, ao situar esse contexto teórico e etnográfico, antes de adentrar em ponderações especificamente voltadas às particularidades da pessoa *guarani*, entendo pertinente acrescentar a discussão aqui em cena com uma comentada revisão sobre o conceito de socialidade, focado nas proposições de Eduardo Viveiros de Castro e Marilyn Strathern. Significa prever uma encruzilhada teórica para compreensão desta pessoa criança *guarani*.

Ao invés de sociedade enquanto conceito explicativo de coletivos humanos, socialidade é a proposta dos autores. Um alargamento das possibilidades de relações, abarcando também não-humanos. A partir desse prisma, as seguintes indagações advertem quanto à carga etnocêntrica do conceito de sociedade: porque restringir o *social* à pessoas humanas? Seria a condição de humanidade privilégio de ‘gente’? As coisas e os objetos poderiam também compor uma rede de relações constituintes de determinadas

realidades etnográficas? Um cosmos um tanto mais amplo em que peixes e macacos têm agência, onde a ação em si já porta características de gênero, onde corpos exprimem uma multiplicidade de naturezas. A partir de ponderações acerca do conceito de cultura, Viveiros de Castro observa:

Admitamos, pois se há de começar por algum lugar, que a matéria privilegiada da antropologia seja a socialidade humana, isto é, o que vamos chamando de ‘relações sociais’; e aceitemos a ponderação de que a ‘cultura’, por exemplo, não têm existência independente de sua atualização nessas relações. Resta, ponto importante, que tais variam no espaço e no tempo; e se a cultura não existe fora de sua expressão relacional, então a variação relacional também é variação cultural, ou, dito de outro modo, ‘cultura’ é o nome que a antropologia dá à variação relacional (Viveiros de Castro, 2002:120).

Nesse mesmo sentido, e contribuindo com discussões a respeito da díade sociedade/indivíduo, Strathern postula:

Sociedade e indivíduo constituem um par terminológico intrigante porque nos convida a imaginar que a socialidade é uma questão de coletividade, que ela é generalizante porque a vida coletiva é de caráter intrinsecamente plural. A ‘sociedade’ é vista como algo que conecta os indivíduos entre si, as relações entre eles. Assim, concebemos a sociedade como força unificadora que reúne pessoas que, de outra forma, se apresentariam como irredutivelmente singulares. As pessoas recebem a marca da sociedade ou, alternativamente, podem ser vistas como transformando e alterando o caráter daquelas conexões e relações. Mas, como indivíduos, são imaginadas como conceitualmente distintas das relações que as unem (Strathern, 2006:40).

Enquanto para Viveiros de Castro o conceito de socialidade diz respeito a relações, para Strathern é importante pensar essa socialidade não somente em termos de pluralidade de relações. Ao modo da antropóloga, caberia rever a *(in)dividualidade* da pessoa, a impossibilidade de mul-

tiplicidade do singular; rever a noção de pessoa: um indivíduo enquanto uma unidade de um todo, a sociedade, composto por números inteiros de pessoas. O conceito de indivíduo como essa aparente unidade do ser, essa tomada certa de posição nesse ou naquele gênero (feminino/masculino), não havendo a chance de uma conjugação de possibilidades.

Nesse mesmo sentido, Strathern refere-se à problemática do conceito de sociedade, já que parece prever uma certa organização, uma arrumada forma de fazer contrastes a partir de uma matriz ocidental. O método comparativo, o conceito de sociedade e de indivíduo como fruto de uma metafísica particular, a partir da qual busca-se esmiuçar as formas sociais dos *outros*. Volta-se, então, à crítica dos antropólogos que imiscuem-se de problemas não ressonantes às realidades por eles estudadas. É pertinente considerar o que coloca Viveiros de Castro a respeito do desafio de levarmos a sério os conceitos ‘nativos’: não se deve buscar um *consenso* entre o que antropólogos e nativos divergem, mas deve-se chegar ao *conceito nativo*, uma vez que relegar tais conceitos inverte a própria lógica de conhecer o *outro*.

E em que nos ajudaria este apanhado de considerações sobre noções de corpo e de pessoa, além de pontos nevrálgicos da teoria antropológica, tais como os conceitos de sociedade, indivíduo e cultura? Entendo a ajuda em dois sentidos: primeiro, por empurrar um passo adiante na busca por uma aproximação ao ‘ponto de vista nativo’, mesmo sabendo ser esta uma operação sempre incompleta. De todo modo, cortam-se, talvez em parte, alguns dos constrangimentos sociocosmológicos ocidentais; segundo, ao situar a criança a partir de um lugar teórico que faça valer desamarras críticas, experimento uma via de compreensão que permite vislumbrar o que venha ser essa *criança guarani*. A tentativa, então, é a de relacionar a criança em um horizonte sociocosmológico mais amplo, buscando compreender esse ser e estar no mundo a partir de premissas nativas, que parecem não corresponder a perspectivas idealizadoras de infância e tampouco a de uma configuração familiar calcada na consangüinidade, tal qual as sociedades de matriz ocidental.

Pessoa guarani: relações, nome e corpo

Hoje em dia muitos *guarani* nascem em hospitais, implicando talvez no abandono de algumas práticas. Mas usos e desusos são partícipes nesse

mundo em transformação. O que não cabe é a não reflexividade em relação às fronteiras entre assistência e ingerência. Todavia, nascendo na aldeia ou nascendo no hospital, os cuidados dispensados a essas crianças mostram o quão latente está uma sociocosmologia indígena nos dias atuais.

Uma das práticas a que me refiro, é a do enterramento da placenta em um dos cantos da casa, assegurando o bom crescimento da criança. Ao nascer no hospital, os procedimentos acionados destoam dos praticados em aldeia, não mais sendo possível o enterramento da placenta e nem os cuidados alimentares orientados à mãe e criança recém nascida.

No Estado de São Paulo, um atendimento ‘diferenciado de saúde’ volta-se ao parto de mulheres *guarani*, que contempla tanto as prescrições alimentares quanto a devolução da placenta aos parentes da criança. Ademais desse registro, não tenho informações a respeito da continuidade da iniciativa, mas pergunto-me quanto às transformações dos entendimentos *guarani* nesse entrecruzamento entre suas práticas-sentidos e práticas-sentidos biomédicos, bem como se seria esse o melhor caminho para uma promoção de política pública diferenciada no atendimento de parto. No entanto, os pontapés iniciais são sempre importantes às acomodações inerentes à relações.

Mas no que concerne ao imbricamento das noções de pessoa e corpo entre os *guarani*, podemos pensar o feitio dessa criança, entre outras coisas, a partir da relação com *outros* seres. O que quero dizer é que qualidades afeitas a outros seres, como a capacidade de ‘já nascer andando’ das aranhas, bem como a de ‘não urinar’ dos caramujos sugerem que a absorção de certas substâncias faz alcançar atributos faltantes à composição de uma pessoa, no caso, de uma pessoa *criança guarani*. Ou seja, os ovinhos das aranhas são amassados e passados nos joelhos de crianças que principiam os primeiros passos, a fim de que firmem-se e iniciem a andar. Conchas de caramujos pequenos são utilizados em um colar por uma criança que ainda não consiga controlar sua vontade de urinar. Desse modo, são qualidades a serem trazidas para si, a conformarem um corpo em processo de feitio.

Ainda na direção de uma incorporação de substâncias, colares com parte dos cordões umbilicais de recém nascidos são feitos e colocados nas crianças logo após nascerem: em forma de pingente, um saquinho, geralmente de algodão, comporta um pequeno pedaço do cordão umbilical, que será utilizado em forma de chá caso a criança venha a adoecer. Quando

rompe por uso prolongado junto ao corpo, é porque já foram absorvidas suas substâncias, não sendo mais necessário seu uso. Breves exemplos como esses, ressaltam a continuidade dos cuidados, relacionando os seres e evidenciando a preocupação em fazer uma pessoa com qualidades, atributos e adjetivos através da constituição corporal.

Já por volta de um ano e meio, quando as crianças começam a falar e andar, é realizado o ritual do *nhemongarai* (ritual de nomeação). Nesse ritual, a criança tem seu nome revelado pelo *Karai* ou *Kunhã Karai* (xamã), sendo quatro as divindades que enviam almas-palavras para a vida terrena: *Karai ru ete*, *Jakaira ru ete*, *Tupã ru ete* e *Nhamandu ru ete*; cada qual em sua morada divina

Um xamã, ao revelar o nome da criança na *opy* (casa de rezas), está a informar o lugar de onde veio sua alma, ou seja, revela que ali está uma alma-palavra proveniente de dada morada divina. Sendo assim, um *guarani* é, afinal de contas, o seu *nome*. Algumas crianças podem adoecer e até morrer caso o xamã cometa algum equívoco na averiguação do nome. Se, ainda em tempo, algum outro xamã de prestígio esforçar-se para descobrir o verdadeiro nome da criança, acaba por evitar seu falecimento; é freqüente a troca de nome das crianças enfermas.

A relação entre nome e pessoa diz bastante sobre qualidades e caminhos individuais: gostos, formas de se portar e características peculiares são compreendidas à luz do nome que a criança porta. Borges (2002) ao associar a nomeação *guarani* com a possibilidade de ação da criança, pondera:

Entendendo a importância do nome para o percurso e a socialização do guarani, percebe-se que nesse grupo existe uma outra lógica em relação ao trato da criança, que é quem, na verdade, escolhe o nome, ou melhor, traz o nome. É como se já viesse pronta, com suas vocações e possibilidades de ação (Borges, 2002:58).

Essa *agência* da criança pode também ser vista pela orientação de não repreendê-la e tampouco provocá-la a chorar em demasia. Isso provoca seu descontentamento e faz com que sua alma-palavra se afaste, podendo levá-la a morte.

Conheci uma criança que, segundo me contaram os *Guarani*, faleceu em consequência do comportamento da mãe. Como brigava muito

com o marido e dizia palavras de insulto aos parentes, acabou por aborrecer a filha, fazendo com que morresse repentinamente. Outras também têm vontade própria de voltar à morada de ‘seu pai’, a morada de *Nhanderu Papa*. Através de um sonho ou de palavras proferidas com sabedoria, anunciam que vão partir. Homens e mulheres *guarani* dispensam bastante atenção a uma criança, entendendo-as como uma dádiva. Suas vontades e escolhas são tomadas não como caprichos, mas sim, como desejos próprios e legítimos de um ser que pode, desde que é acolhido no mundo, enveredar por opções suas.

Em princípio e até onde pude compreender, são duas as almas *guarani*. Seria uma de origem divina e a outra telúrica. A iminente possibilidade de transformação em jaguar (“onça”, “tigre”) pode ser associada a carne e ao sangue do corpo. As ações dessa pessoa *guarani*, no que se refere a atitudes e cuidados para consigo, podem fazer com que uma dessas almas sobreponha-se a outra. O esforço está em fazer sobrepor a alma divina à alma telúrica: a primeira parece associada aos ossos e a segunda ao sangue e a carne do corpo (Clastres, 1978).

Essa distinção entre almas e a relação direta com a constituição corporal – alma divina::ossos::verticalidade::pessoa humana e alma telúrica::carne/sangue::não-humano – parece também pertinente para pensarmos a diferenciação de corpos-pessoas de meninos e meninas, uma vez que as meninas terão o sangue manifesto na menstruação e os meninos não.

Por essa relação entre sangue e alma telúrica, a menina parece ter um potencial particular para transformar-se em *djepotá* (jaguar). As três narrativas sobre essa transformação que me foram contadas em campo dizem respeito a mulheres. Entretanto, as danças e cantos nas solenidades na *opy* promovem a leveza do corpo, juntamente com a alimentação prescrita e as palavras cuidadosas; pouco antes da menarca, as meninas passam pelo ritual do *nhembo jeroky kiringue*, a fim de “fazer o tigre que está nascendo morrer”, apaziguando os perigos do sangue que aflora. Esses cuidados parecem ser tomados no sentido de fortalecerem a alma divina. À luz desse intrincar das relações corpo-alma-pessoa, Hélène Clastres discorre a respeito do *tupichua*, o espírito da carne e do sangue:

2 As palavras e frases colocadas entre aspas referem-se a citações literais de dizeres *guarani*, quando em interlocução com a pesquisadora.

O *tupichua* é *choo tupichua*, *ñande ruwy tupichua*: a carne é *tupichua*, o nosso sangue é *tupichua*. *Tupichua* provém da carne crua e do sangue em geral, e é alguma coisa que pode encarnar-se na carne e no sangue humanos: provoca um mal mortal, que pode acarretar a transformação em jaguar de quem for atingido por ele (Clastres, 1978:93).

A possibilidade de transformação em jaguar advém do afastamento da alma divina, da alma-palavra. É na relação antes argumentada entre verticalidade e pessoa humana que podemos pensar o entendimento da morte entre os *Guarani*, uma vez que ela mostra-se como “a perda da palavra” (Clastres, 1978).

Ao acompanhar, recentemente, os rituais funerários a uma criança *guarani*, ouvi algumas vezes a afirmação de que seu pai “*havia perdido as palavras*”, como se estivesse, assim como o filho, morto. Sua alma-palavra estava distanciando-se, querendo acompanhar o filho no caminho de volta à morada divina. Os cuidados da xamã através do uso do *petyngué* (cachimbo ritual) deram início a uma série de cuidados para não deixar com que o sentimento de tristeza fosse acentuado a ponto de promover sua morte. Alegria e tristeza, este último muitas vezes expresso simplesmente como “sentimento”, também podem ser associados como fortalecedores ou não da alma-palavra.

Nessa direção, a consonância entre andar, falar e viver explica-se pelo exercício da verticalidade. Estar em pé, erguer-se, propicia a fala e, conseqüentemente, faz a pessoa viver. Ainda nas formulações de Hélène:

A palavra, a alma, é justamente o que mantém de pé, ereto, como está manifesto na idéia de que a palavra circula no esqueleto, A ligação entre palavra, ser animado e verticalidade também é visível em várias expressões em cuja composição entre o radical *e* (= dizer). Assim é que os espíritos invocados pelo xamã, quando tenta restituir a vida de um moribundo, são chamados *e eepya*: os que restituem o dizer (Clastres, 1978:88).

À luz de *Ayvu Rapyta* de Cadogan, Mèlia também contribui: “o homem, ao nascer, será uma palavra que se põe de pé e se ergue até sua estatura plenamente humana” (1989:309). E, na medida em que, para os *guarani*, a alma-palavra é o nome e, por conseguinte, evidencia seu local divino de ori-

gem, a relação entre homens e deuses mostra-se intrínseca. O *guarani*, quiçá, é uma divindade em potencial. Os termos *guarani aguyje* e *kandire* ajudam na compreensão de uma ontologia do ser. Chegar a um estado de completude e abster-se da prova da morte constitui um desafio, ainda mais nos dias contemporâneos. De todo modo, as crianças crescem neste movimento intenso de relações, seja com divindades, jaguares ou até mesmo com professores, médicos, enfermeiros, antropólogos... Entretanto, crescem a partir desse prisma sociocosmológico, em que termos amparados numa metafísica ocidental, tais como ‘criança’, ‘infância’, parecem não ressoar, ao menos nos mesmos moldes. Vale também lembrar a existência de uma designação lingüística para um coletivo de crianças (*Kiringüe Kuéry*),³ utilizado para referir-se aos pequenos, de modo a distingui-los dos adultos. Resta ainda, em andamento de pesquisa, pensar os significados êmicos do que viria ser esse coletivo e, talvez, em uma tradução/traição da noção de infância.

Retomando o assunto das duas almas *guarani*, a alma telúrica da criança parece ter um potencial menor de perigo, tanto quanto mais jovem for a criança. Quando uma criança morre antes de ter seu nome-alma revelado, os rituais funerários não são muito intensos e nem prolongados. Em outras palavras, o tempo de investimento do coletivo na formação desta pessoa criança, no fortalecimento de sua alma divina, cria o assento para um ideal de pessoa humana *guarani*.

Sobre essa questão, Clarice Cohn observa a relação entre nominação e mortos nas sociedades indígenas pertencentes ao tronco lingüístico Macro-Jê:

Um recém-nascido, ainda não nominado, não é ainda uma pessoa completa, e, se morrer, não receberá um funeral; ao contrário, os mortos são fortemente contrapostos aos vivos por terem perdido parte do que constitui a pessoa, o corpo, enquanto seu nome permanecerá em seu(s) nominado(s). Mas, desde o momento que recebe um nome, mesmo que ainda bebê, a pessoa já é considerada ‘plena’ (Cohn, 2001:20).

3 Estas reflexões advêm de conversa com o colega Flávio Gobbi. Em dissertação de mestrado defendida recentemente, Gobbi (2008) discorre sobre as relações de parentesco Guarani.

Todavia, a alma telúrica de uma pessoa *guarani* mais velha é ameaçadora aos vivos, ainda mais se levarmos em conta as particularidades do morto, tal como cuidados praticados em vida para fortalecer a alma divina em detrimento da telúrica.

Em linhas gerais, ensaiar reflexões sobre as crianças *guarani* deve contar com interrogações aparentemente simples, tais como: existem *crianças* entre os *guarani*? Faz sentido uma *noção de infância* entre eles? Perguntas que aos poucos vão provocando um desvencilhar de pré-conceitos, fazendo valer uma aproximação do que pensamos que os *Guarani* pensam a respeito desse, de antemão, nosso ‘problema’. Como advertem Viveiros de Castro (2002) e Strathern (2006), a etnografia é um exercício de controle da imaginação do que se pensa/entende de um ‘outro’. As ficções estão presentes e “criar uma espécie de imagística espetacular dá uma forma a nossos pensamentos sobre diferenças” (Strathern, 2006). Nessa esteira de reflexão, intento, no tópico seguinte, alinhar algumas idéias, remetendo-me às deixadas soltas ao longo do texto.

Alinhavos e alinhamentos

A maneira como compreendemos a criança nos dias de hoje pode ser vista a partir de um trajeto histórico: foi necessário contexto, tempo e sentido específico para que entendimentos como o de ‘infância’ e ‘família’ ganhassem a roupagem atual.

A divisão entre esferas infantis e adultas no pensamento ocidental inicia aproximadamente pelo século XVI e, conforme Philippe Ariès (1981), culmina no século XVII. Em tempos medievais, as crianças eram parte colaborativa no desenvolvimento de atividades diárias, sendo os pares brincadeira/criança e trabalho/adulto não correspondentes à realidade da época; ao que tudo indica, a Idade Média parece não ter conhecido a *infância*. Nas palavras de Ariès,

A duração da infância era reduzida ao seu período mais frágil, enquanto o filhote do homem não conseguia bastar-se; a criança então, mal adquiria algum desembaraço físico, era logo misturada aos adultos, e partilhava de seus trabalhos e jogos. De criancinha pe-

quena, ela se transformava imediatamente em homem jovem, sem passar pelas etapas da juventude, que talvez fossem praticadas antes da idade média...(Ariès, 1981:10).

Já nos séculos seguintes, a escola despontou como importante na configuração de uma criança individualizada, como contrapartida à vida adulta, fazendo com que lhe sejam voltadas atenções particulares e diferenciadas. Nesse sentido, a escola assume o lugar do até então *aprendizado* direto entre crianças e adultos. Segundo o historiador, as crianças, assim como os loucos, os pobres e as prostitutas, passaram ao enclausuramento; no caso dos primeiros, Ariès refere-se ao processo de escolarização. Sendo assim, a “descoberta da infância” se dá por mudanças, por reconfigurações nas sensibilidades da época, provocando uma rotação na mirada e nas formas de fazer crescer os pequenos.

Esse contexto histórico particular das sociedades européias-ocidentais possibilita rever e desnaturalizar concepções arraigadas na elaboração de políticas públicas *modernas*, por exemplo. Se observarmos com atenção alguns dos *problemas* freqüentemente levantados pela sociedade abrangente sobre a situação indígena na região de Porto Alegre, possivelmente chegaremos a conclusão de que noções de família e modos entendidos como ideais para vivência da infância estão a informar muitas dessas ‘queixas’.

Como exemplo, cito as incomodadas atitudes em relação à diária presença de mulheres e crianças *guarani* no centro da capital. O argumento, na maior parte das vezes, é o de que a rua, o centro da cidade “*não constitui lugar adequado para uma criança*”. Mas e qual seria o lugar adequado? As derivações dessa pergunta vão a duas direções: longe dos olhos das pessoas que passam pelas ruas do centro, os indígenas *guarani* estariam em melhor situação? Além do mais, as crianças *guarani* vivem e crescem junto a suas mães, irmãs, tias e avós, sendo assim, estão sempre a acompanhá-las, onde quer que estejam. Se as crianças *guarani* não estão ‘bem alimentadas’ ou ‘bem de saúde’ ao olhar não-indígena, talvez não sejam as únicas a carecem de cuidados: seus pais, mães, avós e avôs – parentes – também precisam deles. O alimento das crianças indígenas não está somente no que ingerem: são alimentadas e alimentam espiritualmente seus parentes. Ao focar atenções de políticas públicas na criança indígena, não estaria presente uma noção particular de *infância*?

Acredito interessante alinhar perspectivas de mundo, considerando que tanto indígenas quanto ocidentais são reflexo de suas sociocosmologias. Ao balizarmos pontos de vista, fazemos uma simetrização de explicações científicas/biomédicas e xamanísticas/*Guarani*, por exemplo. A ciência, assim como as noções de infância e família tem um lugar muito bem marcado na história da sociocosmologia ocidental. Contrapondo-se ao Deus medievo como centro do universo, emergiu como uma outra via de compreensão e explicação para a existência da vida, do mundo. Hoje, parece ditar o que deve ou não ser feito, como se estivesse a ocupar o lugar da religião de outrora. Guardadas suas benesses, é importante abrir mão de algumas verdades (Stengers, 2002).

Por outro lado, traçar uma reflexão temporal sobre a noção de infância nas sociedades ocidentais, exige análises bem mais elaboradas. Pois, ao utilizar o caminho do tempo, podemos cair na armadilha de uma interpretação linear de progresso e evolução. Pensar sociedades indígenas como *atrasadas* ou em *estágio menos evoluído* se em comparação com a *sociedade civilizada*, é, muitas vezes, uma trilha confortável para se acomodar o etnocentrismo. Entretanto, recuar no tempo, é também entender que as transformações acontecem em diferentes direções e também com diferentes repercussões. Se os indígenas de hoje usam calças e utilizam celulares, é também provável que os *brancos* não mais vistam-se como Pedro Álvares Cabral. Importa reverter indagações colocadas aos *outros*, atentando para os significados de tais transformações, que certamente não são os mesmos. A reflexividade pode ser um ponto interessante de sinergia entre indígenas e agentes estatais e de instituições.

Todavia, e para finalizar, tornar exótico e diferente o *outro*, é também uma forma de legitimar o parâmetro comparativo do qual parte a diferenciação. Ou seja, ao pensarmos os indígenas como *diferentes*, estamos a partir de que lugar aferindo o que é não ser igual a ‘nós’? Diferente do que, de quem? Como se um parâmetro, uma regra, uma norma desse sentido para que um outro se fizesse *diferente*. A legitimação de padrões hegemônicos pode se dar através desse outorgar ao ‘outro’ o lugar de *diferente*. Quando em cena discussões de projetos e políticas públicas voltadas aos indígenas, penso pertinente levar em conta essas considerações.

Referências Bibliográficas

- ARIËS, P. **História social da família e da criança**. Rio de Janeiro, Editora LTC, 1981. Segunda edição.
- BORGES, P. “Sonhos e nomes: as crianças Guarani”. In: **Caderno CEDES**, ANO XXII, nº 56, Abril/ 2002.
- CADOGAN, L. **Ayvu Rapyta**: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. Asunción, CEADUC, 1997.
- CLASTRES, H. **A terra sem mal**. O profetismo Tupi-Guarani. São Paulo, Editora Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, P. “Da tortura nas sociedades primitivas”. In: Clastres, P. **A sociedade contra o estado**: pesquisas de Antropologia Política. São Paulo, Cosac Naify, 2003.
- COHN, C. “Noções sociais de infância e desenvolvimento infantil”. In: **Cadernos de campo**, nº 09. São Paulo, USP, 2001.
- GOBBI, F. **Entre parentes, lugares e outros**: traços na sociocosmologia Guarani no sul. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.
- GONÇALVES, M. **O Mundo inacabado**: ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2001.
- LARRICQ, M. **Ipytuma**: construcción de la persona entre los *Mbyá Guarani*. Misiones, Editorial Universitaria, 1993.
- MAUSS, M. “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, de ‘eu’”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Cosac Naify, 2003.
- MÊLIA, B. “A experiência religiosa *Guarani*”. In: Marzal, M; Robles, J; Maurer, E; Albo, X. & Mèlia, B. (orgs.). **O Rosto índio de Deus**. São Paulo, Vozes, 1989.
- SEEGER, A; da MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. “A construção da pessoa indígena nas sociedades indígenas brasileiras”. In: Oliveira Filho, J. (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1987.
- SEEGER, A. “O significado dos ornamentos corporais”. In **Os índios e nós**: estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro, Campus, 1980.
- STENGERS, I. **A invenção das ciências modernas**. Rio de Janeiro, Ed.34, 2002.
- STRATHERN, M. **O gênero da dádiva**. Campinas, Editora da Unicamp, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. “A fabricação do corpo na sociedade xingwana”. In: Oliveira Filho, J. (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1987.
- _____. “O nativo relativo”. In: **Mana**, nº 08. Rio de Janeiro, 2002.

















LEGISLAÇÃO FEDERAL

Leis Fundamentais

Constituição da República Federativa do Brasil de 05/10/1988 147

Decreto nº 5.051, de 19/04/2004

Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais. 151

Lei nº 6.001, de 19/12/1973

Dispõe sobre o Estatuto do Índio. 158

Lei Complementar nº 75, de 20/05/1993

Dispõe sobre o Ministério Público da União. 158

Regularização Fundiária

Decreto nº 1.775, de 08/01/1996

Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas. ... 158

Resolução CONCID nº 34, de 01/07/2005

Recomenda quanto ao conteúdo mínimo do Plano Diretor dos Municípios. 160

Saúde

Lei nº 8.080, de 19/09/1990

Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde. 163

Decreto nº 3.156, de 27/08/1999

Dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas, no âmbito do Sistema Único de Saúde 164

Portaria MS nº 254, de 31/01/2002

Aprova a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. 165

Portaria MS nº 2.607, de 10/12/2004

Aprova o Plano Nacional de Saúde. 172

Portaria MS nº 70, de 20/01/2004

Aprova as Diretrizes da Gestão da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena ... 172

Portaria MS nº 1.163, de 14/09/1999

Dispõe sobre as responsabilidades na prestação de assistência à saúde dos povos indígenas. 172

Portaria MS nº 2.405, de 27/12/2002

Cria o Programa de Promoção da Alimentação Saudável em Comunidades Indígenas – PPACI. 173

Portaria FUNASA nº 479, de 13/08/2001

Diretrizes para a elaboração de projetos de estabelecimentos de saúde e de saneamento, em áreas indígenas 174

Decreto nº 3.189, de 04/10/1999

Fixa diretrizes para o exercício da atividade de Agente Comunitário de Saúde 174

Decreto nº 93.872, de 23/12/1986

Dispõe sobre o uso dos recursos de caixa do Tesouro Nacional e de concessão de suprimento de fundos na saúde indígena 175

Portaria FUNASA nº 852, de 30/09/1999

Cria os Distritos Sanitários Especiais Indígenas 175

Decreto nº 1.141, de 19/05/1994

Dispõe sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas 161

Resolução MS/CNS nº 304, de 09/08/2000

Aprova as normas para pesquisas envolvendo seres humanos – Área de Povos Indígenas. 176

Patrimônio Imaterial e Patrimônio Cultural

Lei nº 3.924, de 26/07/1961

Dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos 190

Ambiente

Lei nº 9.985, de 18/06/2000

Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC 176

Decreto nº 4.340, de 22/08/2002

Regulamenta o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC 180

Decreto nº 4.297, de 10/07/2002

Estabelece critérios para o Zoneamento Ecológico-Econômico do Brasil – ZEE 180

Decreto nº 4.339, de 22/08/2002

Institui princípios e diretrizes para implementação da Política Nacional da Biodiversidade. 180

Decreto nº 2.519, de 16/04/1998

Promulga a Convenção sobre Diversidade Biológica 181

Decreto nº 1.141, de 19/05/1994

Dispõe sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas 161

Instrução normativa FUNAI nº 01, de 29/11/1995

Aprova as normas que disciplinam o ingresso em Terras Indígenas com finalidade de desenvolver Pesquisa Científica 176

Militares e Fronteira

Decreto nº 4.412, de 07/10/2002

Dispõe sobre a atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal nas terras indígenas 181

Portaria MD/SPEAI/DPE nº 983, de 17/10/2003

Aprova a Diretriz para o relacionamento das Forças Armadas com as comunidades indígenas 181

Portaria MD/EME nº 020, de 02/04/2003

Aprova a Diretriz para o relacionamento do Exército Brasileiro com as comunidades indígenas 184

Portaria MD/CA nº 537/GC3, de 07/05/2004

Aprova a Diretriz para o relacionamento do Comando da Aeronáutica com as comunidades indígenas 185

Educação Escolar Indígena

Decreto nº 26, de 04/02/1991

Dispõe sobre a educação indígena no Brasil 185

Portaria Interministerial MJ e MEC nº 559, de 16/04/1991

Dispõe sobre a Educação Escolar para as Populações Indígenas 185

Resolução CNE/CEB nº 003, de 10/11/1999

Diretrizes Nacionais para o funcionamento das escolas indígenas 187

Resolução FNDE nº 045, de 31/10/2003

Estabelece critérios para o repasse de recursos financeiros, à conta do PNAE, para o atendimento dos alunos em escolas de educação indígena 189

Lei nº 10.558, de 13/11/2002

Programa Diversidade na Universidade 189

Lei nº 11.645, de 10/03/2008

Inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” 189

LEGISLAÇÃO ESTADUAL

Constituição do Estado do Rio Grande do Sul de 03/10/1989	190
--	-----

LEGISLAÇÃO MUNICIPAL

Lei Orgânica do Município de Porto Alegre de 03/04/1990	191
Lei nº 7879, de 23/10/1996	
Institui a "Semana do Índio" no Município de Porto Alegre	192
Lei nº 8111, de 30/12/1997	
Institui o Memorial dos Povos Indígenas do Sul	192
Lei nº 8114, de 02/01/1998	
Altera a Lei Municipal nº 7879/1996	193
Decreto nº 12.874, de 08/08/200	
Destina a loja nº 22 do Mercado do Bom Fim para comercialização de artefatos Kaingangue e Mbyá-guarani	193

Sites sugeridos para pesquisas

<http://www.funai.gov.br>

<http://www.funasa.gov.br>

<http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=432&eid=266>

<http://www.coiab.com.br/publicação.php> (Um olhar Indígena sobre a Declaração das Nações Unidas)

<http://www.inbrapi.org.br>

<http://www.socioambiental.org/inst/leg/pib.shtm>

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988¹

Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado democrático de direito e tem como fundamentos:

I - a soberania;

II - a cidadania;

III - a dignidade da pessoa humana;

Parágrafo único. Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição.

Art. 4º A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios:

II - prevalência dos direitos humanos;

III - autodeterminação dos povos;

VII - solução pacífica dos conflitos;

VIII - repúdio ao terrorismo e ao racismo;

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

¹ Texto completo publicado no Anexo do D.O.U., de 05/10/1988, p. 01, Seção I. Texto atualizado até a Emenda Constitucional nº 48, de 10/08/2005.

III - ninguém será submetido à tortura nem a tratamento desumano ou degradante;
.....
V - é assegurado o direito de resposta, proporcional ao agravo além da indenização por dano material, moral ou à imagem;
VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;
.....
IX - é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença;
X - são invioláveis a intimidade, a vida privada, a honra e a imagem das pessoas, assegurado o direito à indenização pelo dano material ou moral decorrente de sua violação;
.....
XV - é livre a locomoção no território nacional em tempo de paz, podendo qualquer pessoa, nos termos da lei, nele entrar, permanecer ou dele sair com seus bens;
.....
XLI - a lei punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais;
XLII - a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei;
.....
LV - aos litigantes, em processo judicial ou administrativo, e aos acusados em geral são assegurados o contraditório e a ampla defesa, com os meios e recursos a ela inerentes;
.....
Art. 20 São bens da União:
.....
X - as cavidades naturais subterrâneas e os sítios arqueológicos e pré-históricos;
XI - as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.
.....
§ 2º A faixa de até cento e cinquenta quilômetros de largura, ao longo das fronteiras terrestres, designada como faixa de fronteira, é considerada fundamental para defesa do território nacional, e sua ocupação e utilização serão reguladas em lei.
.....
Art. 22 Compete privativamente à União legislar sobre:
.....
XIV - populações indígenas;
.....
Art. 24 Compete à União, aos Estados e ao Distrito Federal legislar concorrentemente sobre:
.....
VI - florestas, caça, pesca, fauna, conservação da natureza, defesa do solo e dos recursos naturais, proteção do meio ambiente e controle da poluição;
VII - proteção ao patrimônio histórico, cultural, artístico, turístico e paisagístico;
VIII - responsabilidade por dano ao meio ambiente, ao consumidor, a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico;
.....
Art. 49 É da competência exclusiva do Congresso Nacional:
.....
XVI - autorizar, em terras indígenas, a exploração e o aproveitamento de recursos hídricos e a pesquisa e lavra de riquezas minerais;
.....
Art. 109 Aos juizes federais compete processar e julgar:
.....
XI - a disputa sobre direitos indígenas.
.....
Art. 129 São funções institucionais do Ministério Público:

.....
V - defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas;
.....

Art. 176 As jazidas, em lavra ou não, e demais recursos minerais e os potenciais de energia hidráulica constituem propriedade distinta da do solo, para efeito de exploração ou aproveitamento, e pertencem à União, garantida ao concessionário a propriedade do produto da lavra.

§ 1º A pesquisa e a lavra de recursos minerais e o aproveitamento dos potenciais a que se refere o "caput" deste artigo somente poderão ser efetuados mediante autorização ou concessão da União, no interesse nacional, por brasileiros ou empresa brasileira de capital nacional, na forma da lei, que estabelecerá as condições específicas quando essas atividades se desenvolverem em faixa de fronteira ou terras indígenas.

.....
Art. 210 Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.

.....
§ 2º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.

.....
Art. 215 O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:²

I - defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro;

II - produção, promoção e difusão de bens culturais;

III - formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões;

IV - democratização do acesso aos bens de cultura;

V - valorização da diversidade étnica e regional.

Art. 216 Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

2 Parágrafo acrescentado pela Emenda Constitucional nº 48, de 10/08/2005. Regulamentado pelo Decreto nº 5.520, de 24/08/2005.

.....
Art. 225 Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

§ 1º Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao poder público:

I - preservar e restaurar os processos ecológicos essenciais e prover o manejo ecológico das espécies e ecossistemas;

II - preservar a diversidade e a integridade do patrimônio genético do País e fiscalizar as entidades dedicadas à pesquisa e manipulação de material genético;

§ 2º Aquele que explorar recursos minerais fica obrigado a recuperar o meio ambiente degradado, de acordo com solução técnica exigida pelo órgão público competente, na forma da lei.

§ 3º As condutas e atividades consideradas lesivas ao meio ambiente sujeitarão os infratores, pessoas físicas ou jurídicas, a sanções penais e administrativas, independentemente da obrigação de reparar os danos causados.

§ 4º A Floresta Amazônica brasileira, a Mata Atlântica, a Serra do Mar, o Pantanal Mato-Grossense e a Zona Costeira são patrimônio nacional, e sua utilização far-se-á, na forma da lei, dentro de condições que assegurem a preservação do meio ambiente, inclusive quanto ao uso dos recursos naturais.

.....
TÍTULO VIII – Da Ordem Social

CAPÍTULO VIII – Dos Índios

Art. 231 São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, §§ 3º e 4º.

Art. 232 Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

.....
ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS
.....

Art. 67 A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição.

.....
Brasília, 05 de outubro de 1988.
Ulysses Guimarães

DECRETO Nº 5.051, DE 19 DE ABRIL DE 2004³

Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais;

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição,

Considerando que o Congresso Nacional aprovou, por meio do Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002, o texto da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989; Considerando que o Governo brasileiro depositou o instrumento de ratificação junto ao Diretor Executivo da OIT em 25 de julho de 2002; Considerando que a Convenção entrou em vigor internacional, em 5 de setembro de 1991, e, para o Brasil, em 25 de julho de 2003, nos termos de seu art. 38;

DECRETA:

Art. 1º A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989, apensa por cópia ao presente Decreto, será executada e cumprida tão inteiramente como nela se contém.

Art. 2º São sujeitos à aprovação do Congresso Nacional quaisquer atos que possam resultar em revisão da referida Convenção ou que acarretem encargos ou compromissos gravosos ao patrimônio nacional, nos termos do art. 49, inciso I, da Constituição Federal.

Art. 3º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação

Brasília, 19 de abril de 2004.
Luiz Inácio Lula da Silva

CONVENÇÃO Nº 169 DA OIT SOBRE OS POVOS INDÍGENAS E TRIBAIS

A Conferência Geral da Organização Internacional do Trabalho,
Convocada em Genebra pelo Conselho Administrativo da Repartição Internacional do Trabalho e tendo ali se reunido a 7 de junho de 1989, em sua septuagésima sexta sessão;

Observando as normas internacionais enunciadas na Convenção e na Recomendação sobre populações indígenas e tribais, 1957;

Lembrando os termos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e dos numerosos instrumentos internacionais sobre a prevenção da discriminação;

Considerando que a evolução do direito internacional desde 1957 e as mudanças sobrevindas na situação dos povos indígenas e tribais em todas as regiões do mundo fazem com que seja aconselhável adotar novas normas internacionais nesse assunto, a fim de se eliminar a orientação para a assimilação das normas anteriores;

Reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram;

Observando que em diversas partes do mundo esses povos não podem gozar dos direitos humanos fundamentais no mesmo grau que o restante da população dos Estados onde moram e que suas leis, valores, costumes e perspectivas têm sofrido erosão freqüentemente;

Lembrando a particular contribuição dos povos indígenas e tribais à diversidade cul-

3 Publicado no D.O.U. de 20/04/2004, p. 01, Seção I, tendo por anexo o texto da Convenção.

tural, à harmonia social e ecológica da humanidade e à cooperação e compreensão internacionais;

Observando que as disposições a seguir foram estabelecidas com a colaboração das Nações Unidas, da Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação, da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura e da Organização Mundial da Saúde, bem como do Instituto Indigenista Interamericano, nos níveis apropriados e nas suas respectivas esferas, e que existe o propósito de continuar essa colaboração a fim de promover e assegurar a aplicação destas disposições; Após ter decidido adotar diversas propostas sobre a revisão parcial da Convenção sobre populações Indígenas e Tribais, 1957 (nº 107), o assunto que constitui o quarto item da agenda da sessão, e

Após ter decidido que essas propostas deveriam tomar a forma de uma Convenção Internacional que revise a Convenção Sobre Populações Indígenas e Tribais, 1957, adota, neste vigésimo sétimo dia de junho de mil novecentos e oitenta e nove, a seguinte Convenção, que será denominada Convenção Sobre os Povos Indígenas e Tribais, 1989:

PARTE I – POLÍTICA GERAL

Artigo 1º

1. A presente convenção aplica-se:

a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial;

b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas.

2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.

3. A utilização do termo “povos” na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional.

Artigo 2º

1. Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade.

2. Essa ação deverá incluir medidas:

a) que assegurem aos membros desses povos o gozo, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades que a legislação nacional outorga aos demais membros da população;

b) que promovam a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições;

c) que ajudem os membros dos povos interessados a eliminar as diferenças sócio-econômicas que possam existir entre os membros indígenas e os demais membros da comunidade nacional, de maneira compatível com suas aspirações e formas de vida.

Artigo 3º

1. Os povos indígenas e tribais deverão gozar plenamente dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos nem discriminação. As disposições desta Convenção serão aplicadas sem discriminação aos homens e mulheres desses povos.

2. Não deverá ser empregada nenhuma forma de força ou de coerção que viole os direitos humanos e as liberdades fundamentais dos povos interessados, inclusive os direitos contidos na presente Convenção.

Artigo 4º

1. Deverão ser adotadas as medidas especiais que sejam necessárias para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, as culturas e o meio ambiente dos povos interessados.

2. Tais medidas especiais não deverão ser contrárias aos desejos expressos livremente pelos povos interessados.

3. O gozo sem discriminação dos direitos gerais da cidadania não deverá sofrer nenhuma deterioração como consequência dessas medidas especiais.

Artigo 5º

Ao se aplicar as disposições da presente Convenção:

a) deverão ser reconhecidos e protegidos os valores e práticas sociais, culturais religiosos e espirituais próprios dos povos mencionados e dever-se-á levar na devida consideração a natureza dos problemas que lhes sejam apresentados, tanto coletiva como individualmente;

b) deverá ser respeitada a integridade dos valores, práticas e instituições desses povos;

c) deverão ser adotadas, com a participação e cooperação dos povos interessados, medidas voltadas a aliviar as dificuldades que esses povos experimentam ao enfrentarem novas condições de vida e de trabalho.

Artigo 6º

1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:

a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;

b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes;

c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim.

2. As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas.

Artigo 7º

1. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.

2. A melhoria das condições de vida e de trabalho e do nível de saúde e educação dos povos interessados, com a sua participação e cooperação, deverá ser prioritária nos planos de desenvolvimento econômico global das regiões onde eles moram. Os projetos especiais de desenvolvimento para essas regiões também deverão ser elaborados de forma a promoverem essa melhoria.

3. Os governos deverão zelar para que, sempre que for possível, sejam efetuados estudos junto aos povos interessados com o objetivo de se avaliar a incidência social, espiritual e cultural e sobre o meio ambiente que as atividades de desenvolvimento, previstas, possam ter sobre esses povos. Os resultados desses estudos deverão ser considerados como critérios fundamentais para a execução das atividades mencionadas.

4. Os governos deverão adotar medidas em cooperação com os povos interessados para proteger e preservar o meio ambiente dos territórios que eles habitam.

Artigo 8º

1. Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário.

2. Esses povos deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias, desde que eles não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que for necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para se solucionar os conflitos que possam surgir na aplicação deste princípio.

3. A aplicação dos parágrafos 1 e 2 deste Artigo não deverá impedir que os membros desses povos exerçam os direitos reconhecidos para todos os cidadãos do país e assumam as obrigações correspondentes.

Artigo 9º

1. Na medida em que isso for compatível com o sistema jurídico nacional e com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos, deverão ser respeitados os métodos aos quais os povos interessados recorrem tradicionalmente para a repressão dos delitos cometidos pelos seus membros.

2. As autoridades e os tribunais solicitados para se pronunciarem sobre questões penais deverão levar em conta os costumes dos povos mencionados a respeito do assunto.

Artigo 10

1. Quando sanções penais sejam impostas pela legislação geral a membros dos povos mencionados, deverão ser levadas em conta as suas características econômicas, sociais e culturais.

2. Dever-se-á dar preferência a tipos de punição outros que o encarceramento.

Artigo 11

A lei deverá proibir a imposição, a membros dos povos interessados, de serviços pessoais obrigatórios de qualquer natureza, remunerados ou não, exceto nos casos previstos pela lei para todos os cidadãos.

Artigo 12

Os povos interessados deverão ter proteção contra a violação de seus direitos, e poder iniciar procedimentos legais, seja pessoalmente, seja mediante os seus organismos representativos, para assegurar o respeito efetivo desses direitos. Deverão ser adotadas medidas para garantir que os membros desses povos possam compreender e se fazer compreender em procedimentos legais, facilitando para eles, se for necessário, intérpretes ou outros meios eficazes.

PARTE II – TERRAS

Artigo 13

1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.

2. A utilização do termo “terras” nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma.

Artigo 14

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.

2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.

3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados.

Artigo 15

1. Os direitos dos povos interessados aos recursos naturais existentes nas suas terras deverão ser especialmente protegidos. Esses direitos abrangem o direito desses povos a participarem da utilização, administração e conservação dos recursos mencionados.

2. Em caso de pertencer ao Estado a propriedade dos minérios ou dos recursos do subsolo, ou de ter direitos sobre outros recursos, existentes nas terras, os governos deverão estabelecer ou manter procedimentos com vistas a consultar os povos interessados, a fim de se determinar se os interesses desses povos seriam prejudicados, e em que medida, antes de se empreender ou autorizar qualquer programa de prospecção ou exploração dos recursos existentes nas suas terras. Os povos interessados deverão participar sempre que for possível dos benefícios que essas atividades produzam, e receber indenização equitativa por qualquer dano que possam sofrer como resultado dessas atividades.

Artigo 16

1. Com reserva do disposto nos parágrafos a seguir do presente Artigo, os povos interessados não deverão ser transladados das terras que ocupam.

2. Quando, excepcionalmente, o traslado e o reassentamento desses povos sejam considerados necessários, só poderão ser efetuados com o consentimento dos mesmos, concedido livremente e com pleno conhecimento de causa. Quando não for possível obter o seu consentimento, o traslado e o reassentamento só poderão ser realizados após a conclusão de procedimentos adequados estabelecidos pela legislação nacional, inclusive enquetes públicas, quando for apropriado, nas quais os povos interessados tenham a possibilidade de estar efetivamente representados.

3. Sempre que for possível, esses povos deverão ter o direito de voltar a suas terras tradicionais assim que deixarem de existir as causas que motivaram seu traslado e reassentamento.

4. Quando o retorno não for possível, conforme for determinado por acordo ou, na ausência de tais acordos, mediante procedimento adequado, esses povos deverão receber, em todos os casos em que for possível, terras cuja qualidade e cujo estatuto jurídico sejam pelo menos iguais aqueles das terras que ocupavam anteriormente, e que lhes permitam cobrir suas necessidades e garantir seu desenvolvimento futuro. Quando os povos interessados preferirem receber indenização em dinheiro ou em bens, essa indenização deverá ser concedida com as garantias apropriadas.

5. Deverão ser indenizadas plenamente as pessoas transladadas e reassentadas por qualquer perda ou dano que tenham sofrido como consequência do seu deslocamento.

Artigo 17

1. Deverão ser respeitadas as modalidades de transmissão dos direitos sobre a terra entre os membros dos povos interessados estabelecidas por esses povos.

2. Os povos interessados deverão ser consultados sempre que for considerada sua capacidade para alienarem suas terras ou transmitirem de outra forma os seus direitos sobre essas terras para fora de sua comunidade.

3. Dever-se-á impedir que pessoas alheias a esses povos possam se aproveitar dos costumes dos mesmos ou do desconhecimento das leis por parte dos seus membros para se arrogarem a propriedade, a posse ou o uso das terras a eles pertencentes.

Artigo 18

A lei deverá prever sanções apropriadas contra toda intrusão não autorizada nas terras dos povos interessados ou contra todo uso não autorizado das mesmas por pessoas alheias a eles, e os governos deverão adotar medidas para impedirem tais infrações.

Artigo 19

Os programas agrários nacionais deverão garantir aos povos interessados condições equivalentes às desfrutadas por outros setores da população, para fins de:

a) a alocação de terras para esses povos quando as terras das que dispunham sejam insuficientes para lhes garantir os elementos de uma existência normal ou para enfrentarem o seu possível crescimento numérico;

b) a concessão dos meios necessários para o desenvolvimento das terras que esses povos já possuam.

.....

PARTE IV – INDÚSTRIAS RURAIS

Artigo 23

1. O artesanato, as indústrias rurais e comunitárias e as atividades tradicionais e relacionadas com a economia de subsistência dos povos interessados, tais como a caça, a pesca com armadilhas e a colheita, deverão ser reconhecidas como fatores importantes da manutenção de sua cultura e da sua auto-suficiência e desenvolvimento econômico. Com a participação desses povos, e sempre que for adequado, os governos deverão zelar para que sejam fortalecidas e fomentadas essas atividades.

2. A pedido dos povos interessados, deverá facilitar-se aos mesmos, quando for possível, assistência técnica e financeira apropriada que leve em conta as técnicas tradicionais e as características culturais desses povos e a importância do desenvolvimento sustentado e eqüitativo.

PARTE V – SEGURIDADE SOCIAL E SAÚDE

Artigo 24

Os regimes de seguridade social deverão ser estendidos progressivamente aos povos interessados e aplicados aos mesmos sem discriminação alguma.

Artigo 25

1. Os governos deverão zelar para que sejam colocados à disposição dos povos interessados serviços de saúde adequados ou proporcionar a esses povos os meios que lhes permitam organizar e prestar tais serviços sob a sua própria responsabilidade e controle, a fim de que possam gozar do nível máximo possível de saúde física e mental.

2. Os serviços de saúde deverão ser organizados, na medida do possível, em nível comunitário. Esses serviços deverão ser planejados e administrados em cooperação com os povos interessados e levar em conta as suas condições econômicas, geográficas, sociais e culturais, bem como os seus métodos de prevenção, práticas curativas e medicamentos tradicionais.

3. O sistema de assistência sanitária deverá dar preferência à formação e ao emprego de pessoal sanitário da comunidade local e se centrar no atendimento primário à saúde, mantendo ao mesmo tempo estreitos vínculos com os demais níveis de assistência sanitária.

4. A prestação desses serviços de saúde deverá ser coordenada com as demais medidas econômicas e culturais que sejam adotadas no país.

PARTE VI – EDUCAÇÃO E MEIOS DE COMUNICAÇÃO

Artigo 26

Deverão ser adotadas medidas para garantir aos membros dos povos interessados a possibilidade de adquirirem educação em todos os níveis, pelo menos em condições de igualdade com o restante da comunidade nacional.

Artigo 27

1. Os programas e os serviços de educação destinados aos povos interessados deverão ser desenvolvidos e aplicados em cooperação com eles a fim de responder às suas necessidades particulares, e deverão abranger a sua história, seus conhecimentos e técnicas, seus sistemas de valores e todas as demais aspirações sociais, econômicas e culturais.

2. A autoridade competente deverá assegurar a formação de membros destes povos e a sua participação na formulação e execução de programas de educação, com vistas a transferir progressivamente para esses povos a responsabilidade de realização desses programas, quando for adequado.

3. Além disso, os governos deverão reconhecer o direito desses povos de criarem suas próprias instituições e meios de educação, desde que tais instituições satisfaçam as normas mínimas estabelecidas pela autoridade competente em consulta com esses povos. Deverão ser facilitados para eles recursos apropriados para essa finalidade.

Artigo 28

1. Sempre que for viável, dever-se-á ensinar às crianças dos povos interessados a ler e escrever na sua própria língua indígena ou na língua mais comumente falada no

grupo a que pertençam. Quando isso não for viável, as autoridades competentes deverão efetuar consultas com esses povos com vistas a se adotar medidas que permitam atingir esse objetivo.

2. Deverão ser adotadas medidas adequadas para assegurar que esses povos tenham a oportunidade de chegarem a dominar a língua nacional ou uma das línguas oficiais do país.

3. Deverão ser adotadas disposições para se preservar as línguas indígenas dos povos interessados e promover o desenvolvimento e prática das mesmas.

Artigo 29

Um objetivo da educação das crianças dos povos interessados deverá ser o de lhes ministrar conhecimentos gerais e aptidões que lhes permitam participar plenamente e em condições de igualdade na vida de sua própria comunidade e na da comunidade nacional.

Artigo 30

1. Os governos deverão adotar medidas de acordo com as tradições e culturas dos povos interessados, a fim de lhes dar a conhecer seus direitos e obrigações especialmente no referente ao trabalho e às possibilidades econômicas, às questões de educação e saúde, aos serviços sociais e aos direitos derivados da presente Convenção.

2. Para esse fim, dever-se-á recorrer, se for necessário, a traduções escritas e à utilização dos meios de comunicação de massa nas línguas desses povos.

Artigo 31

Deverão ser adotadas medidas de caráter educativo em todos os setores da comunidade nacional, e especialmente naqueles que estejam em contato mais direto com os povos interessados, com o objetivo de se eliminar os preconceitos que poderiam ter com relação a esses povos. Para esse fim, deverão ser realizados esforços para assegurar que os livros de História e demais materiais didáticos ofereçam uma descrição equitativa, exata e instrutiva das sociedades e culturas dos povos interessados.

PARTE VII – CONTATOS E COOPERAÇÃO ATRAVÉS DAS FRONTEIRAS

Artigo 32

Os governos deverão adotar medidas apropriadas, inclusive mediante acordos internacionais, para facilitar os contatos e a cooperação entre povos indígenas e tribais através das fronteiras, inclusive as atividades nas áreas econômica, social, cultural, espiritual e do meio ambiente.

PARTE VIII – ADMINISTRAÇÃO

Artigo 33

1. A autoridade governamental responsável pelas questões que a presente Convenção abrange deverá se assegurar de que existem instituições ou outros mecanismos apropriados para administrar os programas que afetam os povos interessados, e de que tais instituições ou mecanismos dispõem dos meios necessários para o pleno desempenho de suas funções.

2. Tais programas deverão incluir:

- a) o planejamento, coordenação, execução e avaliação, em cooperação com os povos interessados, das medidas previstas na presente Convenção;
- b) a proposta de medidas legislativas e de outra natureza às autoridades competentes e o controle da aplicação das medidas adotadas em cooperação com os povos interessados.

PARTE IX – DISPOSIÇÕES GERAIS

.....

Artigo 35

A aplicação das disposições da presente Convenção não deverá prejudicar os direitos e as vantagens garantidos aos povos interessados em virtude de outras convenções e recomendações, instrumentos internacionais, tratados, ou leis, laudos, costumes ou acordos nacionais.

.....

LEI N.º 6.001, DE 19 DE DEZEMBRO DE 1973⁴

Dispõe sobre o Estatuto do Índio.

Encontra-se em tramitação no Congresso Nacional o Projeto de Lei nº 2.057/91, para o novo Estatuto do Índio. Texto da Lei encontra-se em: <http://www.funai.gov.br> (Legislação, Estatuto do Índio)

LEI COMPLEMENTAR Nº 75, DE 20 DE MAIO DE 1993⁵

Dispõe sobre a organização, as atribuições e o estatuto do Ministério Público da União.

Texto da Lei encontra-se em: <http://www.funai.gov.br> (Legislação Indigenista Brasileira e Normas Correlatas, Capítulo 2 – “Governo Federal”, p. 163-166)

DECRETO Nº 1.775, DE 08 DE JANEIRO DE 1996⁶

Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e a outras providências.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, e tendo em vista o disposto no art. 231, ambos da Constituição, e no art. 2º, inciso IX, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973,

DECRETA:

Art. 1º As terras indígenas, de que tratam o art. 17, I da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, e o art. 231 da Constituição, serão administrativamente demarcadas por iniciativa e sob a orientação do órgão federal de assistência ao índio, de acordo com o disposto deste Decreto.

Art. 2º A demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios será fundamentada em trabalhos desenvolvidos por antropólogo de qualificação reconhecida, que elaborará, em prazo fixado na Portaria de nomeação baixada pelo titular do órgão federal de assistência ao índio, estudo antropológico de identificação.

§ 1º O órgão federal de assistência ao índio designará grupo técnico especializado, composto preferencialmente por servidores do próprio quadro funcional, coordenado por antropólogo, com a finalidade de realizar estudos complementares de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário necessário à delimitação.

§ 2º O levantamento fundiário de que trata o parágrafo anterior, será realizado, quando necessário, conjuntamente com o órgão federal ou estadual específico, cujos técnicos serão designados no prazo de vinte dias contados da data do recebimento da solicitação do órgão federal de assistência ao índio.

§ 3º O grupo indígena envolvido, representado segundo suas formas próprias, participará do procedimento em todas as fases.

§ 4º O Grupo técnico solicitará, quando for o caso, a colaboração de membros da comunidade científica ou de outros órgãos públicos para embasar os estudos que trata este artigo.

§ 5º No prazo de trinta dias contados da data da publicação do ato que constituir o grupo técnico, os órgãos públicos devem, no âmbito de suas competências, e às entidades civis é facultado, prestar-lhe informações sobre a área objeto da identificação.

§ 6º Concluídos os trabalhos de identificação e delimitação, o grupo técnico apresentará relatório circunstanciado ao órgão federal de assistência ao índio, caracterizando a terra indígena a ser demarcada.

§ 7º Aprovado o relatório pelo titular do órgão federal de assistência ao índio, este fará publicar, no prazo de quinze dias contados da data que o receber, resumo do mesmo

4 Publicado no D.O.U. de 21/12/1973, p. 13.177, Seção I. As normas legais anteriores a 1988, devem ser interpretadas em conformidade com as atuais garantias constitucionais, em especial aquelas contidas em seu Título VIII, Capítulo VIII – Dos Índios, da Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 05 de outubro de 1988.

5 Texto completo publicado no D.O.U. de 21/05/1993, p. 6.845, Seção I.

6 Publicado no D.O.U. de 09/01/1996, p. 265, Seção I.

no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localizar a área sob demarcação, acompanhado de memorial descritivo e mapa da área, devendo a publicação ser afixada na sede da Prefeitura Municipal da situação do imóvel.

§ 8º Desde o início do procedimento demarcatório até noventa dias após a publicação de que trata o parágrafo anterior, poderão os Estados e municípios em que se localize a área sob demarcação e demais interessados manifestar-se, apresentando ao órgão federal de assistência ao índio razões instruídas com todas as provas pertinentes, tais como títulos dominiais, laudos periciais, pareceres, declarações de testemunhas, fotografias e mapas, para o fim de pleitear indenização ou para demonstrar vícios, totais ou parciais, do relatório de que trata o parágrafo anterior.

§ 9º Nos sessenta dias subseqüentes ao encerramento do prazo de que trata o parágrafo anterior, o órgão federal de assistência ao índio encaminhará o respectivo procedimento ao Ministro de Estado da Justiça, juntamente com pareceres relativos às razões e provas apresentadas.

§ 10º Em até trinta dias após o recebimento do procedimento, o Ministro de Estado da Justiça decidirá:

I - declarando, mediante Portaria, os limites da terra indígena e determinando a sua demarcação;

II - prescrevendo todas as diligências que julgue necessárias, as quais deverão ser cumpridas no prazo de noventa dias;

III - desaprovando a identificação e retornando os autos ao órgão federal de assistência ao índio, mediante decisão fundamentada, circunscrita ao não atendimento do disposto no § 1º do art. 231 da Constituição e demais disposições pertinentes.

Art. 3º Os trabalhos de identificação e delimitação de terras indígenas realizados anteriormente poderão ser considerados pelo órgão federal de assistência ao índio para efeito de demarcação, desde que compatíveis com os princípios estabelecidos neste Decreto.

Art. 4º Verificada a presença de ocupantes não índios na área sob demarcação, o órgão fundiário federal dará prioridade ao respectivo reassentamento, segundo o levantamento efetuado pelo grupo técnico, observada a legislação pertinente.

Art. 5º A demarcação das terras indígenas, obedecido o procedimento administrativo deste Decreto, será homologada mediante decreto.

Art. 6º Em até trinta dias após a publicação do decreto de homologação, o órgão federal de assistência ao índio promoverá o respectivo registro em cartório imobiliário da comarca correspondente e na Secretaria do Patrimônio da União do Ministério da Fazenda.

Art. 7º O órgão federal de assistência ao índio poderá, no exercício do poder de polícia previsto no inciso VII do art. 1º da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, disciplinar o ingresso e trânsito de terceiros em áreas em que se constate a presença de índios isolados, bem como tomar as providências necessárias à proteção aos índios.

Art. 8º O Ministro de Estado da Justiça expedirá as instruções necessárias à execução do disposto neste Decreto.

Art. 9º Nas demarcações em curso, cujo decreto homologatório não tenha sido objeto de registro em cartório imobiliário ou na Secretaria do Patrimônio da União do Ministério da Fazenda, os interessados poderão manifestar-se, nos termos do § 8º do art. 2º, no prazo de noventa dias, contados da data da publicação deste Decreto.

Parágrafo único. Caso a manifestação verse demarcação homologada, o Ministro de Estado da Justiça a examinará e proporá ao Presidente da República as providências cabíveis.

.....
Brasília, 8 de janeiro de 1996.
Fernando Henrique Cardoso

RESOLUÇÃO CONCID Nº 34, DE 1º DE JULHO DE 2005⁷

O Conselho das Cidades, no uso de suas atribuições estabelecidas pelo Decreto nº 5.031, de 2 de abril de 2004, por encaminhamento do Comitê Técnico de Planejamento Territorial Urbano, e considerando:

- a) que compete ao Conselho das Cidades, emitir orientações e recomendações sobre a aplicação da Lei nº 10.257, de 2001 (Estatuto da Cidade), e dos demais atos normativos relacionados ao desenvolvimento urbano;
- b) que o objetivo fundamental do Plano Diretor é definir o conteúdo da função social da cidade e da propriedade urbana, de forma a garantir o acesso a terra urbanizada e regularizada, o direito à moradia, ao saneamento básico, aos serviços urbanos a todos os cidadãos, e implementar uma gestão democrática e participativa;
- c) que a efetividade dos instrumentos previstos no Estatuto da Cidade, destinados a ordenar o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade e da propriedade “em prol do bem coletivo, da segurança e do bem-estar dos cidadãos, bem como do equilíbrio ambiental”, dependem em grande medida da elaboração dos planos diretores municipais;

.....
e) que o plano diretor deve conter conteúdos diferenciados, de forma a respeitar o porte do município, sua história e a região onde se insere;

f) que, de acordo com a Lei 8.080/90, é dever do Estado prover condições indispensáveis para o pleno exercício da saúde; e que a saúde tem como fatores determinantes e condicionantes, entre outros, a alimentação, a moradia, o saneamento básico, o meio ambiente, o trabalho, a renda, a educação, o transporte, o lazer, e o acesso aos bens e serviços essenciais; resolve emitir as orientações e recomendações que seguem quanto ao conteúdo mínimo do Plano Diretor:

Art. 1º O Plano Diretor deve prever, no mínimo:

I - as ações e medidas para assegurar o cumprimento das funções sociais da cidade, considerando o território rural e urbano;

II - as ações e medidas para assegurar o cumprimento da função social da propriedade urbana, tanto privada como pública;

III - os objetivos, temas prioritários e estratégias para o desenvolvimento da cidade e para a reorganização territorial do município, considerando sua adequação aos espaços territoriais adjacentes;

IV - os instrumentos da política urbana previstos pelo art. 42 do Estatuto da Cidade, vinculando-os aos objetivos e estratégias estabelecidos no Plano Diretor;

Art. 2º As funções sociais da cidade e da propriedade urbana serão definidas a partir da destinação de cada porção do território do município bem como da identificação dos imóveis não edificadas, subutilizados e não utilizados, no caso de sua existência, de forma a garantir:

I - espaços coletivos de suporte à vida na cidade, definindo áreas para atender as necessidades da população de equipamentos urbanos e comunitários, mobilidade, transporte e serviços públicos, bem como áreas de proteção, preservação e recuperação do meio ambiente natural e construído, do patrimônio cultural, histórico, artístico, paisagístico e arqueológico;

II - a acessibilidade e a mobilidade sustentável de todos os cidadãos por meio do desenho dos espaços públicos e do sistema viário básico;

III - a universalização do acesso à água potável, aos serviços de esgotamento sanitário, a coleta e disposição de resíduos sólidos e ao manejo sustentável das águas pluviais, de forma integrada às políticas ambientais, de recursos hídricos e de saúde;

IV - terra urbanizada para todos os segmentos sociais, especialmente visando a proteção do direito à moradia da população de baixa renda e das populações tradicionais;

V - áreas para todas as atividades econômicas, especialmente para os pequenos empreendimentos comerciais, industriais, de serviço e agricultura familiar;

7 Texto completo publicado no D.O.U. de 14/07/2005, Seção 1, p. 22.

.....
Art. 5º A instituição das Zonas Especiais, considerando o interesse local, deverá:
I - destinar áreas para assentamentos e empreendimentos urbanos e rurais de interesse social;
II - demarcar os territórios ocupados pelas comunidades tradicionais, tais como as indígenas, quilombolas, ribeirinhas e extrativistas, de modo a garantir a proteção de seus direitos;

.....
VI - definir os instrumentos de regularização fundiária, de produção de habitação de interesse social e de participação das comunidades na gestão das áreas;
VII - demarcar as áreas de proteção, preservação e recuperação do meio ambiente natural e construído, do patrimônio cultural, histórico, artístico, paisagístico e arqueológico.

Art. 6º O Sistema de Acompanhamento e Controle Social previsto pelo art. 42, inciso III, do Estatuto da Cidade deverá:

I - prever instâncias de planejamento e gestão democrática para implementar e rever o Plano Diretor;
II - apoiar e estimular o processo de Gestão Democrática e Participativa, garantindo uma gestão integrada, envolvendo poder executivo, legislativo, judiciário e a sociedade civil;
III - garantir acesso amplo às informações territoriais a todos os cidadãos;

.....
Olívio de Oliveira Dutra
Presidente do Conselho

DECRETO Nº 1.141, DE 19 DE MAIO DE 1994⁸

Dispõe sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso das atribuições que lhe conferem os incisos IV e VI do art. 84, e considerando o disposto nos arts. 196, 210, 225 e 231, da Constituição, e nos incisos I, IV e V do art. 1º da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, DECRETA:

CAPÍTULO I

Disposições Gerais

Art. 1º As ações de proteção ambiental, saúde, e apoio às atividades produtivas voltadas às comunidades indígenas constituem encargos da União.

Art. 2º As ações de que trata este Decreto dar-se-ão mediante programas nacionais e projetos específicos, de forma integrada entre si e em relação às demais ações desenvolvidas em terras indígenas, elaborados e executados pelos Ministérios da Justiça, da Agricultura e do Abastecimento, do Meio Ambiente, da Cultura e do Desenvolvimento Agrário, ou por seus órgãos vinculados e entidades supervisionadas, em suas respectivas áreas de competência legal, com observância das normas estabelecidas pela Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.

Art. 3º As ações decorrentes deste decreto fundamentar-se-ão no reconhecimento da organização social e política, dos costumes, das línguas, das crenças e das tradições das comunidades indígenas.

Art. 4º Para os fins previstos neste decreto, serão promovidas articulações com as áreas governamentais e não governamentais, cujo envolvimento se faça necessário para assegurar o suporte indispensável à eficácia das ações.

Art. 5º Fica constituída Comissão Intersetorial, à qual compete:

I - definir, para cada exercício, os objetivos gerais que nortearão os programas e projetos a serem executados;
II - analisar e aprovar os programas e projetos propostos por órgãos governamentais

⁸ Publicado no D.O.U. de 20/05/1994, p. 7.443, Seção I. Texto atualizado com as modificações dadas pelos Decretos nº 3.799/01, 3.156/99 e 1.479/95.

e não-governamentais, examinando os seus aspectos de adequação às diretrizes da política indigenista e de integração com as demais ações setoriais;
III - estabelecer prioridade para otimizar o uso dos recursos financeiros, materiais e humanos existentes.

Art. 6º A Comissão Intersetorial será constituída por:

- I - um representante do Ministério da Justiça, que a presidirá;
- II - um representante do Ministério da Agricultura e do Abastecimento;
- III - um representante do Ministério da Saúde;
- IV - um representante do Ministério do Meio Ambiente;
- V - um representante do Ministério da Cultura;
- VI - um representante do Ministério das Relações Exteriores;
- VII - um representante do Ministério do Desenvolvimento Agrário;
- VIII - um representante da Fundação Nacional do Índio;
- IX - um representante da Fundação Nacional de Saúde; e
- X - dois representantes da sociedade civil, vinculados a entidades de defesa dos interesses das comunidades indígenas.

§ 1º Cada representante terá um suplente.

§ 2º O Ministério da Justiça será representado pelo presidente da Fundação Nacional do Índio.

§ 3º Os representantes dos Ministérios serão indicados pelos respectivos titulares, e designados pelo Ministro de Estado da Justiça.

§ 4º O representante da Fundação Nacional do Índio e o suplente do presidente da Comissão serão indicados pelo presidente daquela Fundação, e designados pelo Ministro de Estado da Justiça.

§ 5º Os representantes da sociedade civil serão indicados, de comum acordo, pelas entidades de defesa dos interesses das comunidades indígenas, para mandato de um ano, e designados pelo Ministro de Estado da Justiça.

.....
Art. 8º Compete à Fundação Nacional do Índio estabelecer as diretrizes para o cumprimento da política indigenista e a coordenação da execução das ações decorrentes deste decreto.

CAPÍTULO II

Da Proteção Ambiental

Art. 9º As ações voltadas à proteção ambiental das terras indígenas e seu entorno destinam-se a garantir a manutenção do equilíbrio necessário à sobrevivência física e cultural das comunidades indígenas, contemplando:

- I - diagnóstico ambiental, para conhecimento da situação, como base para as intervenções necessárias;
- II - acompanhamento e controle da recuperação das áreas que tenham sofrido processo de degradação de seus recursos naturais;
- III - controle ambiental das atividades potencial ou efetivamente modificadoras do meio ambiente, mesmo aquelas desenvolvidas fora dos limites das terras indígenas que afetam;
- IV - educação ambiental, dirigida às comunidades indígenas e à sociedade envolvente, visando à participação na proteção do meio ambiente nas terras indígenas e seu entorno;
- V - identificação e difusão de tecnologias indígenas e não-indígenas, consideradas apropriadas do ponto de vista ambiental e antropológico.

CAPÍTULO III

Do Apoio às Atividades Produtivas

Art. 10 As ações voltadas para o apoio às atividades produtivas das comunidades indígenas dar-se-ão somente quando estiver ameaçada a sua auto-sustentação ou houver interesse manifesto dos índios, evitando-se a geração de dependência tecnológica e econômica.

Parágrafo único. As ações de que trata o caput deste artigo serão fundamentadas em diagnóstico socioambiental, e contemplarão;

I - utilização racional dos recursos naturais das terras indígenas;

II - incentivo ao uso de tecnologia indígena e de outras consideradas apropriadas do ponto de vista ambiental e antropológico;

III - viabilização, quando se fizer necessário, dos meios para produção, beneficiamento, escoamento e comercialização;

IV - atividades de assistência técnica e extensão rural, necessárias ao adequado desenvolvimento dos programas e projetos;

V - apoio às iniciativas associativistas das comunidades indígenas, objetivando o fortalecimento de suas instituições próprias.

Brasília, 19 de maio de 1994.

Itamar Franco

LEI Nº 8.080, DE 19 DE SETEMBRO DE 1990⁹

Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte lei:

DISPOSIÇÃO PRELIMINAR

Art. 1º Esta lei regula, em todo o território nacional, as ações e serviços de saúde, executados isolada ou conjuntamente, em caráter permanente ou eventual, por pessoas naturais ou jurídicas de direito Público ou privado.

CAPÍTULO V

Do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena

Art. 19.A. As ações e serviços de saúde voltados para o atendimento das populações indígenas, em todo o território nacional, coletiva ou individualmente, obedecerão ao disposto nesta Lei.

Art. 19.B. É instituído um Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, componente do Sistema Único de Saúde – SUS, criado e definido por esta Lei, e pela Lei nº 8.142, de 28 de dezembro de 1990, com o qual funcionará em perfeita integração.

Art. 19.C. Caberá à União, com seus recursos próprios, financiar o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena.

Art. 19.D. O SUS promoverá a articulação do Subsistema instituído por esta Lei com os órgãos responsáveis pela Política Indígena do País.

Art. 19.E. Os Estados, Municípios, outras instituições governamentais e não-governamentais poderão atuar complementarmente no custeio e execução das ações.

Art. 19.F. Dever-se-á obrigatoriamente levar em consideração a realidade local e as especificidades da cultura dos povos indígenas e o modelo a ser adotado para a atenção à saúde indígena, que se deve pautar por uma abordagem diferenciada e global, contemplando os aspectos de assistência à saúde, saneamento básico, nutrição, habitação, meio ambiente, demarcação de terras, educação sanitária e integração institucional.

Art. 19.G. O Subsistema de Atenção à Saúde Indígena deverá ser, como o SUS, descentralizado, hierarquizado e regionalizado.

§ 1º O Subsistema de que trata o caput deste artigo terá como base os Distritos Sanitários Especiais Indígenas.

§ 2º O SUS servirá de retaguarda e referência ao Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, devendo, para isso, ocorrer adaptações na estrutura e organização do SUS nas regiões onde residem as populações indígenas, para propiciar essa integração e o atendimento necessário em todos os níveis, sem discriminações.

9 Publicado no D.O.U. de 20/09/1990, p.18.055, Seção I. Texto atualizado com as modificações dadas pelas Leis nºs 9.836/99, 10.424/02 e 11.108/05.

§ 3º As populações indígenas devem ter acesso garantido ao SUS, em âmbito local, regional e de centros especializados, de acordo com suas necessidades, compreendendo a atenção primária, secundária e terciária à saúde.

Art. 19.H. As populações indígenas terão direito a participar dos organismos colegiados de formulação, acompanhamento e avaliação das políticas de saúde, tais como o Conselho Nacional de Saúde e os Conselhos Estaduais e Municipais de Saúde, quando for o caso.

.....
Brasília, 19 de setembro de 1990.
Fernando Collor

DECRETO Nº 3.156, DE 27 DE AGOSTO DE 1999¹⁰

Dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas, no âmbito do Sistema Único de Saúde, pelo Ministério da Saúde, altera dispositivos dos Decretos nºs 564, de 8 de junho de 1992, e 1.141, de 19 de maio de 1994, e dá outras providências.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso das atribuições que lhe confere o Art. 84, incisos IV e VI, da Constituição, e tendo em vista nos arts. 14, inciso XVII, alínea "c", 18, inciso X e 28-b da Lei nº 9.649, de 27 de maio de 1998,

DECRETA:

Art. 1º A atenção à saúde indígena é dever da União e será prestada de acordo com a Constituição e com a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, objetivando a universalidade, a integralidade e a equanimidade dos serviços de saúde.

Parágrafo único. As ações e serviços de saúde prestados aos índios pela União não prejudicam as desenvolvidas pelos Municípios e Estados, no âmbito do Sistema Único de Saúde.

Art. 2º Para o cumprimento do disposto no artigo anterior, deverão ser observadas as seguintes diretrizes destinadas à promoção, proteção e recuperação da saúde do índio, objetivando o alcance do equilíbrio bio-psico-social, com o reconhecimento do valor e da complementariedade das práticas da medicina indígena, segundo as peculiaridades de cada comunidade, o perfil epidemiológico e a condição sanitária:

I - o desenvolvimento de esforços que contribuam para o equilíbrio da vida econômica, política e social das comunidades indígenas;

II - a redução da mortalidade, em especial a materna e infantil;

III - a interrupção do ciclo de doenças transmissíveis;

IV - o controle da desnutrição, da cárie dental e da doença periodontal;

V - a restauração das condições ambientais, cuja violação se relacione diretamente com o surgimento de doenças e de outros agravos da saúde;

VI - a assistência médica e odontológica integral, prestada por instituições públicas em parceria com organizações indígenas e outras da sociedade civil;

VII - a garantia aos índios e às comunidades indígenas de acesso às ações de nível primário, secundário e terciário do Sistema Único de Saúde – SUS;

VIII - a participação das comunidades indígenas envolvidas na elaboração da política de saúde indígena, de seus programas e projetos de implementação; e

IX - o reconhecimento da organização social e política, dos costumes, das línguas, das crenças e das tradições dos índios.

Parágrafo único. A organização das atividades de atenção à saúde das populações indígenas dar-se-á no âmbito do Sistema Único de Saúde e efetivar-se-á, progressivamente, por intermédio dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, ficando assegurados os serviços de atendimento básico no âmbito das terras indígenas.

Art. 3º O Ministério da Saúde estabelecerá as políticas e diretrizes para promoção, prevenção e recuperação da saúde do índio, cujas ações serão executadas pela Fundação

¹⁰ Publicado no D.O.U. de 28/08/1999, p.37 - Seção Extra. Texto atualizado com as modificações dadas pelos Decretos nº 4.645/03, 4.615/03, 3.382/00 e 3.450/00.

Nacional de Saúde – FUNASA.

Art. 8º A FUNASA contará com Distritos Sanitários Especiais Indígenas destinados ao apoio e à prestação de assistência à saúde das populações indígenas.

§ 3º Ao Distrito Sanitário Especial Indígena cabe a responsabilidade sanitária sobre determinado território indígena e a organização de serviços de saúde hierarquizados, com a participação do usuário e o controle social.

§ 5º Os Conselhos Distritais de Saúde Indígena serão integrados de forma paritária por:

I - representantes dos usuários, indicados pelas respectivas comunidades; e

II - representantes das organizações governamentais envolvidas, prestadores de serviços e trabalhadores do setor de saúde.

Brasília, 27 de agosto de 1999.

Fernando Henrique Cardoso

PORTARIA MS Nº 254, DE 31 DE JANEIRO DE 2002¹¹

Aprova a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas.

O Ministro de Estado da Saúde, no uso de suas atribuições legais, e

Considerando a necessidade de o Setor Saúde dispor de uma política de atenção à saúde dos povos indígenas;

Considerando a conclusão do processo de elaboração da referida política, que envolveu consultas a diferentes segmentos direta e indiretamente envolvidos com o tema; e Considerando a aprovação da proposta da política mencionada, pelo Conselho Nacional de Saúde, em sua reunião ordinária de novembro de 2001, resolve:

Art. 1º Aprovar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, cuja íntegra consta do anexo desta Portaria e dela é parte integrante.

Art. 2º Determinar que os órgãos e entidades do Ministério da Saúde, cujas ações se relacionem com o tema objeto da política ora aprovada, promovam a elaboração ou a readequação de seus planos, programas, projetos e atividades na conformidade das diretrizes e responsabilidades nela estabelecidas.

José Serra

ANEXO

POLÍTICA NACIONAL DE ATENÇÃO À SAÚDE DOS POVOS INDÍGENAS

1. Introdução

A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas integra a Política Nacional de Saúde, compatibilizando as determinações das Leis Orgânicas da Saúde com as da Constituição Federal, que reconhecem aos povos indígenas suas especificidades étnicas e culturais e seus direitos territoriais. Esta proposta foi regulamentada pelo Decreto n.º 3.156, de 27 de agosto de 1999, que dispõe sobre as condições de assistência à saúde dos povos indígenas, e pela Medida Provisória n.º 1.911-8, que trata da organização da Presidência da República e dos Ministérios, onde está incluída a transferência de recursos humanos e outros bens destinados às atividades de assistência à saúde da FUNAI para a FUNASA, e pela Lei n.º 9.836/99, de 23 de setembro de 1999, que estabelece o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena no âmbito do SUS. A implementação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas requer a adoção de um modelo complementar e diferenciado de organização dos serviços – voltados para a proteção, promoção e recuperação da saúde –, que garanta aos índios o exercício de sua cidadania nesse campo. Para sua efetivação,

¹¹ Publicado no D.O.U. de 06/02/2002, p.46, Seção I.

deverá ser criada uma rede de serviços nas terras indígenas, de forma a superar as deficiências de cobertura, acesso e aceitabilidade do Sistema Único de Saúde para essa população. É indispensável, portanto, a adoção de medidas que viabilizem o aperfeiçoamento do funcionamento e a adequação da capacidade do Sistema, tornando factível e eficaz a aplicação dos princípios e diretrizes da descentralização, universalidade, equidade, participação comunitária e controle social. Para que esses princípios possam ser efetivados, é necessário que a atenção à saúde se dê de forma diferenciada, levando-se em consideração as especificidades culturais, epidemiológicas e operacionais desses povos. Assim, dever-se-á desenvolver e fazer uso de tecnologias apropriadas por meio da adequação das formas ocidentais convencionais de organização de serviços. Com base nesses preceitos, foi formulada a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, cuja elaboração contou com a participação de representantes dos órgãos responsáveis pelas políticas de saúde e pela política e ação indigenista do governo, bem como de organizações da sociedade civil com trajetória reconhecida no campo da atenção e da formação de recursos humanos para a saúde dos povos indígenas. Com o propósito de garantir participação indígena em todas as etapas de formulação, implantação, avaliação e aperfeiçoamento da Política, a elaboração desta proposta contou com a participação de representante das organizações indígenas, com experiência de execução de projetos no campo da atenção à saúde junto a seu povo.

3. Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas

O propósito desta política é garantir aos povos indígenas o acesso à atenção integral à saúde, de acordo com os princípios e diretrizes do Sistema Único de Saúde, contemplando a diversidade social, cultural, geográfica, histórica e política de modo a favorecer a superação dos fatores que tornam essa população mais vulnerável aos agravos à saúde de maior magnitude e transcendência entre os brasileiros, reconhecendo a eficácia de sua medicina e o direito desses povos à sua cultura.

4. Diretrizes

Para o alcance desse propósito são estabelecidas as seguintes diretrizes, que devem orientar a definição de instrumentos de planejamento, implementação, avaliação e controle das ações de atenção à saúde dos povos indígenas: organização dos serviços de atenção à saúde dos povos indígenas na forma de Distritos Sanitários Especiais e Pólos-Base, no nível local, onde a atenção primária e os serviços de referência se situam; preparação de recursos humanos para atuação em contexto intercultural; monitoramento das ações de saúde dirigidas aos povos indígenas; articulação dos sistemas tradicionais indígenas de saúde; promoção do uso adequado e racional de medicamentos; promoção de ações específicas em situações especiais; promoção da ética na pesquisa e nas ações de atenção à saúde envolvendo comunidades indígenas; promoção de ambientes saudáveis e proteção da saúde indígena; controle social.

4.1. Distrito Sanitário Especial Indígena

4.1.1. Conceito

O conceito utilizado nesta proposta define o Distrito Sanitário como um modelo de organização de serviços, orientado para um espaço etno-cultural dinâmico, geográfico, populacional e administrativo bem delimitado, que contempla um conjunto de atividades técnicas, visando medidas racionalizadas e qualificadas de atenção à saúde, promovendo a reordenação da rede de saúde e das práticas sanitárias e desenvolvendo atividades administrativo-gerenciais necessárias à prestação da assistência, com controle social.

A definição territorial dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas deverá levar em consideração os seguintes critérios: população, área geográfica e perfil epidemiológico; disponibilidade de serviços, recursos humanos e infra-estrutura; vias de acesso aos serviços instalados em nível local e à rede regional do SUS; relações sociais entre os diferentes povos indígenas do território e a sociedade regional; distribuição demográfica tradicional dos povos indígenas, que não coincide necessariamente com os limites de estados e municípios onde estão localizadas as terras indígenas.

4.1.2. Organização

Para a definição e organização dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas deverão ser realizadas discussões e debates com a participação de lideranças e organizações indígenas, do órgão indigenista oficial, de antropólogos, universidades e instituições governamentais e não-governamentais que prestam serviços às comunidades indígenas, além de secretarias municipais e estaduais de Saúde.

Cada distrito organizará uma rede de serviços de atenção básica de saúde dentro das áreas indígenas, integrada e hierarquizada com complexidade crescente e articulada com a rede do Sistema Único de Saúde. As Comissões Intergestores Bipartites são importantes espaços de articulação para o eficaz funcionamento dos distritos.

As equipes de saúde dos distritos deverão ser compostas por médicos, enfermeiros, odontólogos, auxiliares de enfermagem e agentes indígenas de saúde, contando com a participação sistemática de antropólogos, educadores, engenheiros sanitaristas e outros especialistas e técnicos considerados necessários.

O número, qualificação e perfil dos profissionais das equipes serão estabelecidos de acordo com o planejamento detalhado de atividades, considerando: o número de habitantes, a dispersão populacional, as condições de acesso, o perfil epidemiológico, as necessidades específicas para o controle das principais endemias e o Programa de Formação de Agentes Indígenas de Saúde a ser definido conforme a diretriz específica desta política.

Nas aldeias, a atenção básica será realizada por intermédio dos Agentes Indígenas de Saúde, nos postos de saúde, e pelas equipes multidisciplinares periodicamente, conforme planejamento das suas ações.

Na organização dos serviços de saúde, as comunidades terão uma outra instância de atendimento, que serão os Pólos-Base. Os pólos são a primeira referência para os agentes indígenas de saúde que atuam nas aldeias. Podem estar localizados numa comunidade indígena ou num município de referência. Neste último caso, correspondem a uma unidade básica de saúde, já existente na rede de serviços daquele município. A maioria dos agravos à saúde deverão ser resolvidas nesse nível.

As demandas que não forem atendidas no grau de resolutividade dos Pólos-Base deverão ser referenciadas para a rede de serviços do SUS, de acordo com a realidade de cada Distrito Sanitário Especial Indígena. Essa rede já tem sua localização geográfica definida e será articulada e incentivada a atender os índios, levando em consideração a realidade sócio-econômica e a cultura de cada povo indígena, por intermédio de diferenciação de financiamento.

Com o objetivo de garantir o acesso à atenção de média e alta complexidades, deverão ser definidos procedimentos de referência, contra-referência e incentivo a unidades de saúde pela oferta de serviços diferenciados com influência sobre o processo de recuperação e cura dos pacientes indígenas (como os relativos a restrições/prescrições alimentares, acompanhamento por parentes e/ou intérprete, visita de terapeutas tradicionais, instalação de redes, entre outros) quando considerados necessários pelos próprios usuários e negociados com o prestador de serviço.

Deverão ser oferecidos, ainda, serviços de apoio aos pacientes encaminhados à rede do Sistema Único de Saúde.

Tais serviços serão prestados pelas Casas de Saúde Indígena, localizadas em municípios de referência dos distritos a partir da readequação das Casas do Índio. Essas Casas de Saúde deverão estar em condições de receber, alojar e alimentar pacientes encaminhados e acompanhantes, prestar assistência de enfermagem 24 horas por dia, marcar consultas, exames complementares ou internação hospitalar, providenciar o acompanhamento dos pacientes nessas ocasiões e o seu retorno às comunidades de origem, acompanhados das informações sobre o caso.

Além disso, as Casas deverão ser adequadas para promover atividades de educação em saúde, produção artesanal, lazer e demais atividades para os acompanhantes e mesmo para os pacientes em condições para o exercício dessas atividades.

4.2. Preparação de recursos humanos para atuação em contexto intercultural

A formação e a capacitação de indígenas como agentes de saúde é uma estratégia

que visa favorecer a apropriação, pelos povos indígenas, de conhecimentos e recursos técnicos da medicina ocidental, não de modo a substituir, mas de somar ao acervo de terapias e outras práticas culturais próprias, tradicionais ou não.

O Programa de Formação de Agentes Indígenas de Saúde deverá ser concebido como parte do processo de construção dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas. Será desenvolvido em serviço e de forma continuada, sob a responsabilidade de Instrutores/Supervisores, devidamente capacitados, com a colaboração de outros profissionais de serviço de saúde e das lideranças e organizações indígenas.

O processo de formação dos agentes indígenas de saúde será elaborado dentro dos marcos preconizados pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB (Lei nº 9.394/96), no que diz respeito ao ensino básico, direcionado para a construção de competências/habilidades, visando facilitar o prosseguimento da profissionalização nos níveis médio (técnico) e superior (tecnológico). Deverá seguir metodologia participativa, propícia à comunicação intercultural, de modo a favorecer o processo recíproco de aquisição de conhecimentos. Os estudos e levantamentos sócioantropológicos existentes e os realizados de forma participativa deverão ser aproveitados como subsídios à formação de recursos humanos e à própria prestação de serviços.

O órgão responsável pela execução das ações de atenção à saúde dos povos indígenas fará gestões, junto aos órgãos e instituições competentes no campo da educação, no sentido de obter a certificação de competências para os agentes que seguirem o processo de formação, inclusive aqueles já capacitados, de acordo com o que faculta a Lei nº 9.394/96.

A capacitação dos recursos humanos para a saúde indígena deverá ser priorizada como instrumento fundamental de adequação das ações dos profissionais e serviços de saúde do SUS às especificidades da atenção à saúde dos povos indígenas e às novas realidades técnicas, legais, políticas e de organização dos serviços. Deverão ser promovidos cursos de atualização, aperfeiçoamento, especialização para gestores, profissionais de saúde e assessores técnicos (indígenas e não-indígenas) das várias instituições que atuam no sistema.

As instituições de ensino e pesquisa serão estimuladas a produzir conhecimentos e tecnologias adequadas para a solução dos problemas de interesse das comunidades e propor programas especiais que facilitem a inserção de alunos de origem indígena, garantindo-lhes as facilidades necessárias ao entendimento do currículo regular: aulas de português, apoio de assistentes sociais, antropólogos e pedagogos, currículos diferenciados e vagas especiais.

O órgão responsável pela execução desta política organizará um processo de educação continuada para todos os servidores que atuam na área de saúde indígena.

4.4. Articulação dos Sistemas Tradicionais Indígenas de Saúde

Todas as sociedades humanas dispõem de seus próprios sistemas de interpretação, prevenção e de tratamento das doenças. Esses sistemas tradicionais de saúde são, ainda hoje, o principal recurso de atenção à saúde da população indígena, apesar da presença de estruturas de saúde ocidentais. Sendo parte integrante da cultura, esses sistemas condicionam a relação dos indivíduos com a saúde e a doença e influem na relação com os serviços e os profissionais de saúde (procura ou não dos serviços de saúde, aceitabilidade das ações e projetos de saúde, compreensão das mensagens de educação para a saúde) e na interpretação dos casos de doenças.

Os sistemas tradicionais indígenas de saúde são baseados em uma abordagem holística de saúde, cujo princípio é a harmonia de indivíduos, famílias e comunidades com o universo que os rodeia. As práticas de cura respondem a uma lógica interna de cada comunidade indígena e são o produto de sua relação particular com o mundo espiritual e os seres do ambiente em que vivem. Essas práticas e concepções são, geralmente, recursos de saúde de eficácias empírica e simbólica, de acordo com a definição mais recente de saúde da Organização Mundial de Saúde.

Portanto, a melhoria do estado de saúde dos povos indígenas não ocorre pela simples

transferência para eles de conhecimentos e tecnologias da biomedicina, considerando-os como receptores passivos, despossuídos de saberes e práticas ligados ao processo saúde-doença.

O reconhecimento da diversidade social e cultural dos povos indígenas, a consideração e o respeito dos seus sistemas tradicionais de saúde são imprescindíveis para a execução de ações e projetos de saúde e para a elaboração de propostas de prevenção/promoção e educação para a saúde adequadas ao contexto local.

O princípio que permeia todas as diretrizes da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas é o respeito às concepções, valores e práticas relativos ao processo saúde-doença próprios a cada sociedade indígena e a seus diversos especialistas.

A articulação com esses saberes e práticas deve ser estimulada para a obtenção da melhoria do estado de saúde dos povos indígenas.

.....

4.8. Promoção de ambientes saudáveis e proteção à saúde indígena

O equilíbrio das condições ambientais nas terras indígenas é um fator de crescente importância para a garantia de uma atenção integral à saúde dos povos indígenas. Mesmo nos casos em que a definição de limites e o processo de demarcação das terras indígenas tenham ocorrido de forma satisfatória, assegurando-se as condições indispensáveis para o futuro dos ocupantes, e mesmo que estes se incluam entre os grupos mais isolados e com contatos menos freqüentes e desestabilizadores com a sociedade envolvente, há demandas importantes colocadas na interface entre meio ambiente e saúde para populações indígenas.

Por um lado, a ocupação do entorno das terras indígenas e a sua intermitente invasão por terceiros, com desmatamento, queimadas, assoreamento e poluição dos rios, têm afetado a disponibilidade de água limpa e de animais silvestres que compõem a alimentação tradicional nas aldeias. Por outro, as relações de contato alteraram profundamente as formas tradicionais de ocupação, provocando concentrações demográficas e deslocamentos de comunidades, com grande impacto sobre as condições sanitárias das aldeias e sobre a disponibilidade de alimentos e de outros recursos naturais básicos no seu entorno.

As prioridades ambientais para uma política de atenção à saúde dos povos indígenas devem contemplar a preservação das fontes de água limpa, construção de poços ou captação à distância nas comunidades que não dispõem de água potável; a construção de sistema de esgotamento sanitário e destinação final do lixo nas comunidades mais populosas; a reposição de espécies utilizadas pela medicina tradicional; e o controle de poluição de nascentes e cursos d'água situados acima das terras indígenas.

As ações de saneamento básico, que serão desenvolvidas no Distrito Sanitário, deverão ter como base critérios epidemiológicos e estratégicos que assegurem à população água de boa qualidade, destino adequado dos dejetos e lixo e controle de insetos e roedores.

4.9. Controle social

A participação indígena deverá ocorrer em todas as etapas do planejamento, implantação e funcionamento dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, contemplando expressões formais e informais.

Essa participação dar-se-á especialmente por intermédio da constituição de Conselhos Locais e Distritais de Saúde Indígena; por Reuniões Macrorregionais; pelas Conferências Nacionais de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e Fórum Nacional sobre a Política de Saúde Indígena e pela presença de representantes indígenas nos Conselhos Nacional, Estaduais e Municipais de Saúde.

Os Conselhos Locais de Saúde serão constituídos pelos representantes das comunidades indígenas da área de abrangência dos Pólos-Base, incluindo lideranças tradicionais, professores indígenas, agentes indígenas de saúde, especialistas tradicionais, parteiras e outros.

Os representantes que farão parte do Conselho Local de Saúde serão escolhidos pelas comunidades daquela região, tendo sua indicação formalizada pelo chefe do Distrito.

Essa é uma instância privilegiada para articulação com gestores locais para encaminhamento das discussões pertinentes às ações e serviços de saúde.

Os Conselhos Distritais de Saúde serão instâncias de Controle Social, de caráter deliberativo e constituídos, de acordo com a Lei nº 8.142/90, observando em sua composição a paridade de 50% de usuários e 50% de organizações governamentais, prestadores de serviços e trabalhadores do setor de saúde dos respectivos distritos.

Todos os povos que habitam o território distrital deverão estar representados entre os usuários. Aos conselheiros que não dominam o português deve ser facultado o acompanhamento de intérprete.

Os presidentes dos conselhos serão eleitos diretamente pelos conselheiros, que devem elaborar o regimento interno e o plano de trabalho de cada Conselho Distrital.

Os Conselhos Distritais serão formalizados pelo presidente do órgão responsável pela execução desta política, mediante portaria publicada no Diário Oficial.

Como forma de promover a articulação da população indígena com a população regional na solução de problemas de saúde pública, deve ser favorecida a participação de seus representantes nos Conselhos Municipais de Saúde.

Deve ser ainda estimulada a criação de Comissões Temáticas ou Câmaras Técnicas, de caráter consultivo, junto aos Conselhos Estaduais de Saúde, com a finalidade de discutir formas de atuação na condução da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas.

O Controle Social, no âmbito nacional, será exercido pelo Conselho Nacional de Saúde, assessorado pela Comissão Intersetorial de Saúde Indígena - CISI, já existente e em funcionamento.

As Conferências Nacionais de Saúde dos Povos Indígenas deverão fazer parte das Conferências Nacionais de Saúde e obedecerão à mesma periodicidade.

5. Responsabilidades institucionais

As características excepcionais da assistência à saúde dos povos indígenas determinam a necessidade de uma ampla articulação em nível intra e intersetorial, cabendo ao órgão executor desta política a responsabilidade pela promoção e facilitação deste processo. A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas prevê a existência de uma atuação coordenada, entre diversos órgãos e ministérios, no sentido de viabilizar as medidas necessárias ao alcance de seu propósito.

- Articulação intersetorial

Deverão ser definidos mecanismos de articulação intersetorial que possam fazer frente aos diferentes determinantes envolvidos nos processos de saúde e doença que afetam essas populações.

O órgão executor das ações de atenção à saúde dos povos indígenas buscará, em conjunto com o órgão indigenista oficial, parcerias para a condução desta política, principalmente no que diz respeito a alternativas voltadas para a melhoria do nível de saúde dos povos indígenas.

- Articulação intra-setorial

Do ponto de vista da articulação intra-setorial, é necessário um envolvimento harmônico dos gestores nacional, estaduais e municipais do Sistema Único de Saúde - SUS, por meio de um planejamento pactuado nos Distritos Sanitários Indígenas que resguarde o princípio da responsabilidade final da esfera federal e um efetivo Controle Social exercido pelas comunidades indígenas.

5.1. Ministério da Saúde

Os direitos indígenas têm sede constitucional e são de competência federal, cabendo ao Ministério da Saúde a responsabilidade pela gestão e direção da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. Conforme determinação do Decreto nº 3.146, de 27 de agosto de 1999 (Art. 3º), a Fundação Nacional de Saúde - FUNASA - é o órgão responsável pela execução das ações. As atribuições da FUNASA, em articulação com as Secretarias de Assistência à Saúde e de Políticas de Saúde, são as seguintes:

- estabelecer diretrizes e normas para a operacionalização da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas;

- promover a articulação intersetorial e intra-setorial com as outras instâncias do Sistema Único de Saúde;
- coordenar a execução das ações de saúde e exercer a responsabilidade sanitária sobre todas as terras indígenas no país;
- implantar e coordenar o sistema de informações sobre a saúde indígena no país.

5.2. Secretarias Estaduais e Municipais de Saúde

As Secretarias Estaduais e Municipais devem atuar de forma complementar na execução das ações de saúde indígena, em articulação com o Ministério da Saúde/FUNASA. É indispensável a integração das ações nos programas especiais, como imunização, saúde da mulher e da criança, vigilância nutricional, controle da tuberculose, malária, doenças sexualmente transmissíveis e aids, entre outros, assim como nos serviços de vigilância epidemiológica e sanitária a cargo dos gestores estaduais e municipais do SUS. Deverá se dar atenção, também, às doenças crônico-degenerativas (como o câncer cérvico-uterino; diabetes etc.) que já afetam grande parte da população indígena no país.

5.3. Fundação Nacional do Índio – FUNAI/MJ

A Fundação Nacional do Índio – FUNAI é o órgão indigenista oficial, vinculado ao Ministério da Justiça, responsável pela coordenação das ações do governo federal destinadas a assegurar os direitos constitucionais dos povos indígenas no país. Entre suas principais atribuições está a garantia dos territórios indígenas, por meio de uma política de demarcação, fiscalização e retirada de invasores, ação que assume relevância primordial entre os fatores determinantes de saúde e qualidade de vida destas populações. Os projetos de desenvolvimento sustentável e manejo adequado do meio ambiente deverão ser priorizados por essa instituição. A FUNAI deve fazer o acompanhamento das ações de saúde desenvolvidas em prol das comunidades indígenas.

5.5. Ministério Público Federal

A participação do Ministério Público Federal tem como objetivo garantir o cumprimento dos preceitos constitucionais assegurados aos povos indígenas no país, que devem obedecer aos princípios da autonomia, equidade e respeito à diversidade cultural em todas as políticas públicas a eles destinadas.

5.7. Comissão Intersetorial de Saúde Indígena – CISI/CNS

O funcionamento da Comissão Intersetorial de Saúde Indígena – CISI, órgão assessor do Conselho Nacional de Saúde, com participação de instituições públicas, organizações não-governamentais e organizações representativas dos povos indígenas, tem por finalidade o acompanhamento da implementação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas em nível nacional, recomendando medidas para a sua correta execução. Essa comissão atende às exigências do controle social estabelecidas na Lei nº 8.080/90, devendo ter participação paritária de membros escolhidos pelos povos indígenas e suas organizações representativas.

6. Financiamento

As ações a serem desenvolvidas pelos Distritos Sanitários Especiais Indígenas serão financiadas pelo orçamento da FUNASA e do Ministério da Saúde, podendo ser complementada por organismos de cooperação internacional e da iniciativa privada. Os estados e municípios também deverão atuar complementarmente, considerando que a população indígena está contemplada nos mecanismos de financiamento do SUS. O financiamento dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas deverá ser de acordo com o montante de população, situação epidemiológica e características de localização geográfica.

PORTARIA MS Nº 2.607, DE 10 DE DEZEMBRO DE 2004¹²

Aprova o Plano Nacional de Saúde/PNS. Um Pacto pela Saúde no Brasil.

Texto da Lei encontra-se em: <http://www.funai.gov.br> (Legislação Indigenista Brasileira, Capítulo 5 – “Saúde”, p. 276-283)

PORTARIA MS Nº 70, de 20 DE JANEIRO DE 2004¹³

Aprova as Diretrizes da Gestão da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena.

Texto da Lei encontra-se em: <http://www.funai.gov.br> (Legislação Indigenista Brasileira, Capítulo 5 – “Saúde”, p. 286-289)

PORTARIA MS Nº 1.163, DE 14 DE SETEMBRO DE 1999¹⁴

Dispõe sobre as responsabilidades na prestação de Saúde e dá outras providências. O Ministro de Estado da Saúde, no uso de suas atribuições legais, – considerando as competências do Ministério da Saúde como gestor nacional do Sistema Único de Saúde – SUS, conforme disposto nos artigos 9º, 15 e 16 da Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990; – considerando que a gestão da atenção à saúde para os povos indígenas é de responsabilidade do Ministério da Saúde, como gestor do SUS; – considerando a necessidade de que a organização da assistência aos povos indígenas seja orientada por suas especificidades étnicas e culturais; considerando que os povos indígenas enfrentam situações distintas de risco e vulnerabilidade, além de conflitos em suas relações com a sociedade envolvente; – considerando a necessidade de assegurar o aperfeiçoamento dos mecanismos de integração entre o Ministério da Saúde, Estados e Municípios, – considerando a necessidade de assegurar a identificação de responsabilidade na execução das ações de atenção à saúde dos povos indígenas, resolve:

Art. 1º Determinar que a execução das ações de atenção à saúde dos povos indígenas dar-se-á por intermédio da FUNASA, em estreita articulação com a Secretaria de Assistência à Saúde/SAS, em conformidade com as políticas e diretrizes definidas para atenção à saúde dos povos indígenas.

Art. 2º Estabelecer as seguintes atribuições à Fundação Nacional de Saúde, com relação à saúde dos povos indígenas:

I - promover a implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DSEI, visando facilitar o acesso dos povos indígenas às ações e serviços básicos de saúde, observando os seguintes aspectos:

a) a organização de cada distrito deve ser entendida como um processo a ser construído com a participação dos povos indígenas, observando os seus próprios conceitos e práticas relativos às suas condições de viver e morrer;

b) cada distrito deverá contar com uma rede hierarquizada de serviços para a atenção básica dentro das terras indígenas;

c) o acesso às estruturas assistenciais de maior complexidade, localizadas fora dos territórios indígenas, deverá se dar de forma articulada e pactuada com os gestores municipais e estaduais.

II - garantir a referência para a atenção à saúde de média e alta complexidade na rede de serviços já existentes, sob gestão do estado ou município;

III - garantir a participação dos povos indígenas nas instâncias de controle social formalizados em nível dos DSEI, por meio dos Conselhos Locais e Distritais de Saúde;

IV - conduzir a implantação e operacionalização dos serviços de saúde de atenção básica desenvolvidos nos DSEI;

V - promover a articulação regional entre os diversos distritos, visando à compatibilização das necessidades de níveis regionais e nacionais, garantindo o funcionamento das Casas de Saúde Indígena de referência regional;

VI - garantir a disponibilização de recursos humanos em quantidade e qualidade ne-

¹² Texto completo publicado no D.O.U. de 13/12/2004, Seção 1, p.69.

¹³ Texto completo publicado no D.O.U. de 22/01/2004, Seção 1, p.55.

¹⁴ Publicado no D.O.U. de 15/09/1999, p.33, Seção I.

cessárias para o desenvolvimento das ações de atenção à saúde dos povos indígenas, utilizando como uma das estratégias, a articulação com municípios, estados, outros órgãos governamentais e organizações não governamentais;

VII - realizar acompanhamento, supervisão e avaliação das ações desenvolvidas pelos DSEI;
VIII - Promover as condições necessárias para o processo de capacitação dos profissionais de saúde e educação permanente dos agentes indígenas de saúde e dos instrutores/supervisores.

Art. 3º Estabelecer que cabe à Secretaria de Assistência à Saúde – SAS, a organização da assistência à saúde dos povos indígenas, no âmbito nacional, conjuntamente com estados e municípios, a garantia do acesso dos índios e das comunidades indígenas ao Sistema Único de Saúde – SUS.

Parágrafo único. A recusa de quaisquer instituições, públicas ou privadas, ligadas ao SUS, em prestar assistência aos índios configura ato ilícito, passível de punição pelos órgãos competentes.

.....
José Serra

PORTARIA MS Nº 2.405, DE 27 DE DEZEMBRO DE 2002¹⁵

O Ministro de Estado da Saúde, no uso de suas atribuições com base no disposto na Lei n.º 9836 de 23 de setembro de 1999, que institui o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, Portaria nº 254/GM, de 31 de janeiro de 2002, que aprova a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e a Portaria nº 710/GM, de 10 de junho de 1999, que define a Política Nacional de Alimentação e Nutrição, considerando: que o acesso à alimentação é um direito humano fundamental na medida em que se constitui na primeira condição para a própria vida; que a concretização deste direito compreende responsabilidades tanto por parte do Estado, quanto da sociedade e dos indivíduos, cabendo ao Estado respeitar, proteger e facilitar a ação de indivíduos e comunidades em busca da capacidade de alimentar-se de forma adequada; que a atenção à saúde dos povos indígenas deve ser organizada e orientada por suas especificidades étnicas e culturais; que os problemas nutricionais entre populações indígenas estão associados não somente à escassez de alimentos, mas também ao processo de sedentarização a que foram forçadas essas populações e à degradação das condições ambientais e sanitárias geradas pelas mudanças nos padrões de assentamento; que as iniciativas atualmente existentes visando à segurança alimentar dos povos indígenas são insuficientes para atender as suas necessidades e não se articulam entre si, devendo ser apoiadas ou ampliadas; que é imperativo atuar na redução das desigualdades e empreender todos os esforços para equalizar as chances dos povos indígenas terem uma vida saudável e terem assegurado o seu direito à alimentação, resolve:

Art. 1º Criar o Programa de Promoção da Alimentação Saudável em Comunidades Indígenas – PPACI objetivando promover a segurança alimentar e nutricional, de forma sustentável, e consolidar as ações de alimentação e nutrição no âmbito da atenção básica à saúde prestada às populações indígenas, com enfoque na promoção da saúde e prevenção de doenças.

Art. 2º A forma de operacionalização do PPACI será definida por intermédio de decisão dos Conselhos Locais e Distritais de Saúde Indígena observando as alternativas abaixo descritas:

I - Inserção da população indígena no cadastro de beneficiários do Programa Bolsa Alimentação visando o acesso ao auxílio financeiro direto e individual previsto no Programa.

II - Fornecimento de alimentos por meio da FUNASA, diretamente a população beneficiária, limitado a situações de elevado risco nutricional e em caráter emergencial e respeitando os hábitos alimentares da população beneficiária.

III - Fomento às atividades coletivas de produção de alimentos e/ou geração de renda.

¹⁵ Publicado no D.O.U. de 30/12/2002, p.49, Seção I.

.....
Art. 5º Para definição dos recursos a serem alocados ao PPACI será observada a cobertura da totalidade população materno-infantil indígena.
.....

Art. 8º A coordenação do Programa será realizada de forma articulada pela Secretaria de Políticas de Saúde do Ministério da Saúde e Fundação Nacional de Saúde, por intermédio de sua Coordenação Geral de Política de Alimentação e Nutrição e do seu Departamento de Saúde Indígena, respectivamente.
.....

Berjas Negri

PORTARIA FUNASA Nº 479, DE 13 DE AGOSTO DE 2001¹⁶

Estabelece as diretrizes para a elaboração de projetos de estabelecimentos de saúde, de abastecimento de água, melhorias sanitárias e esgotamento sanitário, em áreas indígenas.

Texto da Lei encontra-se em: <http://www.funai.gov.br> (Legislação Indigenista Brasileira, Capítulo 5 – “Saúde”, p. 294-295)

DECRETO Nº 3.189, DE 04 DE OUTUBRO DE 1999¹⁷

Fixa diretrizes para o exercício da atividade de Agente Comunitário de Saúde (ACS), e dá outras providências.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o Art. 84, inciso VI, da Constituição,

DECRETA:

Art. 1º Cabe ao Agente Comunitário de Saúde (ACS), no âmbito do Programa de Agentes Comunitários de Saúde, desenvolver atividades de prevenção de doenças e promoção da saúde, por meio de ações educativas individuais e coletivas, nos domicílios e na comunidade, sob supervisão competente.

Art. 2º São consideradas atividades do ACS, na sua área de atuação:

I - utilizar instrumentos para diagnóstico demográfico e sócio-cultural da comunidade de sua atuação;

II - executar atividades de educação para a saúde individual e coletiva;

III - registrar, para controle das ações de saúde, nascimentos, óbitos, doenças e outros agravos à saúde;

IV - estimular a participação da comunidade nas políticas públicas como estratégia da conquista de qualidade de vida;

V - realizar visitas domiciliares periódicas para monitoramento de situações de risco à família;

VI - participar ou promover ações que fortaleçam os elos entre o setor saúde e outras políticas públicas que promovam a qualidade de vida;

VII - desenvolver outras atividades pertinentes à função do Agente Comunitário de Saúde.

Parágrafo único. As atividades do ACS são consideradas de relevante interesse público.

Art. 3º O ACS deve residir na própria comunidade, ter espírito de liderança e de solidariedade e preencher os requisitos mínimos estabelecidos pelo Ministério da Saúde.

Art. 4º O ACS prestará seus serviços, de forma remunerada, na área do respectivo município, com vínculo direto ou indireto com o Poder Público local, observadas as disposições fixadas em portaria do Ministério da Saúde.
.....

Brasília, 4 de outubro de 1999.

Fernando Henrique Cardoso

¹⁶ Publicado no D.O.U. de 15/08/2001, p.04, Seção I.

¹⁷ Publicado no D.O.U. de 05/10/1999, p.01, Seção I.

DECRETO Nº 93.872, DE 23 DE DEZEMBRO DE 1986¹⁸

Dispõe sobre a unificação dos recursos de caixa do Tesouro Nacional, atualiza e consolida a legislação pertinente e dá outras providências.

Texto da Lei encontra-se em: <http://www.funai.gov.br> (Legislação Indigenista Brasileira, Capítulo 5 – “Saúde”, p. 305-306)

PORTARIA FUNASA Nº 852, DE 30 DE SETEMBRO DE 1999¹⁹

Cria os Distritos Sanitários Especiais Indígenas.

O PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE, no uso de suas atribuições e considerando o contido no artigo 28B, da Medida Provisória nº 1.911-10, de 24 de setembro de 1999 e nos artigos 9º e 11º do Decreto nº 3.156, de 27 de agosto de 1999 e Portaria nº 828/GM, de 24 de junho de 1999, resolve:

Art. 1º Ficam criados os Distritos Sanitários Especiais Indígenas, de acordo com a denominação, vinculada administrativa, jurisdição territorial, sede, população, etnias, casas do índio e demais características constantes dos Anexo I a XXXIV.

Art. 2º Ao Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI compete atuar como unidade de execução das ações destinadas à promoção, proteção e recuperação da saúde do índio, objetivando o alcance do equilíbrio bio-psico-social, com o reconhecimento do valor e da complementariedade das práticas da medicina indígena, segundo as peculiaridades e o perfil epidemiológico de cada comunidade.

Parágrafo único. Ao Distrito Sanitário Especial Indígena cabe a responsabilidade sanitária sobre determinado território indígena e a organização de serviços de saúde hierarquizados, com a participação do usuário e sob controle social.

Art. 3º Cada Distrito Sanitário Especial Indígena terá um Conselho Distrital de Saúde Indígena, com as seguintes competências:

I - aprovação do Plano de Saúde Distrital;

II - avaliação da execução das ações de saúde planejadas e a proposição, se necessária, de sua reprogramação parcial ou total; e

III - apreciação da prestação de contas dos órgãos e instituições executoras das ações e serviços de atenção à saúde do índio;

Parágrafo 1º O Conselho Distrital de que trata este artigo, será integrado de forma paritária por:

I - representantes dos usuários, indicados pelas respectivas comunidades;

II - representantes de Instituições Governamentais, sendo uma vaga reservada à FUNAI, e de prestadores de serviços e trabalhadores do setor saúde.

.....
Art. 4º Cada Distrito Sanitário Especial Indígena terá Conselhos Locais de Saúde, compostos por representantes das comunidades indígenas, com as seguintes competências:

I - manifestar-se sobre as ações e os serviços de saúde necessários à comunidade;

II - avaliar a execução das ações de saúde na região de abrangência do Conselho;

III - indicar conselheiros para o Conselho Distrital de Saúde Indígena e para os Conselhos Municipais, se for o caso; e

IV - fazer recomendações ao Conselho Distrital de Saúde Indígena, por intermédio dos conselheiros indicados.

Parágrafo único. Os representantes das comunidades indígenas encaminharão as indicações para composição do conselho de que trata este artigo diretamente ao Chefe do Distrito Sanitário Especial Indígena, a quem caberá o ato de designação.

.....
Mauro Ricardo Machado Costa

18 Texto completo publicado no D.O.U. de 24/12/1996, Seção 1. Texto atualizado com as alterações dadas pelos Decretos nºs 97.916/1989, 206/1991, 825/1993, 1.672/1995, 2.289/1997, 2.397/1997, 3.591/2000 e 5.026/2004.

19 Publicado no D.O.U. de 01/10/1999, p.34, Seção I.

RESOLUÇÃO MS/CNS Nº 304, DE 09 DE AGOSTO DE 2000²⁰

Texto da Lei encontra-se em: <http://www.funai.gov.br> (Legislação Indigenista Brasileira, Capítulo 6 – “Pesquisa”, p. 333-335)

INSTRUÇÃO NORMATIVA FUNAI Nº 01, DE 29 DE NOVEMBRO DE 1995

Texto da Lei encontra-se em: <http://www.funai.gov.br> (Legislação Indigenista Brasileira, Capítulo 6 – “Pesquisa”, p. 350-353)

LEI Nº 9.985, DE 18 DE JULHO DE 2000²¹

Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências.

O VICE-PRESIDENTE DA REPÚBLICA no exercício do cargo de PRESIDENTE DA REPÚBLICA

Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º Esta Lei institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC, estabelece critérios e normas para a criação, implantação e gestão das unidades de conservação.

Art. 3º O Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC é constituído pelo conjunto das unidades de conservação federais, estaduais e municipais, de acordo com o disposto nesta Lei.

Art. 4º O SNUC tem os seguintes objetivos:

I - contribuir para a manutenção da diversidade biológica e dos recursos genéticos no território nacional e nas águas jurisdicionais;

II - proteger as espécies ameaçadas de extinção no âmbito regional e nacional;

III - contribuir para a preservação e a restauração da diversidade de ecossistemas naturais;

IV - promover o desenvolvimento sustentável a partir dos recursos naturais;

V - promover a utilização dos princípios e práticas de conservação da natureza no processo de desenvolvimento;

VI - proteger paisagens naturais e pouco alteradas de notável beleza cênica;

VII - proteger as características relevantes de natureza geológica, geomorfológica, espeleológica, arqueológica, paleontológica e cultural;

VIII - proteger e recuperar recursos hídricos e edáficos;

IX - recuperar ou restaurar ecossistemas degradados;

X - proporcionar meios e incentivos para atividades de pesquisa científica, estudos e monitoramento ambiental;

XI - valorizar econômica e socialmente a diversidade biológica;

XII - favorecer condições e promover a educação e interpretação ambiental, a recreação em contato com a natureza e o turismo ecológico;

XIII - proteger os recursos naturais necessários à subsistência de populações tradicionais, respeitando e valorizando seu conhecimento e sua cultura e promovendo-as social e economicamente.

Art. 5º O SNUC será regido por diretrizes que:

I - assegurem que no conjunto das unidades de conservação estejam representadas amostras significativas e ecologicamente viáveis das diferentes populações, habitats e ecossistemas do território nacional e das águas jurisdicionais, salvaguardando o patrimônio biológico existente;

II - assegurem os mecanismos e procedimentos necessários ao envolvimento da so-

20 Esta resolução foi aprovada pelo Plenário do CNS, embora não tenha sido homologada pelo Ministro da Saúde e não tenha sido publicada em D.O.U., encontra-se vigente.

21 Texto completo publicado no D.O.U. de 19/07/2000, p. 01, Seção I. Atualizado com as modificações dadas pela Lei nº 11.132, de 04/07/2005.

cidade no estabelecimento e na revisão da política nacional de unidades de conservação;

III - assegurem a participação efetiva das populações locais na criação, implantação e gestão das unidades de conservação;

IV - busquem o apoio e a cooperação de organizações não-governamentais, de organizações privadas e pessoas físicas para o desenvolvimento de estudos, pesquisas científicas, práticas de educação ambiental, atividades de lazer e de turismo ecológico, monitoramento, manutenção e outras atividades de gestão das unidades de conservação;

V - incentivem as populações locais e as organizações privadas a estabelecerem e administrarem unidades de conservação dentro do sistema nacional;

VI - assegurem, nos casos possíveis, a sustentabilidade econômica das unidades de conservação;

VII - permitam o uso das unidades de conservação para a conservação in situ de populações das variantes genéticas selvagens dos animais e plantas domesticados e recursos genéticos silvestres;

VIII - assegurem que o processo de criação e a gestão das unidades de conservação sejam feitos de forma integrada com as políticas de administração das terras e águas circundantes, considerando as condições e necessidades sociais e econômicas locais;

IX - considerem as condições e necessidades das populações locais no desenvolvimento e adaptação de métodos e técnicas de uso sustentável dos recursos naturais;

X - garantam às populações tradicionais cuja subsistência dependa da utilização de recursos naturais existentes no interior das unidades de conservação meios de subsistência alternativos ou a justa indenização pelos recursos perdidos;

.....
Art. 7º As unidades de conservação integrantes do SNUC dividem-se em dois grupos, com características específicas:

I - Unidades de Proteção Integral;

II - Unidades de Uso Sustentável.

§ 1º O objetivo básico das Unidades de Proteção Integral é preservar a natureza, sendo admitido apenas o uso indireto dos seus recursos naturais, com exceção dos casos previstos nesta Lei.

§ 2º O objetivo básico das Unidades de Uso Sustentável é compatibilizar a conservação da natureza com o uso sustentável de parcela dos seus recursos naturais.

Art. 8º O grupo das Unidades de Proteção Integral é composto pelas seguintes categorias de unidade de conservação:

I - Estação Ecológica;

II - Reserva Biológica;

III - Parque Nacional;

IV - Monumento Natural;

V - Refúgio de Vida Silvestre.

Art. 9º A Estação Ecológica tem como objetivo a preservação da natureza e a realização de pesquisas científicas.

.....
Art. 10 A Reserva Biológica tem como objetivo a preservação integral da biota e demais atributos naturais existentes em seus limites, sem interferência humana direta ou modificações ambientais, excetuando-se as medidas de recuperação de seus ecossistemas alterados e as ações de manejo necessárias para recuperar e preservar o equilíbrio natural, a diversidade biológica e os processos ecológicos naturais.

.....
Art. 11 O Parque Nacional tem como objetivo básico a preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica, possibilitando a realização de pesquisas científicas e o desenvolvimento de atividades de educação e interpretação ambiental, de recreação em contato com a natureza e de turismo ecológico.

.....

Art. 12 O Monumento Natural tem como objetivo básico preservar sítios naturais raros, singulares ou de grande beleza cênica.

Art. 13 O Refúgio de Vida Silvestre tem como objetivo proteger ambientes naturais onde se asseguram condições para a existência ou reprodução de espécies ou comunidades da flora local e da fauna residente ou migratória.

Art. 14 Constituem o Grupo das Unidades de Uso Sustentável as seguintes categorias de unidade de conservação:

I - Área de Proteção Ambiental;

II - Área de Relevante Interesse Ecológico;

III - Floresta Nacional;

IV - Reserva Extrativista;

V - Reserva de Fauna;

VI - Reserva de Desenvolvimento Sustentável; e

VII - Reserva Particular do Patrimônio Natural.

Art. 15 A Área de Proteção Ambiental é uma área em geral extensa, com um certo grau de ocupação humana, dotada de atributos abióticos, bióticos, estéticos ou culturais especialmente importantes para a qualidade de vida e o bem-estar das populações humanas, e tem como objetivos básicos proteger a diversidade biológica, disciplinar o processo de ocupação e assegurar a sustentabilidade do uso dos recursos naturais.

Art. 16 A Área de Relevante Interesse Ecológico é uma área em geral de pequena extensão, com pouca ou nenhuma ocupação humana, com características naturais extraordinárias ou que abriga exemplares raros da biota regional, e tem como objetivo manter os ecossistemas naturais de importância regional ou local e regular o uso admissível dessas áreas, de modo a compatibilizá-lo com os objetivos de conservação da natureza.

Art. 17 A Floresta Nacional é uma área com cobertura florestal de espécies predominantemente nativas e tem como objetivo básico o uso múltiplo sustentável dos recursos florestais e a pesquisa científica, com ênfase em métodos para exploração sustentável de florestas nativas.

§ 2º Nas Florestas Nacionais é admitida a permanência de populações tradicionais que a habitam quando de sua criação, em conformidade com o disposto em regulamento e no Plano de Manejo da unidade.

§ 5º A Floresta Nacional disporá de um Conselho Consultivo, presidido pelo órgão responsável por sua administração e constituído por representantes de órgãos públicos, de organizações da sociedade civil e, quando for o caso, das populações tradicionais residentes.

§ 6º A unidade desta categoria, quando criada pelo Estado ou Município, será denominada, respectivamente, Floresta Estadual e Floresta Municipal.

Art. 18 A Reserva Extrativista é uma área utilizada por populações extrativistas tradicionais, cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte, e tem como objetivos básicos proteger os meios de vida e a cultura dessas populações, e assegurar o uso sustentável dos recursos naturais da unidade.

§ 1º A Reserva Extrativista é de domínio público, com uso concedido às populações extrativistas tradicionais conforme o disposto no art. 23 desta Lei e em regulamentação específica, sendo que as áreas particulares incluídas em seus limites devem ser desapropriadas, de acordo com o que dispõe a lei.

§ 2º A Reserva Extrativista será gerida por um Conselho Deliberativo, presidido pelo órgão responsável por sua administração e constituído por representantes de órgãos

públicos, de organizações da sociedade civil e das populações tradicionais residentes na área, conforme se dispuser em regulamento e no ato de criação da unidade.

§ 3º A visitação pública é permitida, desde que compatível com os interesses locais e de acordo com o disposto no Plano de Manejo da área.

§ 4º A pesquisa científica é permitida e incentivada, sujeitando-se à prévia autorização do órgão responsável pela administração da unidade, às condições e restrições por este estabelecidas e às normas previstas em regulamento.

§ 5º O Plano de Manejo da unidade será aprovado pelo seu Conselho Deliberativo.

§ 6º São proibidas a exploração de recursos minerais e a caça amadorística ou profissional.

§ 7º A exploração comercial de recursos madeireiros só será admitida em bases sustentáveis e em situações especiais e complementares às demais atividades desenvolvidas na Reserva Extrativista, conforme o disposto em regulamento e no Plano de Manejo da unidade.

Art. 19 A Reserva de Fauna é uma área natural com populações animais de espécies nativas, terrestres ou aquáticas, residentes ou migratórias, adequadas para estudos técnico-científicos sobre o manejo econômico sustentável de recursos faunísticos.

Art. 20 A Reserva de Desenvolvimento Sustentável é uma área natural que abriga populações tradicionais, cuja existência baseia-se em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, desenvolvidos ao longo de gerações e adaptados às condições ecológicas locais e que desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica.

Art. 21 A Reserva Particular do Patrimônio Natural é uma área privada, gravada com perpetuidade, com o objetivo de conservar a diversidade biológica.

Art. 22 As unidades de conservação são criadas por ato do Poder Público.

§ 2º A criação de uma unidade de conservação deve ser precedida de estudos técnicos e de consulta pública que permitam identificar a localização, a dimensão e os limites mais adequados para a unidade, conforme se dispuser em regulamento.

§ 3º No processo de consulta de que trata o § 2º, o Poder Público é obrigado a fornecer informações adequadas e inteligíveis à população local e a outras partes interessadas.

Art. 23 A posse e o uso das áreas ocupadas pelas populações tradicionais nas Reservas Extrativistas e Reservas de Desenvolvimento Sustentável serão regulados por contrato, conforme se dispuser no regulamento desta Lei.

§ 1º As populações de que trata este artigo obrigam-se a participar da preservação, recuperação, defesa e manutenção da unidade de conservação.

Art. 27 As unidades de conservação devem dispor de um Plano de Manejo.

§ 1º O Plano de Manejo deve abranger a área da unidade de conservação, sua zona de amortecimento e os corredores ecológicos, incluindo medidas com o fim de promover sua integração à vida econômica e social das comunidades vizinhas.

§ 2º Na elaboração, atualização e implementação do Plano de Manejo das Reservas Extrativistas, das Reservas de Desenvolvimento Sustentável, das Áreas de Proteção Ambiental e, quando couber, das Florestas Nacionais e das Áreas de Relevante Interesse Ecológico, será assegurada a ampla participação da população residente.

Art. 28 São proibidas, nas unidades de conservação, quaisquer alterações, atividades ou modalidades de utilização em desacordo com os seus objetivos, o seu Plano de Manejo e seus regulamentos.

Parágrafo único. Até que seja elaborado o Plano de Manejo, todas as atividades e obras desenvolvidas nas unidades de conservação de proteção integral devem se li-

mitar àquelas destinadas a garantir a integridade dos recursos que a unidade objetiva proteger, assegurando-se às populações tradicionais porventura residentes na área as condições e os meios necessários para a satisfação de suas necessidades materiais, sociais e culturais.

.....
Art. 41 A Reserva da Biosfera é um modelo, adotado internacionalmente, de gestão integrada, participativa e sustentável dos recursos naturais, com os objetivos básicos de preservação da diversidade biológica, o desenvolvimento de atividades de pesquisa, o monitoramento ambiental, a educação ambiental, o desenvolvimento sustentável e a melhoria da qualidade de vida das populações.

.....
Art. 42 As populações tradicionais residentes em unidades de conservação nas quais sua permanência não seja permitida serão indenizadas ou compensadas pelas benfeitorias existentes e devidamente realocadas pelo Poder Público, em local e condições acordados entre as partes.

§ 1º O Poder Público, por meio do órgão competente, priorizará o reassentamento das populações tradicionais a serem realocadas.

§ 2º Até que seja possível efetuar o reassentamento de que trata este artigo, serão estabelecidas normas e ações específicas destinadas a compatibilizar a presença das populações tradicionais residentes com os objetivos da unidade, sem prejuízo dos modos de vida, das fontes de subsistência e dos locais de moradia destas populações, assegurando-se a sua participação na elaboração das referidas normas e ações.

.....
Art. 57 Os órgãos federais responsáveis pela execução das políticas ambiental e indigenista deverão instituir grupos de trabalho para, no prazo de cento e oitenta dias a partir da vigência desta Lei, propor as diretrizes a serem adotadas com vistas à regularização das eventuais superposições entre áreas indígenas e unidades de conservação.

Parágrafo único. No ato de criação dos grupos de trabalho serão fixados os participantes, bem como a estratégia de ação e a abrangência dos trabalhos, garantida a participação das comunidades envolvidas.

.....
Brasília, 18 de julho de 2000.

Marco Antonio de Oliveira Maciel

DECRETO Nº 4.340, DE 22 DE AGOSTO DE 2002²²

Regulamenta artigos da Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que dispõe sobre o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza . SNUC, e dá outras providências.

Texto da Lei encontra-se em: <http://www.funai.gov.br> (Legislação Indigenista Brasileira, Capítulo 7 – “Meio Ambiente”, p. 382-384)

DECRETO Nº 4.297, DE 10 DE JULHO DE 2002²³

Regulamenta o art. 9º, inciso II, da Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, estabelecendo critérios para o Zoneamento Ecológico-Econômico do Brasil . ZEE, e dá outras providências.

Texto da Lei encontra-se em: <http://www.funai.gov.br> (Legislação Indigenista Brasileira, Capítulo 7 – “Meio Ambiente”, p. 384-385)

DECRETO Nº 4.339, DE 22 DE AGOSTO DE 2002²⁴

Institui princípios e diretrizes para implementação da Política Nacional da Biodiversidade.

22 Publicado no D.O.U. de 23/08/2002, p. 09, Seção I.

23 Texto completo publicado no D.O.U. de 11/07/2002, p. 06, Seção I.

24 Texto completo publicado no D.O.U. de 23/08/2002, p. 02, Seção I.

Texto da Lei encontra-se em: <http://www.funai.gov.br> (Legislação Indigenista Brasileira, Capítulo 7 – “Meio Ambiente”, p. 416-426)

DECRETO Nº 2.519, DE 16 DE MARÇO DE 1998²⁵

Promulga a Convenção sobre Diversidade Biológica, assinada no Rio de Janeiro, em 05 de junho de 1992.

Texto da Lei encontra-se em: <http://www.funai.gov.br> (Legislação Indigenista Brasileira, Capítulo 7 – “Meio Ambiente”, p. 427-432)

DECRETO Nº 4.412, DE 07 DE OUTUBRO DE 2002²⁶

Dispõe sobre a atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal nas terras indígenas e dá outras providências.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição, e tendo em vista o disposto na Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, no art. 15 da Lei Complementar nº 97, de 9 de junho de 1999, e nos arts. 142 e 144, § 1º, inciso III, da Constituição,

DECRETA:

Art. 1º No exercício das atribuições constitucionais e legais das Forças Armadas e da Polícia Federal nas terras tradicionalmente ocupadas por indígenas estão compreendidas:

I - a liberdade de trânsito e acesso, por via aquática, aérea ou terrestre, de militares e policiais para a realização de deslocamentos, estacionamento, patrulhamento, policiamento e demais operações ou atividades relacionadas à segurança e integridade do território nacional, à garantia da lei e da ordem e à segurança pública;

.....
III - a implantação de programas e projetos de controle e proteção da fronteira.

Art. 2º As Forças Armadas, por meio do Ministério da Defesa, e a Polícia Federal, por meio do Ministério da Justiça, deverão encaminhar previamente à Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional plano de trabalho relativo à instalação de unidades militares e policiais, referidas no inciso II do Art. 1º, com as especificações seguintes:

I - localização;

II - justificativa;

III - construções, com indicação da área a ser edificada;

IV - período, em se tratando de instalações temporárias;

V - contingente ou efetivo.

Parágrafo único. A Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional poderá solicitar manifestação da Fundação Nacional do Índio – FUNAI acerca de eventuais impactos em relação às comunidades indígenas das localidades objeto das instalações militares ou policiais.

Art. 3º As Forças Armadas e a Polícia Federal, quando da atuação em terras ocupadas por indígenas, adotarão, nos limites de suas competências e sem prejuízo das atribuições referidas no caput do art. 1º, medidas de proteção da vida e do patrimônio do índio e de sua comunidade, de respeito aos usos, costumes e tradições indígenas e de superação de eventuais situações de conflito ou tensão envolvendo índios ou grupos indígenas.

.....
Brasília, 7 de outubro de 2002.
Fernando Henrique Cardoso

PORTARIA MD/SPEAI/DPE Nº 983, DE 17 DE OUTUBRO DE 2003²⁷

Aprova a Diretriz para o relacionamento das Forças Armadas com as comunidades indígenas.

25 Publicado no D.O.U. de 17/03/1998, p. 01, Seção I.

26 Publicado no D.O.U. de 08/10/2002, p. 04, Seção I.

27 Publicado no D.O.U. de 21/10/2003, p. 06, Seção I.

O MINISTRO DE ESTADO DA DEFESA, no uso das atribuições que lhe confere o art. 87, parágrafo único, inciso IV da Constituição Federal e tendo em vista o disposto na Lei Complementar nº 97, de 9 de junho de 1999, no Decreto nº 4.412, de 7 de outubro de 2002 e no Parecer da Advocacia Geral da União nº CQ81, de 6 de setembro de 1995, publicado no DOU de 15 de dezembro de 1995, resolve:

Art. 1º Aprovar a Diretriz para o relacionamento das Forças Armadas com as comunidades indígenas.

Art. 2º Os Comandos das Forças Armadas, o Estado-Maior de Defesa, a Secretaria de Logística e Mobilização, a Secretaria de Política, Estratégia e Assuntos Internacionais e a Secretaria de Estudos e de Cooperação adotarão, em seus setores de competência, as providências decorrentes.

.....
José Viegas Filho

ANEXO

PS-04/T

DIRETRIZ PARA O RELACIONAMENTO DAS FORÇAS ARMADAS COM AS COMUNIDADES INDÍGENAS

1. Finalidade

Orientar as atividades a serem desenvolvidas e os procedimentos adotados pelas Forças Armadas no relacionamento com as comunidades indígenas.

2. Referências

- a) Constituição Federal (1988);
- b) Lei complementar nº 97, de 9 de junho de 1999, que dispõe sobre as normas gerais para a organização, o preparo e o emprego das Forças Armadas;
- c) Lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973 – Estatuto do Índio;
- d) Lei nº 9985, de 18 de julho de 2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC) e dá outras providências;
- e) Decreto nº 4.412, de 7 de outubro de 2002, que dispõe sobre a atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal nas terras indígenas e dá outras providências;
- f) Parecer da Advocacia Geral da União nº CQ-81, de 6 de setembro de 1995, publicado no DOU, de 15 de dezembro de 1995;
- g) Política de Defesa Nacional;
- h) Política Militar de Defesa; e
- i) Ofícios nº 4.634, 4.635 e 4.636/MD, de 9 de julho de 2003, do Ministro da Defesa aos Comandantes da Marinha, do Exército e da Aeronáutica, respectivamente.

3. Orientação Geral

O escopo de atuação do Estado brasileiro na área de defesa tem como fundamento a obrigação de prover segurança à nação, tanto em tempo de paz, quanto em situação de conflito. As Forças Armadas, que têm sua missão atribuída pela Carta Magna, cabe defender a nação, sempre que necessário, assegurando a manutenção de sua integridade e soberania. Nesse contexto, as Forças Armadas, quando da atuação em terras ocupadas por indígenas, adotarão, nos limites de suas competências e sem prejuízo do exercício de suas atribuições constitucionais e legais, medidas de proteção da vida e do patrimônio do índio e de sua comunidade, de respeito aos usos, costumes e tradições indígenas e de superação de eventuais situações de conflito ou tensão envolvendo índios ou grupos indígenas. É fundamental, pois, que todos os escalões das Forças Armadas compreendam que os índios são nativos da terra e que lhes são reconhecidos os costumes, sua organização social, a língua, as crenças e as tradições, além dos direitos originários sobre as terras que, tradicionalmente, ocupam. Cabe à União demarcá-las, protegê-las e fazer respeitar todos os seus bens, devendo as Forças Armadas, dentro das competências a elas atribuídas, cooperar com a demarcação e praticar formas de participação e apoio destinadas a melhorar a sobrevivência e as condições de vida das comunidades indígenas. Por conseguinte, é importante, tam-

bém, que todos os militares, especialmente aqueles que terão contato direto com as comunidades indígenas, conheçam e respeitem os seus hábitos, costumes e tradições, de forma a tornar harmônica e proveitosa, inclusive para as Forças Armadas, a convivência com os indígenas em todo o território nacional.

4. Orientação Específica

A questão indígena no país tem suscitado debates e, muitas vezes, posicionamentos antagônicos de grupos de pressão envolvidos com o tema. Com o objetivo de delimitar a posição do Ministério da Defesa e uniformizar procedimentos nas Forças Armadas, há que manifestar inicialmente que a questão indígena deve ser tratada com a máxima solidariedade, nos limites do estabelecido na Carta Magna e dos direitos de todos os brasileiros e instituições legalmente constituídas. As Forças Armadas têm um comprometimento histórico com a unidade nacional e são garantes, em última instância, de lei e da ordem. Nesse sentido, têm elas o dever de evitar fissuras ou fraturas no seio da sociedade brasileira. Por essa razão, a presença das Forças Armadas nas terras indígenas é benéfica à defesa dos direitos daqueles brasileiros ante possíveis agressões culturais e físicas. Ademais, as Forças Armadas cumprem o dever de manter a integridade e a soberania nacionais, respaldadas pela Constituição e pelo Decreto 4.412, de 7 de outubro de 2002, que regulamenta a presença de tropas federais nas terras indígenas e sobre o qual nada há o que questionar. As Forças Armadas pelo seu patriotismo, sua devoção à causa pública e seu afastamento com relação a qualquer interesse particular nessa questão - reúnem as condições necessárias para zelar pelo respeito às normas que regulam as terras indígenas. A questão da demarcação nas terras indígenas, como é sabido, não está afeta ao Ministério da Defesa. Esta questão deve ser equacionada de maneira compatível com a necessidade de que as Forças Armadas estejam presentes em qualquer parte da fronteira, seja terra indígena ou não, respeitando, obviamente, os costumes, tradições e as leis que protegem aqueles cidadãos brasileiros. As comunidades indígenas têm representatividade própria ou agem por intermédio de órgãos públicos como a FUNAI, ou mesmo religiosos nacionais, razão pela qual não há qualquer motivo para que organizações não governamentais, particularmente estrangeiras, apresentem-se como seus representantes. Nestas condições, é amplamente desejável o convívio harmônico entre as Forças Armadas, as autoridades federais, estaduais e municipais, os religiosos e as comunidades indígenas, com base nas normas legais vigentes, muito especialmente o Decreto 4.412, de 7 de outubro 2002. Essa convivência implica, além do respeito aos costumes e tradições já citados, o apoio que se fizer necessário, quando solicitado e sempre que possível, visando ao bem-estar dessas comunidades.

5. Premissas Básicas

- a) As Forças Armadas reconhecem os direitos dos índios e mantêm, historicamente, um excelente relacionamento com as comunidades indígenas, tendo o Marechal Rondon como paradigma desse relacionamento;
- b) É de interesse das Forças Armadas manter um estreito relacionamento com as comunidades indígenas em todo o território nacional, particularmente na Amazônia, para complementar a estratégia da presença na região;
- c) A cooperação mútua com as comunidades indígenas precede à formação das Forças Armadas. Brancos, negros e índios, historicamente, lutaram juntos pela libertação da terra, pela independência do País e pela manutenção dos interesses nacionais; e
- d) Por conhecer melhor a região onde vive e estar a ela perfeitamente adaptado, o índio pode constituir-se em um valioso aliado na obtenção de dados sobre a região, nas operações e nas ações rotineiras das Forças.

6. Atribuições Principais

- a) Comandos da Marinha, do Exército e da Aeronáutica:
 - 1) Elaborar e manter atualizada instrução normativa que oriente o assunto no âmbito de sua Força, em consonância com o estabelecido nesta diretriz;
 - 2) Acompanhar as ações referentes às atividades da respectiva Força, relacionadas ao assunto;

- 3) Considerar, quando do estudo de instalação ou transferência de unidades para as Terras Indígenas ou áreas próximas, o estabelecido na legislação em vigor no que concerne à legislação ambiental, visando a neutralizar ou minorar o impacto sócio-ambiental que tais ações podem causar;
 - 4) Após a definição dos locais para a instalação de Organização Militar (OM) em terras indígenas ou próximas delas, informar, às comunidades indígenas, bem como suas instâncias representativas;
 - 5) Determinar a inclusão, nos programas de instrução e adestramento dos comandos subordinados, de orientações para as OM localizadas ou que transitem em áreas onde existam populações indígenas, sobre o trato com a mesma, principalmente com aquelas ainda não totalmente integradas à comunidade;
 - 6) Avaliar as vantagens de se incluir nos currículos das Escolas de Formação e Aperfeiçoamento assuntos referentes à situação geral das comunidades indígenas no Brasil, à legislação e ao processo de demarcação e homologação das terras indígenas;
 - 7) Considerar a necessidade de incluir nos currículos das Escolas de Altos Estudos Militares assuntos referentes à política indigenista brasileira e suas interações com o direito humanitário e com a soberania nacional;
 - 8) Considerar as medidas necessárias para a minimização do impacto sócio-ambiental nas comunidades indígenas, quando da realização de obras ou serviços técnicos em áreas indígenas;
 - 9) Estabelecer, quando julgado de interesse, convênios com a FUNAI e a FUNASA, visando a apoiar projetos de saúde para as populações indígenas;
 - 10) Estabelecer normas próprias de convivência, quando for o caso, com vistas a orientar a conduta de militares ao tratar com os silvícolas, considerando as características e a diversidade de cada grupo indígena; e
 - 11) Programar estágios para todos os militares que possam vir a ter contato com as comunidades indígenas, sempre que possível, com a participação de antropólogos, representantes da FUNAI e de outras autoridades no assunto.
- b) Estado-Maior de Defesa:
- 1) Considerar as medidas necessárias para a minimização do impacto sócio-ambiental nas comunidades indígenas, quando da realização do planejamento das operações militares de emprego combinado das Forças Armadas em áreas indígenas.
- c) Secretaria de Política, Estratégia e Assuntos Internacionais:
- 1) Acompanhar as atividades dos Comandos das Forças que envolvam o relacionamento com as comunidades indígenas; e
 - 2) Elaborar e manter atualizada a diretriz que orienta o assunto.
- d) Secretaria de Logística e Mobilização:
- 1) Quando da elaboração do Plano Geral de Convocação e das diretrizes e normas gerais relativas ao serviço militar, considerar para a seleção para o serviço militar inicial, dependendo da localidade onde se der o recrutamento, a priorização da incorporação de jovens oriundos das comunidades indígenas, desde que voluntários e aprovados no processo de seleção.
- e) Secretaria de Estudos e de Cooperação:
- 1) Considerar a necessidade de incluir nos currículos dos Cursos da Escola Superior de Guerra assuntos referentes à política indigenista brasileira e suas interações com o direito humanitário e com a soberania nacional.

Brasília-DF, 15 de outubro de 2003.

Tenente-Brigadeiro-do-Ar Marcos Viníciu Sfoggia

Secretário de Política, Estratégia e Assuntos Internacionais

PORTARIA MD/EME Nº 020, DE 02 DE ABRIL DE 2003²⁸

Aprova a Diretriz para o relacionamento do Exército Brasileiro com as comunidades indígenas.

²⁸ Publicado no Boletim do Exército nº 015, de 11/04/2003, p. 08.

Texto da Lei encontra-se em: <http://www.funai.gov.br> (Legislação Indigenista Brasileira, Capítulo 8 – “Defesa Nacional e Segurança”, p. 495-497)

PORTARIA MD/CA Nº 537/GC3, DE 07 DE MAIO DE 2004²⁹

Aprova a Diretriz para o relacionamento do Comando da Aeronáutica com as comunidades indígenas.

Texto da Lei encontra-se em: <http://www.funai.gov.br> (Legislação Indigenista Brasileira, Capítulo 8 – “Defesa Nacional e Segurança”, p. 498-500)

DECRETO Nº 26, DE 04 DE FEVEREIRO DE 1991³⁰

Dispõe sobre a educação indígena no Brasil.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o artigo 84, inciso IV, da Constituição, tendo em vista o disposto na Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 e em cumprimento da Convenção nº 107, da Organização Internacional do Trabalho, aprovada pelo Decreto nº 58.825, de 14 de julho de 1966, sobre a proteção da integração das populações indígenas e outras populações tribais e semi-tribais de países independentes,

DECRETA:

Art. 1º Fica atribuída ao Ministério da Educação a competência para coordenar as ações referentes à educação indígena, em todos os níveis e modalidades de ensino, ouvida a Funai.

Art. 2º As ações previstas no Art. 1º serão desenvolvidas pelas Secretarias de Educação dos Estados e Municípios em consonância com as Secretarias Nacionais de Educação do Ministério da Educação.

Brasília, 4 de fevereiro de 1991.

Fernando Collor

PORTARIA INTERMINISTERIAL MJ E MEC Nº 559, DE 16 DE ABRIL DE 1991³¹

Sobre a Educação Escolar para as Populações Indígenas.

Os Ministros de Estado da Justiça e da Educação, no uso de atribuições e considerando: que, historicamente, no Brasil, a educação para as populações indígenas tem servido como instrumento de aculturação e destruição das respectivas etnias, reivindicando todos os grupos indígenas hoje, uma escolarização formal com características próprias e diferenciadas, respeitada e reforçadas suas especificidades culturais; que a Constituição de 1988, especialmente através do § 2º do artigo 210, garante ao índio esse direito; que com tais conquistas as escolas indígenas deixarão de ser um instrumento de imposição de valores e normas culturais da sociedade envolvente, para se tornarem um novo espaço de ensino-aprendizagem, fundada na construção coletiva de conhecimentos, que reflita as expectativas e interesses de cada grupo étnico que o objetivo dessa ação intergovernamental é garantir que as ações educacionais destinadas às populações indígenas fundamentam-se no reconhecimento de suas organizações sociais, costumes, língua, crenças, tradições e nos seus processos próprios de transmissão do saber; que a educação indígena, por força da Constituição Federal de 1988, da Lei 6001, de 19 de dezembro de 1973 e em decorrência do Decreto nº 26, de 04 de fevereiro de 1991, constitui um dever do Estado, resolvam:

Art. 1º Garantir às comunidades indígenas uma educação escolar básica de qualidade, laica e diferenciada, que respeite e fortaleça seus costumes, tradições, língua, processos próprios de aprendizagem e reconheça suas organizações sociais.

Art. 2º Garantir ao índio o acesso ao conhecimento e o domínio dos códigos da sociedade nacional, assegurado-se às populações indígenas a possibilidade de defesa de

29 Publicado no D.O.U. de 12/05/2004, p. 20, Seção 1.

30 Texto completo publicado no D.O.U. de 05/02/1991, p. 2.487, Seção 1.

31 Texto completo publicado no D.O.U. de 17/04/1991, p. 7.084, Seção 1.

seus interesses e a participação plena na vida nacional em igualdade de condições, enquanto etnias culturalmente diferenciadas.

Art. 3º Garantir o ensino bilíngüe nas línguas materna e oficial do país, atendido os interesses de cada grupo indígena em particular.

Art. 4º Criar, no Ministério da Educação, uma Coordenação Nacional de Educação Indígena, constituída por técnicos do Ministério e especialistas de órgãos governamentais, organizações não governamentais afetas à educação indígena e universidades, com a finalidade de coordenar, acompanhar e avaliar as ações pedagógicas da Educação Indígena no País.

§ 1º A Coordenação apresentará, no prazo de dias, documento detalhado de como se desenvolverão todas as ações do Ministério em relação à questão em pauta.

§ 2º A Coordenação deverá considerar, nas suas ações, os estudos, pesquisas antropológicas e lingüística que contribuam para a melhoria da prática educativa dirigida às populações indígenas, especialmente ao registro e sistematização de seus etno-conhecimentos, e à investigação de seus processos cognitivos de transmissão e assimilação do saber.

Art. 5º Estimular a criação de Núcleos de Educação Indígena nas Secretarias Estaduais de Educação, com a finalidade de apoiar e assessorar as escolas indígenas.

Parágrafo único. Esses núcleos deverão contar com a participação de representantes das comunidades indígenas locais atuantes na educação, de organizações e não governamentais afetas a educação indígena e de universidades.

Art. 6º Garantir, no orçamento dos diversos órgãos envolvidos, recursos financeiros destinados às ações de educação escolar nas áreas indígenas, sendo que aplicação dos recursos repassados às Secretarias de Educação será acompanhada pela Coordenação Nacional.

Art. 7º Determinar que os profissionais responsáveis pela educação indígena, em todos os níveis, sejam preparados e capacitados para atuar junto às populações étnicas e culturalmente diferenciadas.

§ 1º Nesse sentido deverão ser mantidos e executados programas permanentes de formação, capacitação e especialização de recursos humanos para atuação junto às comunidades indígenas.

§ 2º É garantido, preferencialmente, o acesso do professor índio a esses programas permanentes.

Art. 8º Determinar que, no processo de reconhecimento das escolas destinadas às comunidades indígenas, sejam consideradas, na sua normatização, as características específicas da educação indígena no que se refere a:

- a) conteúdo curriculares, calendário, metodologias e avaliação adequada à realidade sócio-cultural de cada grupo étnico;
- b) materiais didáticos para o ensino bilíngüe, preferencialmente elaborados pela própria comunidade indígena, com conteúdos adequados às especificidades sócio-culturais das diferentes etnias e à aquisição do conhecimento universal;
- c) cumprimento das normas legais e respeito ao ciclo de produção econômica e às manifestações sócio-culturais das comunidades indígenas;
- d) funcionamento de escolas indígenas de ensino fundamental no interior das áreas indígenas, a fim de não afastar o aluno índio do convívio familiar e comunitário;
- e) construção das escolas nos padrões arquitetônicos característicos de cada grupo étnico.

Art. 9º Garantir aos alunos indígenas condições para continuidade da escolarização, nas demais escolas do sistema nacional de ensino quando não for oferecido o ensino de 2º grau no interior das áreas indígenas.

Art. 10 Assegurar, através da Fundação de Assistência ao Estudante, a publicação e distribuição do material didático pedagógico previsto no artigo anterior.

Art. 11 Garantir a inclusão das ações de Educação Indígena no Plano Nacional de Educação.

Art. 12 Garantir isonomia salarial entre professores índios e não-índios, respeitadas as qualidades profissionais e vantagens específicas.

Art. 13 Determinar a Secretaria Nacional de Educação Básica, à secretaria Nacional de Educação Tecnológica e a Secretaria Nacional de Educação Superior, a revisão da imagem do índio, historicamente distorcida, divulgando-a na rede de ensino, através de literaturas didáticas.

Art. 14 Colocar, à disposição das populações indígenas, as informações necessárias à defesa, preservação e proteção de suas reservas, assim como à valorização do seu saber sobre o tema.

Art. 15 Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação.

Carlos Chiarelli - Ministro da Educação

Jarbas Passarinho - Ministro da Justiça

RESOLUÇÃO CNE/CEB Nº 003, DE 10 DE NOVEMBRO DE 1999³²

Fixa Diretrizes Nacionais para o funcionamento das escolas indígenas e dá outras providências.

O Presidente da Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação, no uso de suas atribuições regimentais e com base nos artigos 210, § 2º, e 231, caput, da Constituição Federal, nos arts. 78 e 79 da Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, na Lei 9.131, de 25 de novembro de 1995, e ainda no Parecer CEB 14/99, homologado pelo Senhor Ministro de Estado da Educação, em 18 de outubro de 1999,

RESOLVE:

Art. 1º Estabelecer, no âmbito da educação básica, a estrutura e o funcionamento das Escolas Indígenas, reconhecendo-lhes a condição de escolas com normas e ordenamento jurídico próprios, e fixando as diretrizes curriculares do ensino intercultural e bilíngüe, visando à valorização plena das culturas dos povos indígenas e à afirmação e manutenção de sua diversidade étnica.

Art. 2º Constituirão elementos básicos para a organização, a estrutura e o funcionamento da escola indígena:

I - sua localização em terras habitadas por comunidades indígenas, ainda que se estendam por territórios de diversos Estados ou Municípios contíguos;

II - exclusividade de atendimento a comunidades indígenas;

III - o ensino ministrado nas línguas maternas das comunidades atendidas, como uma das formas de preservação da realidade sociolingüística de cada povo;

IV - a organização escolar própria.

Parágrafo único. A escola indígena será criada em atendimento à reivindicação ou por iniciativa de comunidade interessada, ou com a anuência da mesma, respeitadas suas formas de representação.

Art. 3º Na organização de escola indígena deverá ser considerada a participação da comunidade, na definição do modelo de organização e gestão, bem como: suas estruturas sociais; suas práticas sócio-culturais e religiosas; suas formas de produção de conhecimento, processos próprios e métodos de ensino-aprendizagem; suas atividades econômicas; a necessidade de edificação de escolas que atendam aos interesses das comunidades indígenas; o uso de materiais didático-pedagógicos produzidos de acordo com o contexto sócio-cultural de cada povo indígena.

Art. 4º As escolas indígenas, respeitados os preceitos constitucionais e legais que fundamentam a sua instituição e normas específicas de funcionamento, editadas pela União e pelos Estados, desenvolverão suas atividades de acordo com o proposto nos respectivos projetos pedagógicos e regimentos escolares com as seguintes prerrogativas:

I - organização das atividades escolares, independentes do ano civil, respeitado o fluxo das atividades econômicas, sociais, culturais e religiosas;

II - duração diversificada dos períodos escolares, ajustando-a às condições e especificidades próprias de cada comunidade.

32 Texto completo publicado no D.O.U. de 14/12/1999, p. 58, Seção 1.

Art. 5º A formulação do projeto pedagógico próprio, por escola ou por povo indígena, terá por base:

- I - as Diretrizes Curriculares Nacionais referentes a cada etapa da educação básica;
- II - as características próprias das escolas indígenas, em respeito à especificidade étnico-cultural de cada povo ou comunidade;
- III - as realidades sociolinguística, em cada situação;
- IV - os conteúdos curriculares especificamente indígenas e os modos próprios de constituição do saber e da cultura indígena;
- V - a participação da respectiva comunidade ou povo indígena.

Art. 6º A formação dos professores das escolas indígena será específica, orientar-se-á pelas Diretrizes Curriculares Nacionais e será desenvolvida no âmbito das instituições formadoras de professores.

Parágrafo único. Será garantida aos professores indígenas a sua formação em serviço e, quando for o caso, concomitantemente com a sua própria escolarização.

Art. 7º Os cursos de formação de professores indígenas darão ênfase à constituição de competências referenciadas em conhecimentos, valores, habilidades, e atitudes, na elaboração, no desenvolvimento e na avaliação de currículos e programas próprios, na produção de material didático e na utilização de metodologias adequadas de ensino e pesquisa.

Art. 8º A atividade docente na escola indígena será exercida prioritariamente por professores indígenas oriundos da respectiva etnia.

Art. 9º São definidas, no plano institucional, administrativo e organizacional, as seguintes esferas de competência, em regime de colaboração:

I - à União caberá legislar, em âmbito nacional, sobre as diretrizes e bases da educação nacional e, em especial:

- a) legislar privativamente sobre a educação escolar indígena;
- b) definir diretrizes e políticas nacionais para a educação escolar indígena;
- c) apoiar técnica e financeiramente os sistemas de ensino no provimento dos programas de educação intercultural das comunidades indígenas, no desenvolvimento de programas integrados de ensino e pesquisa, com a participação dessas comunidades para o acompanhamento e a avaliação dos respectivos programas;
- d) apoiar técnica e financeiramente os sistemas de ensino na formação de professores indígenas e do pessoal técnico especializado;
- e) criar ou redefinir programas de auxílio ao desenvolvimento da educação, de modo a atender às necessidades escolares indígenas;
- f) orientar, acompanhar e avaliar o desenvolvimento de ações na área da formação inicial e continuada de professores indígenas;
- g) elaborar e publicar, sistematicamente, material didático específico e diferenciado, destinado às escolas indígenas.

II - aos Estados competirá:

- a) responsabilizar-se pela oferta e execução da educação escolar indígena, diretamente ou por meio de regime de colaboração com seus municípios;
- b) regulamentar administrativamente as escolas indígenas, nos respectivos Estados, integrando-as como unidades próprias, autônomas e específicas no sistema estadual;
- c) prover as escolas indígenas de recursos humanos, materiais e financeiros, para o seu pleno funcionamento;
- d) instituir e regulamentar a profissionalização e o reconhecimento público do magistério indígena, a ser admitido mediante concurso público específico;
- e) promover a formação inicial e continuada de professores indígenas.
- f) elaborar e publicar sistematicamente material didático, específico e diferenciado, para uso nas escolas indígenas.

III - aos Conselhos Estaduais de Educação competirá:

- a) estabelecer critérios específicos para criação e regularização das escolas indígenas e dos cursos de formação de professores indígenas;
- b) autorizar o funcionamento das escolas indígenas, bem como reconhecê-las;
- c) regularizar a vida escolar dos alunos indígenas, quando for o caso.

§ 1º Os Municípios poderão oferecer educação escolar indígena, em regime de colaboração com os respectivos Estados, desde que se tenham constituído em sistemas de educação próprios, disponham de condições técnicas e financeiras adequadas e contem com a anuência das comunidades indígenas interessadas.

§ 2º As escolas indígenas, atualmente mantidas por municípios que não satisfaçam as exigências do parágrafo anterior passarão, no prazo máximo de três anos, à responsabilidade dos Estados, ouvidas as comunidades interessadas.

Art. 10 O planejamento da educação escolar indígena, em cada sistema de ensino, deve contar com a participação de representantes de professores indígenas, de organizações indígenas e de apoio aos índios, de universidades e órgãos governamentais.

Art. 11 Aplicam-se às escolas indígenas os recursos destinados ao financiamento público da educação.

Parágrafo único. As necessidades específicas das escolas indígenas serão contempladas por custeios diferenciados na alocação de recursos a que se referem os artigos 2º e 13º da Lei 9424/96.

Art. 12 Professor de escola indígena que não satisfaça as exigências desta Resolução terá garantida a continuidade do exercício do magistério pelo prazo de três anos, exceção feita ao professor indígena, até que possua a formação requerida.

Art. 13 A educação infantil será ofertada quando houver demanda da comunidade indígena interessada.

.....
Ulysses de Oliveira Panisset

RESOLUÇÃO FNDE Nº 045, DE 31 DE OUTUBRO DE 2003

Estabelece critérios para o repasse de recursos financeiros, à conta do PNAE, previstos na Medida Provisória nº 2.178-36, de 24 de agosto de 2001, para o atendimento dos alunos da educação infantil e ensino fundamental matriculados em escolas de educação indígena.

Texto da Lei encontra-se em: <http://www.funai.gov.br> (Legislação Indigenista Brasileira, Capítulo 9 – “Educação”, p. 546-549)

LEI Nº 10.558, DE 13 DE NOVEMBRO DE 2002³³

Cria o Programa Diversidade na Universidade, e dá outras providências.

Texto da Lei encontra-se em: <http://www.funai.gov.br> (Legislação Indigenista Brasileira, Capítulo 9 – “Educação”, p. 553-554)

LEI Nº 11.645, DE 10 DE MARÇO DE 2008³⁴

Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA

Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º O art. 26-A da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação:

“Art. 26-A Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribui-

33 Texto completo publicado no D.O.U. de 14/11/2002, p. 06, Seção 1.

34 Texto completo publicado no D.O.U. de 11/03/2008, p. 01, Seção 1.

ções nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.
§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.” (NR)
Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 10 de março de 2008;
Luiz Inácio Lula da Silva

LEI Nº 3.924, DE 26 DE JULHO DE 1961³⁵

Dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos.
Texto da Lei encontra-se em: <http://www.funai.gov.br> (Legislação Indigenista Brasileira, Capítulo 10 – “Patrimônio Imaterial e Patrimônio Cultural”, p. 576-577)

CONSTITUIÇÃO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL³⁶

TÍTULO II

Da Organização do Estado

CAPÍTULO I

Das Disposições Preliminares

Art. 7º São bens do Estado:

X - as terras dos extintos aldeamentos indígenas;

TÍTULO VI

Da Ordem Econômica

CAPÍTULO I

Disposições Gerais

Art. 157 Na organização de sua economia, em cumprimento ao que estabelece a Constituição Federal, o Estado zelará pelos seguintes princípios:

X - resguardo das áreas de usufruto perpétuo dos índios e das que lhes pertencem a justo título;

TÍTULO VII

Da Segurança Social

CAPÍTULO V

Da Família, da Criança, do Adolescente, do Idoso, dos Índios e da Defesa do Consumidor

Seção II

Dos Índios

Art. 264 O Estado promoverá e incentivará a autopreservação das comunidades indígenas, assegurando-lhes o direito a sua cultura e organização social.

§ 1º O Poder Público estabelecerá projetos especiais com vista a integrar a cultura indígena ao patrimônio cultural do Estado.

§ 2º Cabe ao Poder Público auxiliar as comunidades indígenas na organização, para suas populações nativas e ocorrentes, de programas de estudos e pesquisas de seu idioma, arte e cultura, a fim de transmitir seu conhecimento às gerações futuras.

³⁵ Publicado no D.O.U. de 27/07/1961, p. 6.793 e Retificado no D.O.U. de 28/07/1961, p. 1.569.

³⁶ Texto constitucional de 3 de outubro de 1989.

§ 3º É vedada qualquer forma de deturpação externa da cultura indígena, violência às comunidades ou a seus membros, bem como a utilização para fins de exploração.

§ 4º São asseguradas às comunidades indígenas proteção e assistência social e de saúde prestadas pelo Poder Público estadual e municipal.

Art. 265 O Estado proporcionará às comunidades indígenas o ensino regular, ministrado de forma intercultural e bilíngüe, na língua indígena da comunidade e em português, respeitando, valorizando e resgatando seus métodos próprios de aprendizagem, sua língua e tradição cultural.

Parágrafo único. O ensino indígena será implementado através da formação qualificada de professores indígenas bilíngües para o atendimento dessas comunidades, subordinando sua implantação à solicitação, por parte de cada comunidade interessada, ao órgão estadual da educação.

ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS

Art. 1º O Governador do Estado, o Presidente do Tribunal de Justiça e os Deputados Estaduais prestarão o compromisso de manter, defender e cumprir a Constituição, no ato e na data de sua promulgação.

Art. 14 No prazo máximo de um ano da promulgação da Constituição, o Estado promoverá as ações discriminatórias das terras devolutas rurais e urbanas.

Parágrafo único. Os imóveis advindos das ações discriminatórias referidas no caput destinar-se-ão a projetos de assentamentos agrários e a comunidades indígenas despojadas de terras em território tradicional, na zona rural, e projetos de moradia popular, na zona urbana, ressalvada a indisponibilidade das áreas necessárias à proteção dos ecossistemas naturais.

Art. 15 Em três anos da promulgação da Constituição, a Assembléia Legislativa revisará todas as doações, vendas, concessões e permissões de uso de imóveis urbanos e rurais realizadas no período de 1º de janeiro de 1962 até a promulgação desta Constituição.

§ 1º No tocante a vendas e doações, a revisão será feita exclusivamente com base no critério de legalidade da operação.

§ 2º Na hipótese de concessões e permissões, a revisão obedecerá aos critérios de legalidade e de conveniência do interesse público.

§ 3º Comprovada a ilegalidade ou havendo interesse público, as terras reverterão ao patrimônio do Estado.

Art. 32 No prazo de quatro anos da promulgação da Constituição, o Estado realizará o reassentamento dos pequenos agricultores assentados em áreas colonizadas ilegalmente pelo Estado situadas em terras indígenas.

LEI ORGÂNICA DO MUNICÍPIO DE PORTO ALEGRE³⁷

TÍTULO IV

Da Ordem Social e Cidadania

CAPÍTULO I

Dos Direitos e Garantias dos Municípios e do Exercício da Cidadania

SEÇÃO IX

Da Questão Indígena

Art. 200 O Município promoverá e incentivará formas de valorização e proteção da cultura indígena, de suas tradições, dos usos, dos costumes e da religiosidade, assegurando-lhes o direito a sua autonomia e organização social.

³⁷ Promulgada em 03/04/1990 e publicada no D.O.E. em 04/04/1990. Retificação publicada no D.O.E. em 17/05/1990.

§ 1º O Poder Público estabelecerá projetos especiais com vistas a valorizar a cultura indígena como parte da vida cultural do Município.

§ 2º Cabe ao Poder Público e à coletividade apoiar as sociedades indígenas na organização de programas de estudos e pesquisas de suas formas de expressão cultural, de acordo com os interesses dessas sociedades e garantindo-lhes a propriedade do seu patrimônio cultural.

§ 3º Fica vedada, no Município de Porto Alegre, qualquer forma de deturpação externa da cultura indígena, violência às comunidades ou a seus membros, bem como sua utilização para fins de exploração.

§ 4º Ficam asseguradas às comunidades indígenas, proteção e assistência social, sócio-econômica e de saúde prestadas pelo Poder Público Municipal, através de políticas públicas adequadas às suas especificidades culturais.

§ 5º O Município garantirá às comunidades indígenas o ensino regular, ministrado de forma intercultural e bilíngüe, no dialeto indígena da comunidade e em português, respeitando, valorizando e resgatando seus métodos próprios de aprendizagem de sua língua e tradição cultural.

§ 6º O Município promoverá e valorizará as sociedades indígenas no sistema público de ensino municipal.

.....

LEI MUNICIPAL Nº 7879, DE 23/10/1996³⁸

Institui a “Semana do Índio” no Município de Porto Alegre.

O PREFEITO MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE.

Faço saber que a Câmara Municipal aprovou e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º Fica instituída a “Semana do Índio” no Município de Porto Alegre.

Art. 2º O evento terá seu desenrolar de 19 a 25 de abril de cada ano.

Art. 3º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 4º Revogam-se as disposições em contrário.

Porto Alegre, 23 de outubro de 1996.

Tarso Genro

LEI MUNICIPAL Nº 8111, DE 30/12/1997³⁹

Institui o Memorial dos Povos Indígenas do Sul e dá outras providências.

O PREFEITO MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE.

Faço saber que a Câmara Municipal aprovou e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º Fica instituído o Memorial dos Povos Indígenas do Sul, para a reunião e exposição de objetos e referências culturais e para a realização de manifestações artísticas e culturais das etnias Guarani, Kaingang e Xokleng.

Art. 2º VETADO.

Art. 3º Para a constituição do Memorial, o Município fica autorizado a realizar contatos com a comunidade indígena das três etnias presentes na Região Sul, a fim de que participem da sua implementação e da definição da programação cultural deste espaço.

Art. 4º Para a concretização do Memorial, o Município fica igualmente autorizado a buscar recursos junto à iniciativa privada e às instituições de incentivo à cultura e de apoio aos povos indígenas dos governos estadual e federal.

Art. 5º VETADO.

Art. 6º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 7º Revogam-se as disposições em contrário.

Porto Alegre, 30 de dezembro de 1997.

Raul Pont

38 Publicado no Diário Oficial de Porto Alegre, de 30/10/1996.

39 Publicado no Diário Oficial de Porto Alegre, de 31/12/1997.

LEI MUNICIPAL Nº 8114, DE 02/01/1998⁴⁰

Altera a Lei Municipal nº 7879, de 23 de outubro de 1996, que institui a “Semana do Índio” no Município de Porto Alegre, e dá outras providências.

PREFEITO MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE.

Faço saber que a Câmara Municipal aprovou e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º Ficam alterados a Ementa e o art. 1º da Lei Municipal nº 7879, de 23 de outubro de 1996, onde se lê “Semana do Índio”, leia-se “Semana Municipal dos povos Indígenas”.

Art. 2º Ficam acrescentados artigos 3º e 4º à Lei Municipal nº 7879/96, renumerando-se os demais, com a seguinte redação:

“Art. 3º A organização da ‘Semana Municipal dos Povos Indígenas’ ficará a cargo das entidades representativas da comunidade indígena e organizações não-governamentais vinculadas à causa indígena, com apoio da Secretaria Municipal da Cultura e da Coordenadoria Municipal de Direitos Humanos. Art. 4º A programação da ‘Semana Municipal dos Povos Indígenas’ será definida em conjunto pelas entidades e organizações não-governamentais (ONGs) referidas no artigo anterior, Secretaria Municipal da Cultura, Coordenadoria Municipal de Direitos Humanos, Conselho Municipal de Direitos da Cidadania e Contra Discriminações e Violência, consultados os órgãos federais e estaduais vinculados à questão indígena e às Universidades. Parágrafo único. A programação deverá contemplar a produção artística e cultural da comunidade indígena local, bem como a produção e divulgação da cultura indígena junto à comunidade porto-alegrense.”

Art. 3º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 4º Revogam-se as disposições em contrário.

Porto Alegre, 02 de janeiro de 1998.

Raul Pont

DECRETO Nº 12.874, DE 08 DE AGOSTO DE 2000⁴¹

Destina o uso da loja nº 22 do Mercado do Bom Fim para a comercialização de artefatos indígenas produzidos pelas etnias pelas etnias Kaingangue e Mbyá-guarani.

O PREFEITO MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE, no uso das atribuições que lhe confere o art. 94, inc. II, da Lei Orgânica do Município,
DECRETA:

Art. 1º Fica destinada a loja nº 22 do Mercado do Bom Fim, com área de 15,93m² para a comercialização de artefatos produzidos pelas etnias Kaingangue e M’byá-guarani.

Parágrafo único. O acompanhamento das atividades da loja será feito pelo Gabinete do Prefeito.

Art. 2º O funcionamento das atividades da loja será supervisionado por uma Comissão composta por:

I - um representante da comunidade Kaingangue;

II - um representante da comunidade Mbyá-guarani;

III - um representante do Gabinete do Prefeito;

IV - um representante da Secretaria Municipal da Produção, Indústria e Comércio.

Art. 3º A loja funcionará durante todo o horário de funcionamento do Mercado, conforme definido no Regulamento do Mercado do Bom Fim.

Art. 4º Somente poderão ser expostos e comercializados artefatos produzidos pelas etnias Kaingangue e Mbyá-guarani constantes de:

I - cestas;

II - esculturas;

40 Publicado no Diário Oficial de Porto Alegre, de 08/01/1998.

41 Publicado no Diário Oficial de Porto Alegre, de 15/08/2000.

III - arcos, flechas e lanças;
IV - colares, anéis e adereços em geral;
V - esculturas instrumentos musicais;
VI - cerâmicas;
VII - outros objetos representativos da cultura dos grupos étnicos referidos no "caput" deste artigo.

§ 1º Cada peça comercializada na loja será acompanhada de uma etiqueta indicando o nome de seu produtor e o grupo étnico que representa, além de uma indicação da procedência e composição.

§ 2º Serão disponibilizados aos visitantes um folder explicativo sobre a loja, escrito em três idiomas (kaingangue, Mbyá-guarani e português), contendo um breve histórico dos respectivos povos indígenas, assim como dos artefatos comercializados.

Art. 5º As demais condições de utilização do próprio municipal objeto deste Decreto serão fixadas no Regulamento de Funcionamento da Loja.

Art. 6º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Porto Alegre, 08 de agosto de 2000.

Raul Pont

Sobre os autores

Ana Elisa de Castro Freitas: Bióloga, mestre em Ecologia pela UFRGS (1996), doutora em Antropologia Social pela mesma Universidade (2005). É pesquisadora associada ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais do PPGAS/UFRGS e coordenadora do Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas na Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana de Porto Alegre (2006-2008). Sua produção intelectual e acadêmica abrange relatórios técnicos, laudos periciais, artigos, capítulos em livros e vídeos etnográficos, enfocando os temas: ecologia, etnociências, etnologia indígena, territórios indígenas, antropologia da imagem e cinema.

Damiana Bregalda: Mestranda em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com pesquisas entre os *Kaingang*, desenvolvidas junto ao NIT – Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais e ao Ministério Público Federal/PRR4 enquanto estagiária em Antropologia. Também participou na finalização do Projeto de Sustentabilidade *Kaingang*, fruto de convênio entre a ONG Paz e Solidariedad e a Prefeitura Municipal de Porto Alegre.

Danilo Christidis: nascido em 31 de agosto de 1983 é natural de Porto Alegre. Fotógrafo autodidata realiza projetos e ensaios nas áreas da antropologia indígena e meio ambiente, vem desenvolvendo uma pesquisa através da imagem que envolve a relação do homem e a terra. Realizou exposições no Brasil e exterior, levando a cabo as discussões indígenas do continente junto com suas mostras fotográficas.

Guilherme Orlandini Heurich: Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ).

Publicou “Corpo, conhecimento e perspectiva: perspectivismo ameríndio e fenomenologia de Maurice Merleau-ponty” na Revista *Espaço Ameríndio* e “Por um tranqüilo segundo consenso: direitos humanos no atendimento à saúde de um grupo Mbyá-guarani, em Porto Alegre” no livro *Antropólogos em ação: experimentos de pesquisas em direitos humanos*, publicado pela Editora da UFRGS.

José Cirilo Pires Morinico, *Kuaray Nheery: Mburuvixá Tenondé*, Cacique-Geral *Mbyá-Guarani* do Rio Grande do Sul, liderança política e religiosa.

José Otávio Catafesto de Souza: Licenciado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1982), mestre em Antropologia Social e doutor em Antropologia Social por esta mesma Universidade (1987 e 1999). É professor no Departamento de Antropologia da UFRGS e coordenador do Laboratório de Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS. Sua produção intelectual e acadêmica abrange relatórios técnicos, laudos periciais, artigos, capítulos em livros, enfocando os temas: Etnoarqueologia, Etnohistória, Etnologia Indígena, Territórios Étnicos, Povos Indígenas do Brasil Meridional e Alteridades Originárias.

Luciane Ouriques Ferreira: Doutoranda em Antropologia pelo PPGAS/UFSC. Gerente da Área de Medicina Tradicional Indígena, Projeto Vigisus II/FUNASA. Atua desde 1996 em projetos relacionados à saúde *Mbyá-Guarani*. Dentre os Projetos que coordenou estão: Diagnóstico Antropológico sobre a Manifestação do Alcoolismo entre os *Mbyá* e as ações de medicina tradicional voltadas para a redução dos danos causados pelo uso de bebidas alcoólicas (2000-2004), realizados em parceria com a FUNASA; e a perícia, encomendada pelo Ministério Público Federal, sobre a prática do “esperar troquinho” no Centro realizada pelas mulheres e crianças *Mbyá* em Porto Alegre – RS.

Luiz Fernando Caldas Fagundes: Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, assessor técnico no Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana da Prefeitura de Porto Alegre. Tem experiência em Etnologia Indígena, atuando principalmente com coletivos *guarani* e *kaingang* nos seguintes temas: antropologia áudio-visual, etnoarte e promoção de políticas públicas diferenciadas para os povos originários.

Luiz Gustavo Souza Pradella: Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2006), mestrando em Antropologia Social nesta mesma Universidade. É pesquisador associado ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) bem como ao Laboratório de Arqueologia e Etnologia (LAE) da UFRGS. Desde 2003 participa de projetos de pesquisa e extensão junto às coletividades *guarani* (*Nandeva* e *Mbyá*) e *kaingang* no leste do Rio Grande do Sul, tendo experiência no âmbito da Etnologia nas temáticas: etnicidade, xamanismo, política, territorialidade, ambiência e promoção de políticas públicas diferenciadas.

Maria Paula Prates: Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS, Mestranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação desta mesma Universidade e pesquisadora associada ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais – NIT/UFRGS.

Miriam de Fátima Chagas: Mestre e Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É antropóloga no Ministério Público Federal desde 1995. Sua atual área de pesquisa enfoca as demandas jurídicas dos grupos sociais que têm assegurado garantias constitucionais, entre os quais, indígenas e quilombolas. No campo das discussões sobre cidadania participa do Núcleo de Antropologia e Cidadania – NACI da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e do

Centro de Estudos Sociais – CES América Latina, atualmente sediado na Universidade Federal de Minas Gerais.

Patrícia Carvalho Rosa: Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, é pesquisadora associada ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais do PPGAS/UFRGS e ao Laboratório de Arqueologia e Etnologia do IFCH/UFRGS.

Sérgio Baptista da Silva: Graduado em Letras pela UFRGS (1980), mestre em Antropologia Social pela mesma Universidade (1989) e doutor pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (2001). É professor no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS, coordenando o Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais – NIT. Possui trabalhos publicados na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Indígena e Populações Afro-brasileiras (etnicidade, arte indígena, cultura material e sociocosmologia, territorialidade, etnoarqueologia e educação escolar indígena).

conceitos como 'índio', 'natureza', 'cidade'. Sobretudo no sul do Brasil, onde os territórios indígenas são historicamente atravessados por inúmeros usos regionais – cidades, estradas, lavouras, hidrelétricas –, suas terras figuram como ilhas isoladas por centenas de quilômetros. Inaugurando uma espécie de *indigenismo municipal*, o desafio do **Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas**, no âmbito da **Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana de Porto Alegre**, emerge como uma estrutura administrativa voltada a abertura de espaços interétnicos e dialógicos que orientem a gestão de políticas públicas pautadas pela escuta tecnicamente qualificada e atenta aos interesses indígenas, pelo respeito à diferença à luz da legislação vigente, especialmente a Constituição Federal de 1988, o Decreto 5.051/2004 que ratifica a Convenção 169/1989 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), a Constituição do Estado do Rio Grande do Sul, e os avanços expressos na Lei Orgânica de Porto Alegre e nos diversos instrumentos normativos existentes no município e no país. Finalmente, e em termos metodológicos, deve-se reconhecer aos indígenas o direito de terem suas instituições tradicionais ouvidas e respeitadas no encaminhamento de qualquer questão que envolva seus interesses, conforme o artigo 7º do Decreto 5.051/2004. Ver e ouvir o que os coletivos indígenas, suas lideranças e pessoas têm a dizer sobre situações que envolvam seus interesses é mais do que uma medida ética e respeitosa – é uma determinação legal.

O livro que ora vem a lume tem por objetivo maior aproximar os educadores, estudantes, gestores públicos e os porto-alegrenses em geral das alteridades indígenas que vivem em Porto Alegre. Num convite para *conhecer*, visa reduzir os *pré-conceitos* que nos afastam dos *índios de fato*. Os artigos e imagens – produzidos por antropólogos, historiadores, lingüistas, pesquisadores (indígenas e não-indígenas) e um fotógrafo, que nos últimos vinte anos têm se empenhado em conhecer nossos contemporâneos indígenas aqui – instigam para o estabelecimento de relações mais simétricas e respeitosas com essas pessoas, seus coletivos e ambientes de vida.



Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba

Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil



Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas
Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana
Prefeitura Municipal de Porto Alegre

Mobilizado pelo marco jurídico da Lei 11.645 de 15 de abril de 2008, que institui a obrigatoriedade do ensino de história e cultura indígenas nas escolas brasileiras, este livro pretende contribuir para a promoção de uma nova sensibilidade local, para a valorização das culturas, das iniciativas e histórias indígenas, para o respeito a suas formas de ocupação do espaço, decisão e representação social. No mapa de Porto Alegre, localizamos hoje cinco coletivos *kaingang* – habitando nas partes altas da bacia hidrográfica do Guaíba, em pequenas áreas nos bairros Lomba do Pinheiro, Jarí, Safira, Agronomia (nos morros São Pedro e Santana) e Tristeza (Morro do Osso) –, dois coletivos *Guarani* – morando em pequenas terras altas e baixas na Lomba do Pinheiro, no Cantagalo e no Lami – e um coletivo *Charrua* – desde junho de 2008 territorializado em área reservada municipal de 9ha, na zona rural da Lomba do Pinheiro: a Comunidade *Charrua* Polidoro. Além destes, dezenas de famílias indígenas vivem nas vilas e bairros Planalto, Farrapos, Serraria, Vila Nova, Nova Santa Rosa, Glória, entre outros. Nesse cenário, nossos contemporâneos *Guarani*, *Kaingang* e *Charrua*, através de suas lideranças políticas e espirituais, têm desafiado os poderes públicos brasileiros e a sociedade porto-alegrense a preservar florestas e campos – sua base simbólica e material de sustentabilidade cultural e física –, a criar espaços de escuta e participação que considerem suas perspectivas, pautas e demandas, a conhecer e respeitar suas formas próprias de existir aqui, a 're-ver'