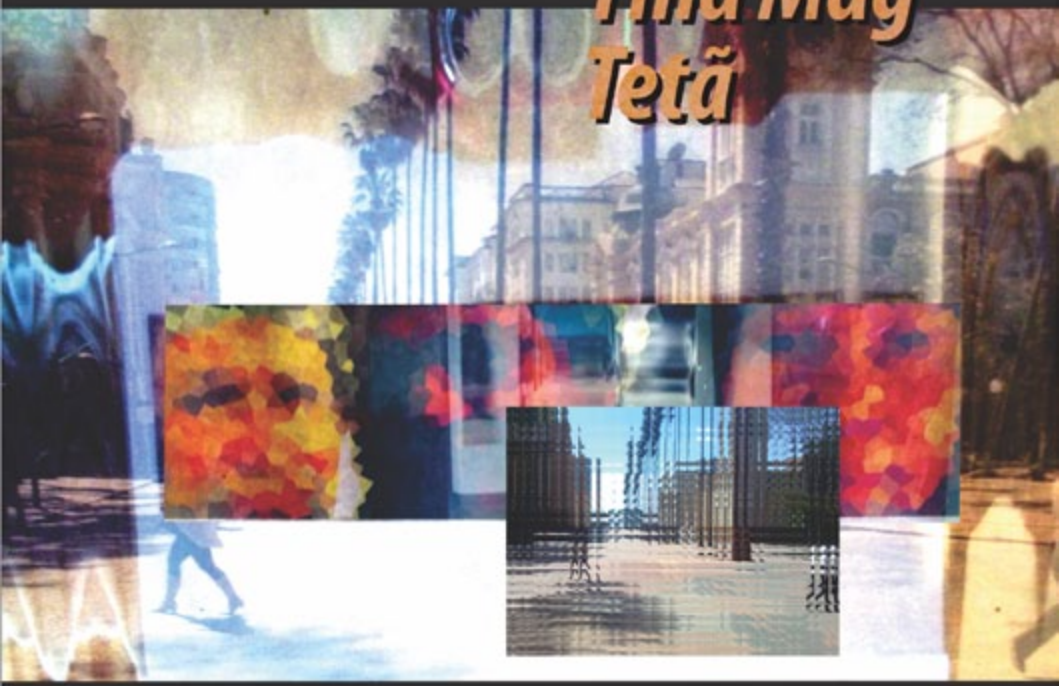
Presença indígena na Cidade

Thuiawuré
Ymã Mág
Tetã



reflexões, ações e políticas

Presença Indígena na Cidade

reflexões, ações e políticas

Organização
Rosa Maris Rosado
Luiz Fernando Caldas Fagundes

Realização
Núcleo de Políticas Públicas
para Povos Indígenas

Gráfica Hartmann
Imprimindo Qualidade
Porto Alegre
2013

Prefeitura de
Porto Alegre
Secretaria Municipal de Direitos Humanos

Prefeito Municipal de Porto Alegre
José Fortunati

Secretário Municipal de Direitos Humanos
Luciano Marcantônio

Coordenação do Núcleo de Politicas Públicas para Povos Indígenas
Rosa Maris Rosado

© dos autores

Imagem da capa e da contra-capa: Marçal Rodrigues
movimentoemfalso@gmail.com

Capa: Rita Becker Lewkowicz

Projeto Gráfico, editoração e diagramação: Rafael Marczal de Lima

Organização: Rosa Maris Rosado e Luiz Fernando Caldas Fagundes

Realização: Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas

Fotolito, Impressão e Acabamento: Gráfica Hartmann

Impressão: 1.500 exemplares

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P933 Presença indígena na cidade : reflexões, ações e políticas / organização Rosa Maris Rosado, Luiz Fernando Caldas Fagundes; realização Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas. – Porto Alegre : Gráfica Hartmann, 2013.
248 p. : il. ; 21 cm.

Inclui bibliografia.

ISBN 978-85-65573-02-8

1. Indígenas - Brasil. 2. Indígenas - Rio Grande do Sul. 3. Indígenas - Políticas públicas. 4. Indígenas - Cultura. 5. Multiculturalismo. I. Rosado, Rosa Maris. II. Fagundes, Luiz Fernando Caldas. III. Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas.

CDU 397(=1.816.5-82)

(Bibliotecária responsável: Sabrina Leal Araujo – CRB 10/1507)

Sumário

Apresentação 7

O *mbyá reko* como subsídio para a qualificação das políticas públicas no contexto da Região Metropolitana de Porto Alegre/RS.....13
Marcela Meneghetti Baptista e Gabriela Coelho-de-Souza

Mboraí Mbyá-Guarani: expressões performáticas de um modo de ser cosmo-sônico 42
Marília Raquel Albornoz Stein

As "Mulheres dos Panos" Mbyá-Guarani 63
Luiz Fernando Caldas Fagundes

Diversidade linguística e formação de professores indígenas: relato de um diálogo em subsídio à produção de textos autênticos e autorais para a educação escolar indígena guarani 88
Pedro M. Garcez e Márcia da Silva Viegas

Estudantes Indígenas na UFRGS: movimento que anuncia um diálogo intercultural.....105
Andréia Rosa da Silva Kurroschi e Maria Aparecida Bergamaschi

Morro do Osso em disputa: os conflitos socioambientais e a contemporânea sobreposição de um Parque Natural Municipal e a Aldeia Kaingang *Tupë pën* 124
Guilherme Fuhr, Cleyton Gerhardt eumi Regina Kubo

Projeto Fazendo Cerâmica Hoje como Nossos Avós/ *Gohor hanja ũri ẽg jóg si ag rikén*: uma experiência de educação intercultural em esfera municipal 151
Ana Elisa de Castro Freitas e Luis Fernando Caldas Fagundes

Cadernetas de Saúde do Jovem e da Jovem Kaingang: construindo o dialogo entre a biomedicina e a medicina tradicional kaingang.....163
Ignez Maria Serpa Ramminger

Povos Indígenas, Patrimônio Cultural Imaterial e Política de Reconhecimento.....176
Carlos Rogério Guedes Pires

Nós somos os verdadeiros Charrua que não perderam o idioma, que preservam a cultura 194
Cacica Acuab, Ceres Victora e Sérgio Leite

"Peripécias Reunidas" na Aldeia Polidoro: a r-existência charrua e a educação.....202
Angela Maria Moura, Rosa Maris Rosado

Ensaio Fotográfico Mbyá-Guarani 222
Vherá Poty Benites da Silva

Legislação Indigenista Municipal 227
Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas/NPPPI

Os autores 243

Apresentação

Juruá retã ko iporã vai pa,
overá raxá ndajaikuaaái mba'epa omo'ã.

"*A cidade brilha muito, ofusca os nossos olhos*
e não conseguimos ver o que há por trás dela".

No momento em que o espaço urbano se torna globalizado e as relações se deixam cada vez mais mediar eletronicamente, ler a cidade por meio das culturas que nela habitam é imperativo. Mas, se a cidade é reflexo das pessoas que nela vivem, que lógicas nela imperam ou poderiam imperar? A lógica hegemônica do espaço urbano enquanto mercadoria nos leva a aceleração do tempo e aumenta a incidência de um tipo de cegueira que impede os cidadãos de perceberem a existência de outros modos de ser humano na cidade. Essa cegueira "civilizatória" presente na cultura ocidental hegemônica, provocada pelo brilho das promessas de felicidade do consumismo, nos traz a responsabilidade de mantermos nossos olhos bem abertos frente à existência de distintas lógicas não impositivas e individualistas de habitar o espaço urbano. Existem modos de vida simples, baseados em complexas cosmologias cultivadas coletivamente ao longo de milhares de anos, que precisamos (re)conhecer.

Iniciamos a apresentação dessa publicação com um pequeno fragmento do pronunciamento da *kunhã karaí* Florentina, xamã *Mbyá* Guarani. Dito por ocasião do aconselhamento a seu neto, o jovem Vherá Poty Benites da Silva, momentos antes deslocar-se da *Tekoá Jatai'ty*, Aldeia dos Butiazeiros, no Bairro Canta Galo, para o centro de Porto Alegre. Vherá contribuiu com suas "belas palavras" em um seminário de formação de professores do ensino básico não-indígena. Na oportunidade traduziu a frase a qual transcrevemos na epígrafe deste texto, por entendermos ilustrar bem à percepção desse povo indígena acerca da cidade.

De acordo com o Censo Demográfico do IBGE, o total de população indígena residente no território nacional em 2010 foi de

896,9 mil pessoas. Desse total, aproximadamente 40% residem em centros urbanos no país. Apesar desse percentual elevado, há raras ações e políticas públicas que levam em conta as perspectivas dos povos indígenas presentes nas cidades do Brasil, que encontram grande dificuldade para acessar seus direitos básicos. Por uma série de preconceitos decorrentes da dominação cultural, que apresenta raízes históricas, a invisibilidade da presença indígena no espaço urbano ainda persiste. Originada de um longo processo de colonização, as imagens estereotipadas do índio "ligado à natureza", natureza essa apartada do humano, precisa ser urgentemente superada. Em algumas situações ainda perdura a ideia equivocada de que o indígena "deixa de ser índio" quando está no espaço urbano[1]. Estas imagens ofuscadas e distorcidas corroboram para a ocorrência de ações discriminatórias, tal como a insistência em negar a presença indígena na cidade como legítima. Embora os esforços empreendidos para desconstruí-las, essas imagens ainda persistem no dia a dia da cidade.

Uma vez residindo na cidade, os indígenas redefinem o processo de territorialidade, manifesto ora pelos conflitos sociambientais, ora pelos vínculos estabelecidos com as áreas, que se apresentam como espaços de relações sociocosmológicas. A partir desses espaços processam a renovação do compromisso com o passado e reelaboram suas culturas, diante dos contextos interculturais ao qual se encontram imersos. Desta forma produzem inúmeras formas associativas, reunindo raízes locais, laços de solidariedade, autodefinições coletivas, consciência ambiental e singularidades culturais.

Do nosso ponto de vista, um dos principais desafios para uma gestão urbana que se pretende democrática é o constituição de políticas públicas locais considerem a diversidade de modos de organização social, padrões de ocupação do espaço, formas de sustentabilidade, perspectivas culturais e direitos específicos dos povos originários. Concordamos com o antropólogo Alfredo Vagner quando aponta para a diluição da força de expressão dos fatores étnicos nas cidades, contexto no qual os indígenas correm o risco de serem submetidos aos mecanismos gerais destas

[1] Um dos principais avanços com a Constituição de 1988, é o reconhecimento aos povos indígenas "sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições", sem estabelecer que estejam circunscritos a um determinado lugar ou que devam abandonar a sua condição de indígena para tornarem-se cidadãos brasileiros por estarem nas cidades.

políticas sociais que privilegiam a iniciativa individual em detrimento do grupo ou da etnia. Ser classificado como "pobre" ou "excluído" numa sociedade autoritária implica em ser privado do controle de sua própria representação e de sua identidade coletiva. Reforçado pelo fato da política indigenista brasileira, em geral, ser centrada quase que exclusivamente nas aldeias, que são oficialmente entendidas como localizadas em áreas rurais, por oposição às áreas urbanas, o risco dos indígenas na cidade serem tratados como uma "pobreza exótica" é eminente. Os argumentos que ignoram as implicações dos fatores identitários, das autodefinições coletivas e das mobilizações indígenas, revelam-se insuficientes ou não explicam as realidades locais e os processos reais que produzem as novas territorialidades específicas e aldeias nos centros urbanos. Trata-se de um desafio urbano contemporâneo.

O território urbano tem raízes profundas que devem ser consideradas na sua gestão, pois ele não é somente um traçado de ruas e avenidas, um desenho arquitetônico, é muito mais do que isso, é um espaço de vida, e vida pressupõe relação. O dialogo interétnico contribui sobremaneira de forma ética e respeitosa para uma nova relação da cidade com os indígenas, baseada no respeito e na valorização dos seus saberes. A cidade é criada pelas pessoas e delas devem vir formas de nela bem viver. Os indígenas na cidade e recriam seus modos culturais para se adaptarem a condição urbana. Mas, como a cidade se conforma diante da presença indígena?

Ainda que essa presença seja contundente e visível nas cidades, no país como um todo há um desconhecimento desses povos, que, geralmente, tem sua existência reconhecida somente na Amazônia. Além disso, persiste o equívoco da existência de um "índio" genérico, que reduz culturas tão diferenciadas a uma entidade supraétnica. Na cidade de Porto Alegre habitam três etnias indígenas, a saber: Mbyá-Guarani, Kaingang e Charrua. Cada povo tem língua, religião, arte, ciência, e dinâmicas culturais próprias, diferenciando-se uns dos outros.

Falar acerca da presença de indígenas nas cidades do Rio Grande do Sul ainda provoca certo espanto, ou ainda julgamentos, do tipo: "mas estes já estão aculturados". Essa falácia da aculturação, que é cega a dinâmica cultural, em Porto Alegre tem gradativamente cedido espaço para o reconhecimento da cidade enquanto uma capital pluriétnica, que

ao eliminar os preconceitos e discriminações, respeita a diversidade cultural local. Por isso nosso interesse destacar esse tema como foco nessa segunda publicação do Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas, o NPPPI, da Secretaria Municipal de Direitos Humanos (SMDH), da Prefeitura Municipal de Porto Alegre. A partir de distintos pontos de vista, o presente livro reúne iniciativas, experiências e reflexões nas áreas da saúde, educação, linguística, direitos humanos, gestão ambiental, entre outras. Assim como a primeira publicação, intitulada "Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba", realizada em 2008, essa segue no esforço de trazer ao debate questões pertinentes aos povos Mbyá-Guarani, Kaingang e Charrua presentes em Porto Alegre, buscando fornecer subsídios para a adequação das políticas públicas ao contexto das diferenças culturais na cidade.

Os povos Mbyá-Guarani, Kaingang e Charrua, com suas cosmologias, colocam aos poderes públicos e a sociedade porto-alegrense em geral o desafio de preservar as matas, os morros, as nascentes para a sustentabilidade ambiental e cultural. A partir de suas perspectivas, tem demandado seu (re)conhecimento e respeito a suas formas próprias de (re)existir na cidade. Por meio da transmissão de geração a geração de uma série de saberes, de práticas, de técnicas, dos grafismos que integram a sua arte, os povos indígenas preservam seu patrimônio cultural, contribuindo decisivamente para a diversidade sócio-cultural, étnica e ambiental de Porto Alegre.

Os ecossistemas naturais, os locais de vida e de sustentabilidade para os povos indígenas, com a expansão da cidade, são espaços cada vez mais restritos. A presença desses povos não deve ser vista de forma nenhuma como empecilho para o desenvolvimento local. Pelo contrário, por inúmeras razões, deve ser considerada aliada no contexto da necessidade urgente de constituição de espaços sustentáveis no meio urbano, para um equilíbrio socioambiental que equacione a expansão urbana com a preservação dos ecossistemas naturais na cidade.

Reforçamos que ao estarem na cidade os indígenas não estão fora do lugar, afinal conforme comprovado arqueologicamente, foi o espaço urbano que se sobrepôs aos seus pretéritos territórios. Na região onde se situa Porto Alegre, denominada de Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, encontramos registros que situam a territorialidade indígena há pelo menos 9 mil anos antes do presente. No próprio centro histórico da capital, foi comprovada a ocupação indígena pelos vestígios pré-coloniais encontrados no recente processo de restauração da Praça da Alfandega. No entanto, essa invisibilidade histórica, esse "encobrimento" dos povos indígenas, que diz respeito à constituição individual e coletiva das pessoas que vivem na cidade, persiste. Reescrever a história de Porto Alegre incorporando aqueles que foram esquecidos nos silêncios da memória é um compromisso ético de todo o porto-alegrense, para que ao recontar o passado possamos reencantar o futuro da cidade.

No mapa atual da cidade localizamos 7 Coletivos Kaingang e núcleos familiares habitando os morros graníticos ou suas proximidades (São Pedro, Santana, Glória e do Osso), 3 Coletivos Mbyá-Guarani, nas terras baixas e altas, nos Bairros Lomba do Pinheiro, Lami e Cantagalo, e 1 Coletivo Charrua, no Bairro Lomba do Pinheiro. Essa rica diversidade étnico-cultural está longe deve ser (re)conhecida de todos os porto-alegrenses.

A longa história de luta Kaingang culminou na conquista do Espaço de Sustentabilidade da Lomba do Pinheiro; a r-existência Charrua, que resultou no reconhecimento de sua etnicidade, autorizando o poder público local a adquirir a área onde atualmente se situa a Aldeia Polidoro; a resiliência Mbyá-Guarani nas apresentações dos grupos de cantos e danças realizadas nos espaços públicos e o recente reconhecimento por parte da municipalidade dessas práticas como expressões legítimas dessa cultura são situações que ilustram as possíveis mudanças na relação da cidade para com os povos originários. Esses e outros tantos exemplos nos demandam uma série de reflexões pertinentes às concepções de cultura, natureza, cidade e "índio" e a necessidade urgente de revisão dos mesmas.

Acreditamos que as experiências dos autores presentes nessa publicação deixaram marcas indeléveis nas suas existências, seja pelas reflexões, seja pelos trabalhos colaborativos, contemplando a escuta e o dialogo junto às pessoas indígenas. São essas marcas que desejamos contaminar os leitores com as suas sonoridades, modos de falar, fazer, de contar suas histórias, enfim seus modos distintos de ser e estar no mundo a partir da cidade.

Os artigos aqui trazidos emergem de distintos pontos de vista, sendo seu conteúdo de inteira responsabilidade dos autores. Nosso interesse foi o de incentivar os registros de experiências e reflexões teórico-práticas em curso acerca da presença indígena na cidade, proporcionando a abertura de um espaço dialógico no qual os organizadores da publicação não se colocam como detentores de um único ponto de vista acerca do tema, mas procuram fomentar a expressão de distintas visões visando enriquecer o debate. Para tanto apresentamos vários tipos de textos, abarcando relatos de ações e projetos, reflexões epistemológicas, enfoques etnográficos e outros, no sentido de acolher a diversidade de abordagens possíveis acerca desse tema tão relevante no contexto de uma cidade que se deseja justa, solidária e respeitosa para com as diferenças.

Rosa Maris Rosado

Luiz Fernando Caldas Fagundes

Organizadores

O *mbyá reko* como subsídio para a qualificação das políticas públicas no contexto da Região Metropolitana de Porto Alegre/RS

Marcela Meneghetti Baptista

Gabriela Coelho-de-Souza

O presente artigo tem como objetivo refletir sobre as políticas públicas voltadas aos coletivos guarani, tomando como pano de fundo o mbyá reko (modo de ser guarani) e as ações e programas no âmbito agrícola, ambiental e territorial implementados na região metropolitana de Porto Alegre (RMPA)[1]. Essa discussão toma maiores dimensões pelo fato de a situação dos Guarani na RMPA ser complexa devido à escassez de terras indígenas demarcadas e à baixa integridade ambiental de suas áreas e das áreas lindeiras, o que prejudica a efetivação plena do mbyá reko. No Rio Grande do Sul, os Guarani pertencem às parcialidades Mbyá[2] (maioria) e Ñandeva, totalizando cerca de 350 famílias e 1.600 indivíduos (Soares & Trindade, 2008). Além dos Guarani, vivem no estado as etnias Kaingang, Charrua e Xokleng. Aproximadamente 90 mil hectares dos 25 milhões de hectares das terras do estado correspondem a terras indígenas (das etnias kaingang

[1] O artigo é baseado na dissertação da autora (Baptista, 2011), intitulada "O *mbyá reko* (modo de ser guarani) e as políticas públicas na região metropolitana de Porto Alegre: uma discussão sobre o etnodesenvolvimento". A metodologia constou da etnografia dos espaços públicos onde se acompanhou o desenvolvimento de programas e ações institucionais na região metropolitana em parceria com os coletivos guarani, entre novembro de 2009 e setembro de 2010. O projeto foi aprovado pela Comissão de Pesquisas da UFRGS (Propesq 18439) e pelo Comitê de Ética da UFRGS.

[2] O presente trabalho foi realizado com indígenas que coletivamente se identificam como Mbyá-Guarani, apesar de alguns serem Ñandeva. Por esse motivo optou-se por utilizar Guarani ao invés de Mbyá-Guarani.

e guarani), o que representa apenas 0,37%, demonstrando a escassez de terras demarcadas, situação que influencia diretamente na reprodução social desses grupos (Soares & Trindade, 2008).

Na região metropolitana, essas poucas áreas demarcadas ou ocupadas pelos Guarani, na maioria das vezes, não são ecologicamente apropriadas ao seu modo de vida, devido à escassez de recursos naturais, de áreas agricultáveis e de corredores ecológicos que interliguem as áreas aumentando sua integridade ambiental e permitindo a existência da fauna. Dessa forma, as atividades tradicionais de produção e obtenção de alimentos ficam prejudicadas, causando fome ou obrigando os Guarani a se sujeitarem a uma alimentação culturalmente inadequada, através do recebimento de alimentos por meio de cestas básicas ou pela compra nos supermercados. A falta de terras adequadas, além de dificultar a agricultura, também prejudica os Guarani pela escassez de matas, que são necessárias para a sua sobrevivência física e cultural, por abrigarem espécies vegetais e da fauna necessárias como medicinais e alimentares. Essas dificuldades geram preocupação dos Guarani no sentido da manutenção de sua cultura e do seu ensino para os mais jovens, como demonstrado por liderança indígena:

> As áreas são pequenas. Como vamos ensinar a nossa família? Como vamos plantar ali? O índio ta morando no meio da estrada. Como vamos falar sobre a cultura? A cultura tem terra, precisa da terra (Guarani).

Na situação atual, não há como os Guarani viverem apenas das áreas onde estão. Eles precisam ter acesso a outros recursos, obtidos através do trabalho em propriedades rurais do entorno ou através dos recursos da cidade, onde comercializam seu artesanato e apresentam suas músicas cantadas pelos corais. A presença dos Guarani na cidade muitas vezes é vista de forma preconceituosa pela sociedade abrangente, no sentido de entender a região metropolitana como um local inadequado para a permanência de grupos indígenas. Segundo integrante do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), existe "um olhar de apagamento sobre eles" por parte da nossa sociedade, "que quando os vê, é de maneira preconceituosa". Outra dificuldade é referente às políticas públicas existentes, que são em sua maioria emergenciais ou assistenciais, sendo raras políticas públicas permanentes que tratem da sustentabilidade a longo prazo das áreas ocupadas.

Tendo como pano de fundo o contexto dos coletivos guarani e da atuação do poder público na RMPA, para subsidiar a discussão e reflexão sobre as políticas públicas implantadas, parte-se da visão do Etnodesenvolvimento, que surge como crítica e reação ao integracionismo indígena na sociedade abrangente e à visão das sociedades indígenas e tradicionais como obstáculos ao desenvolvimento (Verdum, 2002), indo contra a lógica desenvolvimentista, que prevê a homogeneização social. Segundo Batalla (1982) o etnodesenvolvimento é "o exercício da capacidade social dos povos indígenas para construírem seu futuro, aproveitando suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações. Isto é, a capacidade autônoma de uma sociedade culturalmente diferenciada para guiar seu desenvolvimento".

Apesar do reconhecimento da autogestão dos povos indígenas para elaborar seus projetos, o Estado impõe a lógica do desenvolvimento por meio de projetos, ou seja, a lógica de um sistema socioeconômico globalizado. É neste contexto que se reconhece que o conceito etnodesenvolvimento não é adequado, pois este é contraditório, na medida em que foca a identidade étnica, e ao mesmo tempo traz em seu bojo a noção de bem estar ocidental, que inclui as dimensões social, política e econômica, as quais constantemente entram em choque de interesses com a dimensão étnica (Gallois, 2001). Embora existam princípios éticos previstos no estabelecimento de relações interétnicas através da legislação, que será apresentada mais a frente, nestas relações predomina a ética da sociedade ocidental, o que demonstra que a lógica do colonialismo ainda existe na atualidade, reforçando a caracterização do período atual, como pós-colonial.

Por esses motivos, a proposta de etnodesenvolvimento colocada em prática necessita ser questionada no sentido de verificar se realmente há um diálogo com a lógica indígena, procurando conhecer os pressupostos

e conceitos oriundos do outro mundo para assim efetivamente conseguir construir políticas indigenistas específicas para os diferentes coletivos indígenas. Destaca-se que o mundo do outro é feito também por entidades não-humanas.

Essa existência dos não-humanos e, principalmente, sua interação simétrica com os humanos caracteriza a cosmologia indígena. Ao contrário do multiculturalismo previsto pela lógica da sociedade abrangente, onde existem diversas culturas interpretando uma única natureza de diferentes formas, a lógica indígena pode ser chamada de multinaturalismo ou perspectivismo, supondo uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos; a cultura e o sujeito seriam o universal e a natureza ou objeto, o particular (Viveiros de Castro, 2002a).

Segundo o mesmo autor, para muitos povos indígenas, os animais e as subjetividades que povoam o universo podem ver como humanos e se ver como tal, e também os humanos podem ver como os animais em algumas situações, é uma questão de ponto de vista. A forma de cada espécie é na verdade um envoltório, uma "roupa" que esconde uma forma interna humana, normalmente podendo ser vista apenas pela própria espécie ou pelos xamãs. O animal possui uma intencionalidade ou subjetividade idêntica à consciência humana. O pensamento indígena vê os humanos como antecedentes dos animais, ou seja, um dia os animais foram humanos, e eles e outros seres do cosmos continuam sendo humanos, mesmo que não evidentemente, pois as "roupas" escondem uma "essência" humano-espiritual comum. Assim, esses seres do cosmos possuem intencionalidade e capacidade de agência como os humanos.

A partir disso, pode-se chegar à conclusão de que os conceitos indígenas são diferentes dos nossos. Por exemplo, os conceitos de humanidade, de relações sociais e de natureza são diferentes dos da nossa sociedade, na medida em que, para os indígenas, os domínios da sociedade e da natureza estão sobrepostos, e que os animais têm atributos humanos.

Nesse sentido, Viveiros de Castro (2002b, p. 115-116) diferencia duas formas de fazer antropologia: uma delas é aquela na qual "o antropólogo é aquele que detém a posse eminente das razões que a razão do nativo desconhece". Essa perspectiva pode ser considerada como um "epistemocídio", que demonstra o domínio dos conceitos

pelo antropólogo, que responde pelo indígena. A outra forma é aquela onde o pesquisador não sabe os problemas de antemão; pode ser considerada como "antropologia simétrica" por prever a simetria entre pesquisadores / mediadores e pesquisados / mediados. Segundo Viveiros de Castro (2002b, p. 117), "a arte da antropologia é a arte de determinar os problemas postos por cada cultura e não de achar soluções para os problemas postos pela nossa." É através dessa perspectiva que o presente artigo pretende discutir a adequação das políticas públicas ao modo de ser guarani, considerando suas lógicas, seu mundo e seus conceitos. Essa visão pautada pela simetria entre mediadores e indígenas, através do diálogo, e pelo respeito às lógicas indígenas é respaldada pela legislação brasileira e internacional.

A Constituição Federal, que entra em vigor em 1988, no contexto de redemocratização do país, garante a liberdade de auto-organização dos indígenas e de representação própria, reconhecendo seus costumes, línguas, crenças, tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam[3]. Essas questões tratadas na Constituição Federal são respaldadas por legislações internacionais, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais que entra em vigor em 1989 (OIT, 2005) e é promulgada no Brasil pelo Decreto 5.051/2004 (Brasil, 2004. Essa Convenção prevê o direito de participação indígena e consulta aos povos indígenas nos processos em que estiverem envolvidos, garantindo seus direitos e respeitando sua integridade, o que demonstra que o respeito ao modo de ser indígena e à sua organização social, além da garantia de sua participação e protagonismo nos processos.

Dentro dessa lógica, o artigo tratará, primeiramente, do modo de ser guarani e dos seus conceitos, para que se possa, a partir disso, discutir sobre as ações e políticas públicas nas áreas ambiental, territorial e agrícola.

[3] 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. 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.

Modo de ser guarani

Nessa sessão é feito um panorama geral de alguns aspectos do modo de ser guarani, como territorialidade, mobilidade, sociocosmologia, reciprocidade e a prática da agricultura tradicional guarani, que são importantes para a discussão posterior sobre as políticas públicas.

O território mbyá-guarani corresponde à categoria ocidental de Floresta Estacional (Mata Atlântica *lato sensu*) da Argentina, Paraguai, Uruguai e Brasil (Schaden, 1974). No Brasil, os mbyá vivem em aldeias (*Tekoá*) e acampamentos no interior dos estados da região sul e no litoral do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo (Ladeira & Matta, 2004). Os Guarani entendem esse território transfronteiriço como contínuo, como seu território tradicional, sem fronteiras entre os países. Essa visão é demonstrada na fala de um Guarani:

> *Nhanderu*[4] só deixou uma terra para os Guarani. Se eu for no Paraguai ou na Argentina, vou encontrar alguém que fala guarani e que tem as mesmas *Opy*[5](Guarani).

Os Guarani classificam esse contínuo território em quatro grandes unidades geográficas, considerando o interior do continente até o litoral atlântico. No Paraguai está localizado o centro do mundo (*Yvy Mbyte*), que ressurgiu após o dilúvio primordial[6]. Os rios Paraná e Uruguai, em sua parte correspondente à Província de Misiones na Argentina, correspondem a *Para Mirï* (água pequena), resultado do dilúvio que inundou a região leste do centro do mundo. Na banda oriental do rio Uruguai inicia a região do *Tape* (caminho tradicional), que é feito em direção ao Oceano Atlântico, denominado pelos Guarani de *Para Guaxu* (água grande) (Catafesto de Souza, 2008). Esse caminho tradicional pode ser interpretado como a caminhada em busca da Terra Sem Males (*Yvy Mara ey*), que pode estar localizada em ilhas paradisíacas no *Para Guaxu*, que é o limite mais desafiador. Atravessar o Oceano Atlântico e chegar a essas ilhas, segundo alguns líderes religiosos guarani, seria realizar o caminho feito pelos jesuítas, que conseguiram atravessar o mar (Garlet, 1997).

Esse caminho tradicional guarani, de oeste para leste[7], também pode ser interpretado de diferentes maneiras, como propõe Martinez (1985) *apud* Litaiff (1996), quando a autora fala que é necessário atualmente analisar os mitos. Segundo a autora, esses deslocamentos também podem ser vistos como um retorno ao território de seus ancestrais, o litoral, de onde foram expulsos na época da colonização, sendo a caminhada não apenas movida por motivos religiosos, mas também por orientações político-ideológicas. De acordo com Litaiff (1996), os Guarani procuram um lugar onde possam viver conforme sua cultura e, ao mesmo tempo, buscam seu paraíso mítico. Cabe destacar que essas duas motivações para a mobilidade guarani não são categorias dicotômicas, visto que para atingir o estado de perfeição e plenitude (*aguyje*) e com isso atingir a imortalidade (*kandire*), é fundamental estar em um lugar onde seja possível viver sua cultura e obedecer a certas normas culturais (Clastres,1978; Ferreira, 2001). Dessa maneira, tanto a busca do paraíso mítico, quanto a busca por locais com condições ambientais ideais para viver sua cultura, estão intimamente relacionadas.

A caminhada (- *guata*) guarani é feita por diversos motivos, como a organização social, as representações sobre morte e doenças, a cosmologia, e os aspectos econômico-ambientais (Garlet, 1997). As motivações relacionadas à organização social são bastante caracterizadas pelas visitas a parentes, que permitem (re)ativar laços familiares, trazendo saúde e felicidade. Além disso, essas visitas permitem trocas, como trocas de informações e de sementes tradicionais. Essas trocas e visitas fortalecem a unidade do Povo Guarani e a reciprocidade (*mborayvu*), que é um princípio básico de sua cultura.

As motivações para os deslocamentos relacionadas à representação sobre a morte e as doenças podem ocorrer devido à morte de alguma pessoa, cuja alma telúrica pode ameaçar as pessoas que vivem na aldeia,

[4] Principal divindade para os Guarani, que significa nosso pai. *Nhande* = nosso, *ru* = pai.

[5] Casa de reza, casa cerimonial. Também pode ser traduzido como fonte de eterna alegria.

[6] Para os Guarani, a terra onde vivemos já é a segunda terra (*Yvy Pyau*), ressurgida após o dilúvio. A primeira terra é denominada *Yvy Tenonde* (Cadogan, 1946).

[7] Isso não significa que os Guarani façam apenas esse caminho. Pelo contrário, são muitos os caminhos percorridos por eles.

ou por doenças espirituais que estão relacionadas ao local. Esses eventos trazem perigos para os Guarani, então se não são solucionados pelo líder religioso (*karai*), é aconselhável que toda a comunidade procure um novo local para viver.

As duas últimas motivações, cosmologia e aspectos econômico-ambientais, podem ser relacionadas, devido ao motivo de terem por objetivo buscar um lugar onde existam condições de viver conforme o sistema guarani (*mbyá reko ou nhandereko*[8]), no sentido de um lugar com condições físicas (ambientais) e, ao mesmo tempo, um lugar sagrado, que pode ser revelado pelos deuses através do sonho, que tenha condições cosmológicas para a vida guarani. Dessa forma, os Guarani estão procurando locais onde possam estabelecer novas *tekoá*, forma como são chamadas as aldeias, sendo que *teko* ou *reko* pode significar ser, estar, sistema, lei, cultura, norma, tradição, comportamento, costumes, e *a* significa lugar (Ladeira, 2008). Dessa forma o *tekoá* é o lugar onde é possível viver a partir do modo de ser guarani. Para Chase Sardi (1989) *apud* Fagundes (2007), o termo *tekoá* expressa o conceito de territorialidade mbyá, que deve ser compreendido através da junção de diversas esferas, como a social, econômica, política, geográfica, ambiental e espiritual (Fagundes, 2007). Nessa perspectiva, o território não é visto apenas como terra demarcada, com limites físicos, mas sim como a vivência da relação entre uma sociedade específica e sua base espacial (Gallois, 1997 *apud* Ladeira, 2001).

Nesse sentido, essa base física é necessária para a efetivação do modo de ser guarani (*mbyá reko*), o qual é fundamentado por sua sociocosmologia, que é o princípio norteador de suas relações sociais, naturais e sobrenaturais (Soares, 2009). Essas relações que os Guarani estabelecem com os seres do cosmos podem ser percebidas em todos os aspectos de sua vida, inclusive a mobilidade, sobre a qual diversas entidades influenciam, como divindades e almas, conforme visto anteriormente.

Os Guarani necessitam manter uma relação de respeito e equilíbrio com os seres do cosmos, o que lhes confere saúde e equilíbrio espiritual. Por isso, para os Guarani estarem com o corpo e o espírito fortalecidos, é fundamental sua comunicação com as divindades, curando diversos tipos de doenças e seguindo os conselhos dos deuses para que um dia

[8] Nosso modo de ser, ou nosso sistema. *Nhande* = nosso, *reko* = sistema, modo de ser.

possam tornar-se iguais a eles. O mediador dessas relações com os seres do cosmos extra-humanos é chamado de *karaí* ou *kunha karaí* (*kunha* = mulher), um líder religioso muito respeitado pela comunidade, por poder estabelecer relações tanto com deuses – condição almejada pelos humanos -, quanto com os seres da mata – humanos que não se comportaram e deixaram de ter a forma humana, porém ainda tendo atributos de humanidade. Além disso, o *karaí* tem a importante função de manter o equilíbrio entre os diferentes seres do cosmos, demonstrando que os Guarani devem ter respeito a essas entidades, para que essas não causem doenças (Ferreira, 2001).

Os elementos apresentados acima compõem o *mbojerovia*, a confiança que vem do interior, o respeito de maneira profunda (Pradella, 2006) e o *mborayvu,* a reciprocidade e a justiça (Clastres, 1978), os quais são praticados pelos Guarani em relação a todos os seres. Fica clara também a cosmologia perspectivista guarani, que confere diferentes graus de humanidade a esses seres, providos de ação e participantes na rede de relação dos Guarani. Por não haver uma separação entre sociedade e natureza, percebe-se uma maior relação entre os Guarani e os outros seres, então, por essa relação ser cotidiana e necessária no modo de vida guarani e continuidade de sua vida, ela precisa ser necessariamente respeitosa.

Um exemplo de um ser extra-humano fundamental para a existência e continuidade da vida guarani é o milho (*avaxi*), que atua como mediador entre homens e deuses. Nesse sentido, Garlet (1997) diz que "o milho além de ser o elo que une dois mundos introduz a pessoa na sociedade. Sem ele o mbya não recebe um nome, não se torna uma pessoa e não se inscreve no círculo de relações sociais, não existe". O milho é o ser mais importante para a cerimônia do batismo das crianças ou *nhemongaraí*, sendo importante na revelação do nome da criança (Bonamigo, 2006). O nome não é dado, mas sim descoberto pelo xamã. Por isso, o Guarani não tem um nome, ele é aquele nome (Nimuendaju, 1987). *Nhe'ë* é um nome próprio – uma palavra – e também a alma divina da pessoa guarani (Pradella, 2006).

O milho possui alma e por isso é passado pela *opy* (casa de reza) para ser batizado com o tabaco antes de ser plantado (Tempass, 2005). Segundo um interlocutor não indígena, o milho tem que passar pela *opy*, pois é "ali que está o espírito da planta".

Atualmente, devido à situação dos Guarani apresentada anteriormente, caracterizada pela falta de terras e, principalmente, de terras ambientalmente adequadas, o ritual do *nhemongaraí* fica prejudicado, devido à dificuldade do plantio do milho e da viabilização das *opy*, por causa da falta dos recursos naturais necessários para sua construção. Na medida em que o ritual não pode ser realizado, as crianças não têm um nome ainda, não sabendo de qual divindade elas vieram, situação que repercute seriamente sobre a cultura guarani. Por isso, a presença desses diversos elementos levantados é importante, demonstrando que diversos aspectos da vida estão relacionados, como a agricultura, o *karaí* e a *opy*.

Nesse sentido, a agricultura tradicional guarani também faz parte desse sistema sociocosmológico e de reciprocidade entre seres – humanos ou não. A importância da agricultura tradicional não se resume à quantidade e qualidade da produção. O ato de plantar tem um significado muito mais amplo, que está vinculado à organização interna, reciprocidade, rituais e trocas de espécies e sementes. Nesse sentido, a agricultura envolve aspectos simbólicos e sociais. A produção agrícola é consumida internamente e não é destinada ao comércio. A agricultura é vista como uma atividade integradora para a *tekoá*, pois está ligada à identificação dos grupos familiares com o lugar porque permite cumprir um calendário de atividades e ciclos rituais. Por isso, para o Povo Guarani, a agricultura é fundamental, no sentido de permitir a existência da *tekoá*, das atividades e rituais, bem como da prática de reciprocidade (Ladeira, 2008), além de permitir a existência do milho sagrado e de outros cultivares, como a mandioca (*mandi'o*), a batata-doce (*jety*), a abóbora (*andai*), a melancia (*xãjao*), o feijão (*kumanda*), o amendoim (*manduvi*), a banana (*pakova*), a cana-de-açúcar (*takua ete*) (Tempass, 2005).

Com base nestes elementos do modo de ser guarani, pode-se verificar que os conceitos guarani de território e natureza são muito mais amplos do que os conceitos utilizados pela sociedade ocidental, já que, para os Guarani, não existe separação entre sociedade e natureza, ocorrendo relações entre eles e os diferentes seres do cosmos. Destaca-se que um ambiente preservado e áreas onde seja possível praticar a agricultura tradicional guarani são fundamentais para o seu modo de vida, ou seja, a terra é a base da vida guarani.

Essa reflexão a respeito do modo de ser guarani é fundamental para subsidiar a construção de políticas públicas que incluam as lógicas desses coletivos. Nessa perspectiva, a próxima sessão tratará dos programas e ações nas áreas agrícola, ambiental e territorial.

Ações e políticas públicas de sustentabilidade das áreas guarani

Primeiramente, serão apresentadas as ações na área agrícola, onde se caracteriza uma experiência positiva de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) indígena que, por ter rubricas flexíveis, permitiu que os Guarani pudessem expor suas demandas. Essa ação considerou o modo de ser guarani, resultando na construção de casas de reza (*opy*), necessárias para a sustentabilidade guarani, pautada pela comunicação com as divindades, o que faz com que o plantio seja possível e se tenha saúde na comunidade.

A seguir, no âmbito das políticas ambientais, são problematizadas as compensações para os Guarani devido aos impactos da construção de empreendimentos e também a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas (PNGATI), demonstrando o que deve ser considerado nessa política para que se respeite a lógica guarani. Por fim, em relação ao território, será discutida a ausência e descaso das políticas públicas, devido à não compreensão pela sociedade não indígena da territorialidade guarani, pautada pela sua mobilidade, fundamental para seu modo de ser.

As ações e políticas agrícolas e de segurança alimentar

As principais instituições que atuam atualmente nas áreas de agricultura e segurança alimentar são a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER/RS) e a Secretaria de Desenvolvimento Rural (SDR/RS)[9], baseadas em experiências adquiridas por diversas ações. Por esse motivo, será feito um resgate do início das políticas nessa área voltadas

[9] No momento em que foi feita a pesquisa, a SDR era denominada Secretaria da Agricultura, Pecuária, Pesca e Agronegócio do Estado do Rio Grande do Sul (SEAPPA/RS).

aos coletivos guarani. Primeiro será apresentado o Programa RS Rural, coordenado pela SDR e executado pela EMATER, posteriormente, as ações de ATER indígena financiadas pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e executadas pela EMATER e finalmente, os projetos executados anualmente pela SDR, os quais são regulares atualmente e que, apesar de não terem garantia de continuidade, possuem um histórico que está permitindo sua realização a cada ano.

O RS Rural foi o primeiro programa estadual que contemplou recursos para comunidades indígenas, através da viabilização de um contrato de empréstimo com o Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD), sendo coordenado pela SDR. O programa tinha como objetivo combater a pobreza rural e a degradação ambiental e foi desenvolvido entre os anos de 1999 e 2004. Todas as famílias guarani do estado tiveram acesso ao programa através da EMATER/RS (Soares & Trindade, 2008), que é uma empresa privada de caráter filantrópico que executa políticas das três esferas governamentais.

O RS Rural tem uma concepção diferenciada dos programas de crédito. Sua atuação preza a participação dos beneficiários e lideranças locais objetivando a busca de soluções conjuntas (RS rural, 2010). Apesar da visão diferenciada desse programa, vista como positiva, os índios se beneficiaram por serem considerados pertencentes a essa categoria denominada "pobre", porém dentro de uma denominação "públicos especiais" (Soares & Trindade, 2008). Neste ponto o programa não assume uma relação simétrica, pois apesar da categoria de públicos especiais, as ações não se constroem de forma específica para cada um dos públicos incluídos na categoria de "pobre". As regras do RS Rural foram determinadas pelo BIRD, sendo os projetos divididos em três ações prioritárias: 1) manejo e conservação dos recursos naturais, que era uma ação obrigatória; 2) geração de renda; e 3) infraestrutura social básica, que não poderia passar de 30% do valor total do projeto.

Essas regras limitam bastante a possibilidade de escolha dos Guarani, no sentido de estar se discutindo algo semi-pronto, com conceitos já formados e delimitado em "caixinhas", o que é de difícil diálogo com os Guarani pelo fato de eles terem uma visão integrada da realidade. Essa realidade das políticas em "caixinhas" é recorrente e causa preocupação

nos Guarani em se discutir a saúde separada da habitação, da demarcação, da sustentabilidade, entre outras, e o não entendimento dessa lógica dos não índios pelos Guarani.

A ação de geração de renda não se constitui em uma proposta simples de ser dialogada com os Guarani, já que eles não possuem a lógica do lucro e da produtividade. As demandas dos Guarani eram em relação à venda de artesanato. O problema é que não havia uma rubrica para a produção de alimentos, que era uma das maiores demandas dos Guarani, sendo conquistada em 2003, quando foi feita a solicitação de inclusão dessa ação dentro da geração de renda, como relatado por servidora da EMATER.

Segundo ela, a ação de manejo e conservação, que era obrigatória, era a mais dificultosa por não haver demandas dos Guarani por ações de recuperação de solo e da plantação de sistemas agroflorestais, entre outras. No caso da recuperação de solo, eram utilizados princípios da agroecologia, como a correção de solo com cinza de arroz e calcário, nunca sendo oferecidos agrotóxicos. No entanto, para os Guarani pode haver o entendimento que o que se coloca no solo é veneno ou, de certa forma, está interferindo no sistema tradicional guarani, já que os Guarani têm outra lógica de plantação, baseada na coivara para a purificação do local a ser plantado o milho e na reza e benzimento das sementes na *opy* (casa de reza) antes de plantar. Porém, do ponto de vista do técnico que fez a análise do solo e constatou a importância de se aplicar calcário, por exemplo, essa é uma ação necessária, havendo até, algumas vezes, uma pressão por parte do técnico para isso ser feito pelos Guarani.

Dentro dessa mesma ação de manejo e conservação, conforme essa servidora da EMATER, a plantação de sistemas agroflorestais também demonstrava dificuldades pelo fato de os Guarani nem sempre aceitarem plantar espécies arbóreas nativas já que, na visão deles, o mato foi deixado por *Nhanderu*, sendo uma ação divina e não humana. Devido a essas dificuldades nas ações de geração de renda e de manejo e conservação, o RS Rural teve como foco principal a ação de infraestrutura, que consistiu na construção de casas, porque isso era o que os Guarani poderiam melhor aproveitar das ações. De acordo com uma liderança guarani, é muito importante a questão da habitação, sendo a *opy* o primeiro elemento a ter em uma *tekoá*, posteriormente as casas,

e depois a plantação, que é dependente da *opy*, devido à necessidade de purificação das sementes.

Além da questão da habitação, uma forte demanda reivindicada é a produção de alimentos, a qual já era pautada desde a época do RS Rural. Tanto que atualmente conseguiu-se criar uma dinâmica na SDR para que o recurso estadual seja liberado visando à produção de alimentos nas áreas guarani, o que será visto posteriormente. Verifica-se que esses projetos anuais da SDR são mais adequados aos Guarani, por partirem de demandas deles e carregarem toda a experiência adquirida na execução do RS Rural. Nesse sentido também se observam as ações de ATER indígena executadas pela EMATER e financiadas pelo MDA.

O RS Rural permitiu diversas vivências e reflexões a respeito da política pública voltada aos Guarani, no sentido de se verificar que é muito complicado discutir com eles uma ação já delimitada, como se soubesse os "problemas" e demandas guarani de antemão. Nesse sentido, a fala de servidora da EMATER, mediadora nessa área expressa os avanços, porém, essa mesma preocupação:

> Os indígenas estão sendo incluídos no processo de desenvolvimento rural sustentável. O que não está tendo é uma preocupação real do que os índios entendem que seja sustentável. Eu acho que tem essa etnosustentabilidade ainda dentro das nossas lógicas, porque tu propõe ações de geração de renda, ações de segurança alimentar, ações de manejo ambiental, como por exemplo... modo que nem sempre é a forma que os Guarani entendam que seja um caminho para a sustentabilidade (Servidora da EMATER).

Nesse sentido, diversas experiências foram adquiridas pelos técnicos da EMATER durante o RS Rural e as ações de ATER. De acordo com Soares & Trindade (2008), na visão inicial dos extensionistas rurais, por muitos serem filhos de agricultores, eles poderiam mediar de forma legítima o trabalho com comunidades indígenas por pensarem dominar os mesmos códigos e por pertencerem ao mesmo mundo, podendo então, estabelecer

um diálogo com os índios. Entretanto, essa hipótese não se concretizou, exatamente por terem essa visão, muitos queriam implementar projetos nas aldeias feitos "de cima para baixo".

Devido a esse não entendimento entre técnicos e indígenas, a EMATER, com o objetivo de que os técnicos passassem a compreender a cultura guarani e suas lógicas, realizou capacitações desses mediadores em parceria com a UFRGS, especialmente na área de antropologia social. O resultado dessas capacitações e experiências foi positivo, sendo que hoje a mediação da EMATER é considerada legítima pelos Guarani e por outros atores (Soares & Trindade, 2008), claro que também isso sempre depende do técnico que está realizando a extensão rural. Uma fala abaixo, de liderança indígena, retrata esse processo de mudança de visão dos técnicos, que antes, principalmente na época do RS Rural, aplicavam projetos construídos "de cima para baixo" e, atualmente, se relacionam de maneira dialógica com os Guarani:

> No início a EMATER/RS queria ensinar a plantar, trouxeram calcário. Pra nós não serve. Minha mãe plantou, pediu pra Deus e a planta cresce. A terra era fraca, tinha eucalipto antes, não tinha saúde. Agora tem *opy,* lavoura, o técnico da EMATER/RS entendeu a necessidade, levou no coração. Não pode sair da reunião e esquecer nossa necessidade. Tem que vir o recurso permanente. Nosso sistema tem que cada ano renovar (José Cirilo Pires Morinico *apud* Soares & Trindade, 2008).

As ações de ATER iniciaram em 2004, após negociação com o Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI) e encaminhamento de proposta de ATER diferenciada ao MDA, sendo desenvolvidas em 20 áreas guarani no estado do Rio Grande do Sul (SOARES & Trindade, 2008). As ações foram realizadas com recurso do MDA destinados à extensão rural, o que permitiu um processo mais participativo e construído junto com a comunidade, por permitir maior flexibilidade das ações. Dessa forma, cada comunidade expôs sua demanda, tendo como alguns exemplos o plantio de *kurupika'y* (pau leiteiro - *Sapium glandulatum*), que é uma

planta utilizada para a confecção de artesanato; o apoio à formação de grupo de canto e dança; o plantio de pomares de frutíferas; produção de abelhas sem ferrão; piscicultura; e a criação de galinhas, que era uma das demandas mais frequentes.

Essas ações geraram uma grande satisfação aos Guarani, como no caso da aldeia de Itapuã, onde a EMATER forneceu caixas de abelha, o que é motivo de orgulho para os Guarani, já que a coleta do mel é prejudicada pela falta de matas (Tempass, 2005). Essas ações de ATER demonstram um grande diferencial que é de levar a serio a lógica guarani, considerando as demandas de cada comunidade, ou seja, a diversidade existente entre os Guarani. Porém, existem duas demandas que são comuns a todas as comunidades. Uma delas é a de produção de alimentos, onde são solicitadas sementes de algumas plantas, como melancia, melão, abóbora, mandioca, rama de batata doce e feijão. Também é pedido o milho *juruá* para alimentar as galinhas, já que os Guarani só comem o seu milho, o *avaxi ete*. Segundo Noelli (1993) apud Ikuta (2002), o milho guarani de outrora teria tido uma grande diversidade de germoplasma, existindo 13 variedades. Felipim (2001) identificou nove variedades de milho guarani em sete aldeias da região Sudeste do Brasil (RJ e SP).

A outra demanda de todas as comunidades, que consiste no maior avanço e maior diferencial dessas ações de ATER em relação às outras políticas, é a viabilização das casas de reza nas *tekoá*. A fala de servidora da EMATER que trabalhou com essa questão exemplifica esse processo.

> Que aí foi o projeto que a gente começou a discutir com as comunidades através de seminários, encontros e extensionistas que eles colocaram que uma reivindicação que já vinha sendo feita, que era a viabilização das casas de reza. Então **eles disseram que para discutir a sustentabilidade**, poder fazer uma roça ou artesanato, plantar frutíferas, enfim, qualquer projeto, **precisa que a comunidade se organize e tenha então essa ligação com suas divindades**, com seu sistema. Então se viabilizou essas construções das casas de reza (Servidora da EMATER).

Essa ação, somada à produção de alimentos, é de grande importância, visto que a *opy* e os cultivares tradicionais – especialmente o milho – são necessários para a existência da pessoa guarani, através da "descoberta" de seu nome no ritual do *nhemongaraí*. Além disso, também são importantes para a construção contínua dessa pessoa, que é baseada em grande parte na sua alimentação tradicional e na vivência do modo de ser guarani, no qual a agricultura tem grande importância por ser a atividade integradora do *tekoá*, conforme afirma Ladeira (2008). Nesse sentido, Aquino (2008, p. 306), relatando a experiência de ATER indígena desenvolvida em uma área guarani do estado de Santa Catarina, concluiu que "o ato de produzir e colher alimentos dentro da aldeia, além de promover segurança alimentar, fortalece a vivência em grupo", além da revitalização das tradições.

A construção das casas de reza foi fundamental, visto que, segundo Soares & Trindade (2008), apenas três áreas guarani tinham casa de reza, que eram o acampamento de Mato Preto, em Getúlio Vargas a Terra Indígena do Cantagalo – *Tekoá Jataity*, em Viamão, e a Reserva Indígena *Yriapú*, em Palmares do Sul. Foram construídas 14 outras *opy*, sendo 9 na região metropolitana de Porto Alegre: na Reserva Indígena de Coxilha da Cruz, em Barra do Ribeiro; acampamento Passo Grande, em Barra do Ribeiro; Terra Indígena Pacheca, em Camaquã; Terra Indígena Varzinha, em Caraá; Terra Indígena Campo Molhado – *Nhum Porã*, em Maquiné; Reserva Indígena *Tekoá Anhetenguá* – Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre; Reserva Indígena Km 45, em Riozinho; Reserva Indígena Estiva e Reserva Indígena Itapuã, em Viamão (Soares & Trindade, 2008). Percebe-se que até um acampamento foi contemplado, o que constitui outro grande diferencial dessa política.

Outra ação na área da produção de alimentos ocorre através de projetos anuais realizados pela SDR. A ação dessa instituição é a mais freqüente atualmente e mais reconhecida pelos indígenas nessa área. É um projeto bastante consolidado, sendo uma construção e uma conquista, porém não tem garantia de continuidade. Cada grupo político novo que assume a Secretaria deve ser convencido de que essa ação é importante, devido a esse histórico de projetos bem sucedidos realizadas com os Guarani. O recurso é do governo do estado e a execução das ações é realizada pela EMATER. O objetivo dessas ações é melhorar as

condições de vida das áreas guarani e a segurança alimentar, através do incentivo à produção de alimentos pela agricultura tradicional guarani. Também é feita a orientação técnica para a qualificação dos indígenas, no sentido de apresentar as tecnologias que podem ser utilizadas. Porém, nada é imposto aos Guarani, é feito um "diálogo tecnológico", conforme mencionado por servidor da SDR, que é realizado entre as duas culturas e considera o conhecimento tecnológico da cultura indígena. Segundo esse servidor, esse diálogo é muito estimulado através da orientação dos técnicos que trabalham nas aldeias, já que a Secretaria não atua diretamente na execução dos projetos, apenas em seu planejamento e acompanhamento. Esses projetos são bastante aceitos pelos Guarani e constituem um avanço, demonstrando uma certa continuidade, apesar de não consistirem em uma política pública permanente.

Verifica-se que o contexto onde são pensadas políticas específicas e feitas de forma participativa na área da agricultura e ATER é recente, porém está avançando bastante através dessas experiências de programas como o RS Rural, que permitiu chegar à conclusão de que as ações dos projetos não podem ser delimitadas de antemão. Mais recente são os programas voltados à gestão ambiental e territorial, que também prevêem o protagonismo indígena, além de integrar a agricultura e a conservação.

A Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas e os Programas de Compensação Ambiental

A formulação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas (PNGATI) é fruto desse recente avanço em relação à participação e autonomia indígena, dentro de uma visão de etnodesenvolvimento, fruto da mudança gradual que vem ocorrendo na relação entre o Estado e os povos indígenas. Nesse contexto, desde 2008, vem sendo elaborada essa política por um grupo de trabalho interministerial (GTI), formado pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA) e pelo Ministério da Justiça (FUNAI/MJ). O GTI foi formado e criado na 5ª reunião da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) através da Portaria 276/2008, assinada pelos Ministros da Justiça e do Meio Ambiente, sendo composto por igual número de representantes das

organizações indígenas e governamentais, representados pela FUNAI, Ministério do Meio Ambiente, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade e, como convidados, o Ministério da Defesa e o Serviço Florestal Brasileiro (PNGATI, 2010; GTI/PNGATI, 2009). No PNGATI, Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas entende-se como:

> O conjunto de domínio político e simbólico do espaço que constitui o território de um povo indígena, englobando os seus saberes tradicionais e suas práticas quanto ao uso dos recursos naturais e da biodiversidade. Considera ainda a dimensão dos mecanismos, dos processos e das instâncias culturais de decisão relacionados aos acordos de uso e os consensos internos próprios de cada povo, e que são necessários para a busca da sustentabilidade ambiental das terras indígenas (GTI/PNGATI, 2009, p. 7).

Essa política tem como objetivo fortalecer a contribuição dos povos indígenas na conservação da biodiversidade, por meio do manejo tradicional e comunitário dos recursos naturais. Esse projeto busca a articulação eficiente entre as instituições governamentais e da sociedade civil na gestão ambiental e territorial das terras indígenas, visando à proteção e promoção dos direitos dos índios, como a posse permanente dos seus territórios e o usufruto exclusivo de suas riquezas naturais, assim como a preservação da cultura, do bem-estar e da sobrevivência desses povos. Essa política também prevê a participação dos representantes indígenas em todas as etapas do processo, inclusive foram realizadas consultas em todas as regiões do país (PNGATI, 2010). A consulta da região Sul ocorreu em Curitiba no mês de dezembro de 2009 e contou com a presença das lideranças guarani de aldeias da região metropolitana de Porto Alegre. Após ter sido submetida às consultas regionais, a proposta da PNGATI foi apreciada pela CNPI e, em seguida, enviada à Presidência da República no formato de um decreto lei (GTI/PNGATI, 2009). A PNGATI[10] foi assinada pela Presidente da República na data de cinco de junho de 2012, dia mundial do meio ambiente.

[10] Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas - PNGATI, e dá outras providências.

A PNGATI ainda não foi operacionalizada na região metropolitana de Porto Alegre, porém é bastante interessante por aproximar as políticas ambientais e indigenistas e por prever as consultas às comunidades e a participação indígena. É uma proposta promissora, por pensar a sustentabilidade das terras indígenas, atuação onde não se encontram políticas permanentes, ainda mais na região sul do Brasil.

Porém deve-se trabalhar a partir das demandas indígenas relacionadas ao meio ambiente e da maneira como os indígenas entendem o território e sua gestão. Uma questão importante que deve ser pensada para a Gestão Ambiental e Territorial é a noção da totalidade da terra para os Guarani, que deve ser trabalhada de forma articulada, o que não ocorre pelo motivo de as políticas públicas serem divididas em "caixinhas", como meio ambiente, agricultura, saúde e habitação.

Essas questões são fundamentais em se tratando de grupos guarani que compreendem essas várias esferas utilizadas pela sociedade ocidental de maneira integrada. A gestão ambiental e territorial, tendo o objetivo de garantir uma sustentabilidade etnicamente correta, pode ser um caminho que contemple, de certa forma, várias dessas caixinhas, sendo fundamental para se pensar no futuro dos coletivos guarani, de forma que garanta o acesso aos recursos necessários para sua sobrevivência física e cultural, sendo um desafio que se coloca nesse momento.

Essas políticas que prevêem a sustentabilidade a longo prazo das áreas guarani, consistindo em uma maneira diferenciada de relação entre o Estado e os povos indígenas ainda não estão ocorrendo no sul do Brasil, sendo que as ações ambientais existentes são os programas de compensação ambiental referentes a empreendimentos em terras indígenas, que são vistas pelos Guarani de forma negativa por serem apenas uma remediação, porém necessária devido ao contexto de falta de terras e demora para a demarcação delas, devido à diversos entravres. Porém, observa-se, de forma recorrente, que os empreendedores não realizam as consultas aos povos indígenas, as quais são obrigatórias a partir do Decreto 5051/2004 (Brasil, 2004), que regulamenta a Convenção 169 da OIT, o que tem consequências prejudiciais aos indígenas, como a realização do empreendimento sem consulta prévia.

Nesse sentido, os Guarani também criticam a falta de diálogo, de consulta e a não consideração de suas lógicas pelos órgãos públicos e empreendedores, além de demonstrarem sua situação e suas necessidades dentro de seu modo de ser e de seus valores, reivindicando o respeito ao seu conhecimento, como demonstrado nas falas abaixo, de liderança guarani.

> A gente espera uma solução. Quando ocorrer a construção das estradas, o Guarani não vai ter para onde ir. Aqui tem muito Guarani. Nós queremos que através de vocês e dessa união, a gente possa fazer alguma coisa. O Guarani sofre, a maioria dos Guarani mora na beira da estrada. A gente tem conhecimento e nunca foi respeitado. Nós queremos preservar nossa cultura e nossa mata. Nós olhamos para nossa cultura para ter saúde, plantas, sementes. O dinheiro não resolve nossa situação, mas sim a terra. Isso que a gente precisa, só isso (Guarani).

Os Guarani exigem as compensações, porém, reconhecendo que são apenas medidas emergenciais, não sendo a maneira ideal para se pensar em uma política pública em relação às terras indígenas. Essas questões podem ser vistas na fala abaixo de uma liderança guarani:

> O PAC (Programa de Aceleração do Crescimento) constrói estradas e usinas que afetam os Guarani. Que demarquem terras como direito! (Guarani).

Os Guarani não viam de maneira muito positiva a compra de terras, já que o que *Nhanderu* deixou para eles não se compra, e também não se deve brigar por uma dádiva divina. Então, esse não seria o procedimento mais indicado, porém os Guarani estão agora começando a exigir isso, devido à falta de reconhecimento de seus direitos originários pela sociedade e pelo Estado.

Os Guarani no passado eram resistentes à demarcação de terras, porque essas já seriam deles como dádiva de *Nhanderu* e pelo fato de não quererem ficar confinados nas áreas demarcadas. Por esses motivos

e, principalmente, pela morosidade do poder público e falta de vontade política dos governantes, há poucas terras guarani demarcadas. Hoje em dia essa visão dos Guarani vem mudando, devido à necessidade da garantia dos territórios tradicionais, existindo organizações internas guarani que cobram do Estado as demarcações. Porém, o modo de ser guarani e a sua mobilidade no seu território tradicional ainda são, muitas vezes, incompreendidos pelo poder público que deveria proteger e promovê-los, como será visto a seguir.

Descompassos entre as políticas territoriais e a mobilidade guarani

A mobilidade guarani é um aspecto de seu modo de ser que influencia muito as políticas públicas, que por não compreenderem sua lógica, acabam por não levarem a sério ações e políticas a serem implementadas nas *tekoá* guarani. Essa discussão é fundamental, visto que é necessário também entender a ausência de políticas e ações territoriais para os Guarani.

Verificaram-se diversas reclamações dos Guarani e de representantes de instituições e organizações sobre a ausência de políticas devido ao fato de os Guarani se mudarem frequentemente ou abandonarem as áreas e/ou ao motivo de a terra não ser demarcada, o que é muito frequente. Uma fala de gestora não indígena expressa essa preocupação:

> E também não pode se perder dessa questão do ethos caminhante mesmo. Sempre vão caminhar. Mesmo que tu faças aquele *tekoá* melhor, isso não quer dizer que eles devam ficar lá. Isso quer dizer que essas peculiaridades nunca vão se perder. Acho que a política pública tem que ter em vista isso. Que às vezes não tem política pública porque "ah, daqui a pouco a gente vai lá investir, trazer coisas, e eles vão embora". Isso acontece bastante na área da saúde (Gestora não indígena).

Quanto à ausência ou o descaso de políticas em áreas não demarcadas, essa questão é bastante séria, prejudicando os Guarani. Nos programas de compensação ambiental decorrentes de empreendimentos próximos a locais ocupados por indígenas, é muito difícil convencer os empreendedores da necessidade de compensação para as comunidades indígenas quando a terra não é demarcada. Esse descaso é, algumas vezes, respaldado pelo poder público, que ainda utiliza termos como "índio aldeado" e "índio desaldeado", procurando diferenciar as terras demarcadas das não demarcadas, essas últimas, recebedoras de menos atenção que as primeiras, quando o ideal seria o poder público compreender a mobilidade guarani e relacionado a essa, os motivos pelos quais existem poucas áreas guarani demarcadas. Um desses motivos, relatado por um gestor não indígena, se deve ao fato de que os Guarani não queriam que se demarcassem terras porque queriam a possibilidade de um território livre, no qual pudessem continuar sua caminhada. Duas lideranças indígenas expressam esse sentimento guarani, comparando o passado com o presente e demonstrando o desrespeito do Estado em relação às suas especificidades.

> Antigamente os Guarani entravam onde queriam, não tinha limite para caminhar, mas agora é muito diferente. Terra demarcada não é lei do Guarani, é lei do branco, tem um limite. O Guarani já fica castigado, porque quer passar para lá e não pode. Se sente cercado. As pessoas dizem: índio não sabe ficar, não dá pra dar terras para eles. Mas na realidade o Deus deixou leis de como o Guarani tem que fazer (Guarani).
>
> Esse impacto já tem há muito tempo e diminui nosso espaço. Nós somos muito desrespeitados, inclusive pela FUNAI, Estados e Municípios por andarmos e vir de outros lugares e países (Guarani).

Verifica-se que o direito guarani às suas especificidades culturais, nesse caso à de caminhar, está sendo ignorado pela sociedade envolvente e pelo poder público. Por esse motivo, os Guarani acabam se forçando a permanecer por mais tempo nos locais, como demonstrado por Ciccarone (2001) *apud* Pradella (2009), através da fala da *kunhã karaí* Tatati, que diz que os Guarani terão muitas dificuldades com os *juruá* em relação à terra,

então precisam ter firmeza, permanecendo bastante tempo no mesmo lugar, já que agora não se pode mais andar livremente.

Recentemente, os Guarani começaram a aceitar a demarcação de terras, entendendo como necessário no contexto atual, no qual estão em áreas reduzidas. A fala de gestor não indígena expressa essa importância, argumentando:

> Então tu tem que ter espaços onde tenham limitações para não índios. E isso a gente argumentava para os mais velhos, que não é para confinar os mbyá nesses espaços; é para impedir o avanço dos brancos sobre esses espaços. Então isso é muito importante (Gestor não indígena).

Destaca-se, como enfatizado na fala anterior, que hoje em dia a demarcação é necessária, porém não se pode desconsiderar a mobilidade guarani. E nesse sentido também os outros programas e ações devem ser formulados. Pradella (2009) cita um exemplo no qual a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA)[11] havia recentemente construído um posto de saúde em uma terra indígena, e logo depois, a comunidade que vivia no local havia ido embora, se espalhando por outras áreas, sem que essa instituição pudesse compreender os motivos, que podem ser diversos, como exposto anteriormente. Dessa forma, um processo necessário que deve se estabelecer é um maior diálogo com as comunidades guarani, para que as políticas públicas tentem compreender sua mobilidade, um importante aspecto de seu modo de ser e dessa forma, conseguir planejar melhor as ações em conjunto com os Guarani.

[11] A saúde indígena já passou por diversas "reformas". A partir do ano de 1999, a FUNASA era a responsável pela saúde indígena. Em 2010 inicia a implantação de uma secretaria específica no Ministério da Saúde para tratar da saúde indígena, o que era uma demanda dos povos indígenas há muito tempo. No dia 24 de março de 2010, o presidente do país assinou a Medida Provisória 483, que transferiu a competência da saúde indígena para o Ministério da Saúde, por meio da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Através do Decreto nº 7.336, de 19 de Outubro de 2010, a estrutura da nova secretaria é aprovada, bem como o prazo de 180 dias para que o Ministério da Saúde e a FUNASA efetivem a transição da gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena para o Ministério da Saúde, através da SESAI. Para maiores informações, ver Baptista (2011), p. 52.

Considerações finais

Os descompassos no diálogo entre as políticas públicas e o modo de ser guarani iniciam a partir do fato das políticas públicas partirem de pressupostos e conceitos da sociedade ocidental, buscando solucionar os "problemas dos Guarani". Nesse sentido, é necessário que as políticas públicas não apresentem projetos já delimitados. Outro encaixe necessário é uma maior comunicação e articulação entre os órgãos públicos, para que as diversas áreas de ação desses possam ter uma atuação conjunta, assim considerando os conceitos guarani, onde terra, saúde, habitação, agricultura, natureza, bem-estar estão integrados.

Apesar desta situação, está-se iniciando uma nova fase na evolução dos direitos indígenas, com sua integração à Legislação e sua concretização através de políticas públicas, desenvolvidas no âmbito do Etnodesenvolvimento, realidade que está presente na região metropolitana na implementação das políticas agrícolas. Embora submetidos a este contexto, os Guarani demonstram muita resistência e autonomia em relação aos padrões ocidentais de vida e bem estar, ressignificando sua cultura de forma a sobreviver e, o mais importante, sobreviver como Guarani em meio às pressões da sociedade ocidental. Os Guarani, buscando seus direitos, acionam sua rede de instituições, estabelecidas através de relações de reciprocidade interpessoais, buscando a garantia do direito ao *mbyá reko*. Entende-se que apenas quando se compreender, através da convivência, diálogo e respeito, o *mbyá reko* e do que o mundo guarani é feito é que se poderão desenvolver políticas públicas específicas e adequadas aos coletivos guarani.

Agradecimentos

Ao CNPq que financiou o Projeto "Territorialidades mbyá guarani, pescadores artesanais e de unidades de conservação na confluência do Lago Guaíba com a Laguna dos Patos: contribuição da etnoconservação para gestão compartilhada" (CNPq 483345/2010-5).

À CAPES pela bolsa de mestrado.

Aos guarani que participaram da pesquisa.

Aos interlocutores que concederam entrevistas.

Ao Grupo de Pesquisa DESMA - Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica.

Referências

AQUINO, Wagner Fernandes de. Fortalecimento dos Laços de Coesão Social como Efeito da Produção de Alimento na Aldeia Indígena Guarani Ynn Moroti Wherá. In: MDA/SAF/DATER. VERDUM, Ricardo & ARAUJO, André (Org.). **Experiências de Assistência Técnica e Extensão Rural junto aos Povos Indígenas:** O Desafio da Interculturalidade. Brasília: NEAD/SAF, 2010. p. 295-313.

BAPTISTA, Marcela Meneghetti. **O *mbyá reko* (modo de ser guarani) e as políticas públicas na região metropolitana de Porto Alegre:** uma discussão sobre o etnodesenvolvimento. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Rural, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

BATALLA, Guillermo Bonfil. *El Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. In: BATALLA, Guillermo Bonfil et al*. **América Latina:** *Etnodesarrollo y Etnocidio. San José, Costa Rica: Ediciones* FLACSO, 1982. p. 133 -145.

BONAMIGO, Zélia Maria. **A economia dos Mbyá-Guarani:** trocas entre homens e entre deuses e homens na ilha da Cotinga em Paranaguá – PR. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006.

BRASIL, 2004. **Decreto nº 5.051**, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. 2004.

CADOGAN, Leon. *Las Tradiciones Religiosas de los Mbyá-Guarani del Guairá.* ***Revista de la Sociedad Cientifica del Paraguay****. Asunción*. VI-1, 1946.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. Territórios e Povos Originários (Des) velados na Metrópole de Porto Alegre. *In:* Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas/Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana/Prefeitura Municipal de Porto Alegre. **Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.** Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008. p. 14-24.

CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade:** migração, xamanismo e mulheres Mbyá-Guarani. Tese de Doutoramento em Ciências Sociais, Programa de Estudos de Pós-Gradução em Ciências Sociais, PUC-SP, São Paulo, 2001.

CLASTRES, Helène. **A terra sem mal. O profetismo tupi-guarani.** São Paulo: Brasiliense, 1978.

FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas. ***Xondaro há'e yvypo kuery.*** **O guardião-guerreiro mbya e a mão "dona-controladora" da Terra:** uma relação pautada pelo conflito. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

FELIPIM, A. P. **O sistema agrícola Guarani Mbyá e seus cultivares de milho**: um estudo de caso na aldeia Guarani da Ilha do Cardoso, município de Cananéia, SP. Piracicaba : USP, 2001. 120f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Florestais, Escola Superior de Agricultura "Luiz de Queiroz", Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2001.

FERREIRA, Luciane Ouriques. ***Mba'e Achÿ*****:** A concepção cosmológica da doença entre os Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas – RS. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Sociedades Indígenas e Desenvolvimento: discursos e práticas, para pensar a tolerância. *In*: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux; FISCHMANN, Roseli (Org.). **Povos Indígenas e Tolerância**: construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 167-188.

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbya:** história e significação. Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana), Programa de Pós-Graduação em História Ibero-Americana, PUC-RS, Porto Alegre, 1997.

GTI/PNGATI. Grupo de Trabalho Interministerial para Elaboração da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (Portaria Interministerial Nº 276, de 12 de Setembro de 2008). **Construindo a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas:** Documento de apoio para as Consultas Regionais. Brasil – Novembro de 2009.

IKUTA, Agda Regina Yatsuda. **Práticas fitotécnicas de uma comunidade indígena Mbyá Guarani, Varzinha, Rio Grande do Sul:** da roça ao

artesanato. Tese de Doutoramento em Fitotecnia, Programa de Pós-Graduação em Fitotecnia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço Geográfico Guarani-Mbyá**: significado, constituição e uso. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2001.

_____. **Espaço Geográfico Guarani- Mbya:** significado, constituição e uso. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. & MATTA, Priscila. **Terras Guarani no Litoral:** as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós = Ka'agüy oreramói kuéry ojou rive vaekue y. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2004.

LITAIFF, Aldo. **As divinas palavras:** identidade étnica dos Guarani-Mbyá. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

NINUENDAJU, Curt Unkel. **As Lendas de Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani.** São Paulo: Hucitec-Edusp, [1914] 1987.

NOELLI, F. S. **Sem *Tekoá* não há *Tekó*** (Em Busca de um Modelo Etnoarqueológico da Aldeia e da Subsistência Guarani e sua Aplicação a uma área de Domínio no Delta do Rio Jacuí-RS). Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

OIT. **CONVENÇÃO nº 169** sobre povos indígenas e tribais em países independentes e Resolução referente à ação da OIT sobre povos indígenas e tribais. 2ªed. Brasília, 2005. 64 p.

PNGATI, **Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas**. Disponível em: http://sites.google.com/site/pngati/ . Acesso em 13 de janeiro de 2010.

PRADELLA, Luiz Gustavo Souza. ***Nhe'ë vai há'egüi Mba'avyky*.** O fazer, o falar e o ser Guarani de outras inspirações. 2006. 75 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre: UFRGS, 2006.

_____. **Entre os seus e os outros:** horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

RS Rural, 2011. Disponível em: http://200.198.161.130/rsrural/ . Acesso em 22 de janeiro de 2011.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guaraní.** 3. ed. São Paulo: EPU e EDUSP, 1974.

SOARES, Mariana de Andrade. **Repensando a noção de sustentabilidade através da sociocosmologia Mbya Guarani para a construção de políticas públicas diferenciadas na região do Alto Jacuí, Rio Grande do Sul, Brasil.** Projeto de Doutoramento apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 2009.

_____. & TRINDADE, Luis Alberto. **Um Novo Olhar sobre a ATER Indígena no RS.** Série Realidade Rural, v. 50. Porto Alegre: EMATER-RS/ ASCAR, 2008.

TEMPASS, Mártin César. ***Ororembiú*:** a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, 2005.156 p.

VERDUM, Ricardo. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma Projetos Demonstrativos. (PDA). *In:* LIMA, A. C. S. & BARROSO-HOFFMANN, M. (Orgs.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas:** bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contracapa/ LACED, 2002. p. 87-105.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. *In:* **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac e Naify, 2002a. 552 p.

_____. O nativo relativo. **Mana**, v. 8 n. 1, p.113-148, abr. 2002b.

Mboraí Mbyá-Guarani: expressões performáticas de um modo de ser cosmo-sônico

Marília Raquel Albornoz Stein

Crianças e jovens cantando na língua Guarani com vozes agudas e brilhantes frequentemente são ouvidas pelas pessoas que transitam no centro de Porto Alegre. Em praças, calçadas, espaços de grande circulação humana – no Brique da Redenção, na Praça da Alfândega. São cantos e danças sagrados Mbyá-Guarani que são performatizados por estas crianças e jovens, em uma tradição sagrada e milenar que se realoca da aldeia no espaço urbano, território que um dia foi habitado pelos Guarani, dentre outras populações indígenas originárias[1]. Espaço hoje também deles, compartilhado com outras etnias, histórias, vidas, que se questionam ao ouvir estes sons. Cruzam seus caminhos, olhares e escutas, algumas pessoas já familiarizadas com esta prática cultural Mbyá-Guarani. Outras desconhecem esta sonoridade, sem compreender a grandeza de sentidos sociocosmológicos que abarca. Se por vezes neste encontro a interrogação dos não indígenas é produtiva de aprendizagens, outras vezes é acompanhada por uma atitude de segregação, incompreensão e negação dos direitos diferenciados indígenas, dos valores da história e da presença transterritorializada e cuidadosamente sonorizada dos Mbyá-Guarani.

Quando as *kyringüé* (crianças) estão cantando, as vemos também dançar. Meninos e meninas de várias idades movem seus corpos de maneiras diferentes, marcando o pulso das canções com os pés, o corpo ereto e leve, joelhos levemente flexionados, as meninas geralmente se dando as mãos. Os jovens mais velhos, dentre os quais um ou dois responsáveis pelo grupo das crianças, assim como alguns meninos mais novos, tocam

[1] Ver a este respeito artigo de Souza (2008, p.14).

instrumentos musicais, que geram curiosidade aos transeuntes: o *popyguá*, claves rituais tradicionais de cedro, produzem um som estalante, claro e matizado melodicamente; o *hy'akuá parã*, chocalho Mbyá, feito de porongo e com sementes em seu interior, tanto anuncia com seu farfalhar um novo canto, como acompanha seu pulso, ou ainda sublinha o final de uma performance, em um prolongado chocalhar. Reconhecemos, em outros instrumentos musicais de acompanhamento utilizados, traços e materiais de instrumentos musicais não indígenas, como no *mba'epú* (violão Guarani de cinco cordas) e na *ravé* (violino Guarani de três cordas), mas percebemos que as formas de tocar e portar os instrumentos, assim como de combinar as sonoridades que produzem, são diferentes dos sons das canções ocidentais, midiáticas, urbanas, não indígenas. Interrogamo-nos sobre esta identidade visual, sonora, sem nos reconhecermos tanto nas palavras e nas maneiras de soar, quanto nos reconhecemos em músicas produzidas em outras regiões brasileiras ou mesmo em outros países. Somos, os *juruá* (não indígenas), inúmeras memórias sonoras e visuais musicais, mas as franjas, pontas e profundezas deste soar intenso Guarani causa mais estranhamento do que familiaridade à maioria de nós. Quem são estes músicos? O que dizem? O que sentem? Por que cantam e dançam?

Este texto, com base em uma etnografia realizada entre coletivos Mbyá-Guarani na Grande Porto Alegre[2], reflete sobre estas perguntas. Pela interlocução com homens, mulheres e crianças Guarani, percebe-se como o mundo sonoro é uma dimensão fundamental à sua existência. A lógica "cosmo-sônica" atravessa a origem mítica dos coletivos Guarani, as formas de ensino e aprendizagem de seu modo de ser, os cuidados e tratamentos corporais que constituem cada pessoa Mbyá, sua nominação,

[2] Trata-se de uma pesquisa etnomusicológica desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Música da Universidade Federal do Rio Grande do Sul de 2005 a 2008, com financiamento do CNPq (2007 – 2008), que resultou na tese *"Kyringüé mboraí*: os cantos das crianças e a cosmo-sônica Mbyá-Guarani" (2009), acessível pelo endereço eletrônico http://hdl.handle.net/10183/17304. O estudo etnográfico focalizou performances musicais e lúdicas de crianças e jovens Mbyá-Guarani, principalmente na *tekoá Nhundy* (aldeia dos Campos Abertos, conhecida como aldeia da Estiva), município de Viamão, a cerca de 50 km de Porto Alegre, RS. Busquei compreender como as *kyringüé* (crianças) se constituem como pessoas Mbyá e expressam a sociocosmologia Guarani nas práticas sonoro-performáticas de que fazem parte, ao seguirem um conjunto de categorias musicais êmicas, e como sua presença e suas performances musicais produzem novos significados incorporados no cotidiano da *tekoá* (aldeia).

a preservação do mundo e as relações com diversos seres – humanos e extra-humanos. Como exemplo de possibilidade de apreensão desta dinâmica, descrevo aspectos de um processo de registro de cantos e danças Mbyá-Guarani em um livro-CD a partir de um projeto colaborativo interétnico realizado no Rio Grande do Sul.

Performances musicais tradicionais Mbyá-Guarani e seus registros sob a perspectiva da Etnomusicologia

A Etnomusicologia[3] vem passando por transformações importantes nas últimas décadas em direção a não essencialização do conceito de música, em prol da análise compreensiva, dialógica e colaborativa das práticas musicais com os sujeitos que as concebem, vivenciam e que lhes dão significado na dinâmica de seus contextos comunicativos, no sentido de estruturar um vocabulário e uma gramática sonora nativa.[4]

Nesta perspectiva, muito além dos sons e de suas formas de registro, música é concebida como "performance", uma prática social criada, executada, ouvida e vista por pessoas, em tempos e lugares específicos, ligada às esferas global e local, envolvendo diferentes níveis de compartilhamento e negociação de significados. A prática músico-performática é uma forma de comunicação não objetificável (muito menos fossilizável como fenômeno folclórico fora do contexto e de sua dinâmica) e que se articula com elementos expressivos além dos estritamente sonoros, tais como dança, movimento, adereços, cheiros. Mas a performance musical, mais do que expressão, é o momento de um processo, de uma "experiência" (Dawsey, 2005). Ainda assim, ela "ganha forma a partir da relação com expectativas estilísticas e contextuais conhecidas. Mesmo que em sua estonteante imediatez física, oscila entre passado e futuro, presença e ausência, consciência e memória." (Finnegan, 2008, p.36).

Acompanhando esta orientação interpretativa e colaborativa da Etnomusicologia e a consequente ênfase na dimensão performática das práticas musicais, os registros musicais de povos tradicionais em diferentes partes do mundo, de objetos estáticos e exóticos pertencentes a coleções pessoais ou arquivísticas de exploradores e cientistas, passaram a ser concebidos como um patrimônio cultural cujos direitos são reservados aos seus agentes criadores. Assim, a música registrada carrega em si a complexidade das muitas performances que lhes dão substrato histórico e cultural. Fixa-se na mídia e ao mesmo tempo se mantém dinâmica, ao subsidiar negociações políticas - principalmente nas relações interétnicas - e interações criativas e educativas - em especial dentro do grupo a quem a música representa. Gravações de música indígena em estúdio ou em campo, pelos próprios indígenas em parceria com etnomusicólogos ou outros profissionais envolvidos com produção de som, extrapolam o binômio tradição/modernidade, mediando diálogos e negociações entre indígenas e diversos setores da sociedade envolvente.[5]

Neste cenário, novas tecnologias audiovisuais têm sido apropriadas pelos Mbyá-Guarani no Brasil, principalmente por jovens lideranças, possibilitando-lhes a criação de produtos culturais como CDs, filmes, exposições fotográficas e de artesanatos, colaborando, pela difusão de suas sonoridades e de seu modo de ser, com a afirmação de sua identidade étnica e com a expressão de suas reivindicações culturais e territoriais. A gravação de CDs de *mboraí* (cantos e danças tradicionais Guarani) pelos grupos musicais Guarani, no Brasil, desde o final da década de 1990, é um

[3] Campo disciplinar que advém da Musicologia Comparada alemã, desenvolvida no Instituto de Psicologia de Berlim nos primeiros anos do século XX que, afastada do paradigma evolutivo e do trabalho de gabinete, consolidou sua metodologia com base no trabalho de campo, atualmente acompanhando as discussões sobre ética e colaboração na pesquisa em paralelo com a Antropologia.

[4] Ver, por exemplos, os trabalhos etnomusicológicos de Steven Feld (1990), entre os Kaluli da Nova Guiné; Rafael de Menezes Bastos (1999), entre os Kamayurá do Parque Nacional do Xingu, Brasil; Deise Montardo (2002), entre os Kaiová do Mato Grosso do Sul, Brasil; e Anthony Seeger (1988), entre os Suyá.

[5] Como é o caso da Constituição Brasileira de 1988, as políticas públicas do final do século XX e do século XXI de muitos países têm buscado, com base no reconhecimento e no respeito à diversidade cultural e aos direitos diferenciados, o desenvolvimento de leis sobre os direitos envolvidos nos registros, usos e apropriações de expressões musicais de grupos tradicionais. No Brasil, diferentes ações de cunho patrimonialista vêm sendo implementadas com o objetivo de valorizar e estimular a continuidade de práticas musicais de comunidades tradicionais, como foi o caso do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC/Iphan) sobre os "modos de estar" dos Mbyá-Guarani na região de São Miguel das Missões, RS, executado por equipe de antropólogos (Otávio Catafesto de Souza et al., 2007). O livro do Inventário contém um CD com registros da musicalidade Mbyá, organizados por Mônica Arnt e articulados a textos e fotos, letras dos cantos e traduções.

exemplo desta apropriação tecnológica. A partir da realização do primeiro projeto deste tipo — o CD *Ñande Rekó Arandu:* Memória Viva Guarani (1998), realizado por grupos de cantos e danças de aldeias Guarani de São Paulo -, muitos grupos de todo o Brasil registraram suas sonoridades.

Estes grupos performáticos Mbyá-Guarani que, além do registro em CD, se apresentam em diferentes espaços educacionais e culturais não indígenas, são constituídos por crianças e jovens e expressam através de seus cantos e danças o modo de ser Mbyá, com o intuito de se fazer conhecer e respeitar pela sociedade envolvente e promover trocas simbólicas e materiais. A musicalidade e a artisticidade são também, mas não exclusivamente, alavanca de sensibilização e solidariedade dos não indígenas "no sentido de sua arregimentação como aliados dos índios em suas lutas por cidadania" (Menezes Bastos, 2006, p.9).

O repertório musical apresentado pelos grupos é composto por *mboraí*, cantos cujos textos e performances remetem a temas da densa sociocosmologia Guarani, como a evocação às suas divindades, a busca da *Yvy Marãeÿ* (Terra sem Males) e o aprimoramento físico e espiritual de *xondaro'í* e *xondaria'í* (pequenos guerreiros e guerreiras), denominação Mbyá para jovens e crianças. Os *mboraí* são definidos pelos Mbyá como cantos sagrados, pois guardam estreito vínculo com os encontros cotidianos na *opy* (casa cerimonial) de profilaxia e cura ritual, os quais são orientados por cantos e danças. Nas performances dos *mboraí* são expressos preceitos sociocosmológicos Mbyá-Guarani, na medida em que proporcionam rememorações, aconselhamentos e ensinamentos dos fundamentados da ascese, da concentração e da reciprocidade.[6]

Expressando sua sociocosmologia através dos sinais sonoro-musicais diacríticos de sua cultura, os Mbyá-Guarani, além de apontar as especificidades do seu modo de ser em relação a outros coletivos indígenas e à sociedade não indígena, também apresentam sua cosmo-sônica, a centralidade da musicalidade em suas vidas.

[6] Vherá Poty Benites da Silva chamou o complexo xamânico Mbyá de *nhemboé Nhanderú pe*, "crença em *Nhanderú*". Esta forma de denominar o ritual sublinha que não se restringe ao som ou a um conjunto de expressões humanas coletivas de diferentes dimensões sensoriais – sons, cheiros, movimentos, imagens. Mais do que isso, os diferentes rituais xamanísticos Mbyá são promotores de fortalecimento, celebração e constante reelaboração de sentimentos e ideias coletivas, e que têm como pivô e agente social mais importante a divindade "*Nhanderú"* (lit. "nosso pai"), principal divindade Mbyá. "*Nhembo'e",* em Cadogan (1997) e Dooley (2006), corresponde a "orar", e para Dooley também se pode traduzir este termo por "estudar" (2006, p.125).

Transterritorialidade sonora

Conforme indicam discussões etnológicas recentes, a circulação dos Mbyá entre aldeias e entre aldeias e cidades, em movimentos individuais e coletivos, proporciona a estes coletivos originários amazônicos - estabelecidos em territórios hoje delimitados geopoliticamente como aldeias nas regiões Sul e Sudeste do Brasil - trocas simbólicas e materiais com parentes, e implica na constituição de uma territorialidade descontínua que está na base do seu modo de ser.

A concepção de territorialidade Mbyá se baseia no princípio da mobilidade e da reciprocidade, não do estabelecimento definitivo da pessoa em uma área territorial e da propriedade, como o padrão dominante na sociedade não indígena. O caminhar representa também uma forma de buscar a *Yvy Marãeÿ* (Terra sem Males), um princípio cosmológico presente em mitos, cantos e narrativas, ligado à previsão de um espaço ideal de plenitude existencial e território simbólico de alcance do *aguyjé* (estado de perfeição), espelhado nas divindades e almejado pelo fortalecimento, pela leveza e pelo exercício da reciprocidade. Reconhecemos o princípio da mobilidade na cosmo-sônica Mbyá: nas letras dos cantos sagrados; na representação icônica do *oguatá* (caminhar) nas coreografias dos *mboraí*, baseadas em diferentes movimentos de pernas e pés, como forma de constituir socialmente o corpo (a "tela social") no caminhar; e na existência de uma rede sonora de similaridades estilísticas entre cantos em diferentes *tekoá* (aldeias) Mbyá, a reforçar a circulação transterritorial da tradição sonora deste grupo.[7]

O fluxo dos CDs Mbyá entre as aldeias também colaboram nesta dinâmica. Por vezes observei pessoas da *tekoá Nhundy* (aldeia da Estiva,

[7] Kilza Setti (1994/95), após analisar uma série de cantos rituais Mbyá de diferentes aldeias localizadas no Brasil e na Argentina, considera possível afirmar que exista uma "unidade da música Mbyá", constituída a partir de matrizes musicais que circulam entre as aldeias (p.106). Vários aspectos do repertório musical dos grupos de cantos de danças também parecem ser compartilhados pelos Mbyá de diferentes aldeias.

em Viamão) ouvindo CDs de música de outros coletivos Mbyá, que diziam gostar muito, enquanto seus familiares declaravam ter outros CDs Guarani e conhecer seus *mboraí*. Representantes de outras etnias indígenas brasileiras também expressam admiração pelos cantos Guarani, declarando a pesquisadores e aos próprios Mbyá, em encontros interétnicos, que escutam frequentemente os CDs e que gostam muito desta sonoridade. Entre os Mbyá, é muito apreciado, também, que as crianças cantem, em meio às atividades cotidianas compartilhadas, ensaiando, ou nas grandes festas Guarani, que costumam reunir, em uma *tekoá*, vários grupos de cantos e danças de diferentes localidades.

Originados do recebimento dos *mboraí* das divindades Guarani, em situações de profunda concentração, como em sonho ou em caminhadas pela mata, novos *mboraí* por vezes lembram os de outras *tekoá*, com variações dos textos poéticos cantados, ou nas formas de acompanhamento instrumental. A circulação do repertório musical destes CDs parece ser importante fonte de referências sonoras entre os diferentes grupos de cantos e danças tradicionais Guarani para a constituição de novos cantos e grupos de cantos e danças. Se, por um lado, a circulação pela mídia de CD, internet ou DVD dos cantos Mbyá amplia o campo de produção sonora coletiva e o compartilhamento da autoria dos cantos, por outro, cria, em alguns casos de interlocução pública com a sociedade envolvente, um movimento de especificação da autoria e a submissão de tal declaração às leis não indígenas de produção intelectual.[8]

Do registro colaborativo de um livro-CD de *mboraí* Mbyá

Registro musical proposto no projeto "Salvaguarda do patrimônio musical indígena: registro etnográfico multimídia da cultura musical em comunidades Mbyá-Guarani da Grande Porto Alegre, RS", o livro-CD *Yvy Poty, Yva'á* – Flores e Frutos da Terra realizou-se de forma colaborativa entre integrantes de um grupo de pesquisa em Etnomusicologia do Programa de Pós-Graduação em Música (PPGMUS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e interlocutores Mbyá de três *tekoá* da Grande Porto Alegre, na concepção conjunta da metodologia a ser adotada e dos resultados a serem atingidos e divulgados. [9]

Esta experiência colaborativa partiu do *kyringüé ruvixá* (mestre das crianças) Marcelo Kuaray Benites, coordenador do grupo de cantos e danças Mbyá-Guarani *Nhë'ë Ambá* (Morada dos Anjos, formado por crianças e jovens da *tekoá Nhundy*), quando, tendo sido autorizada pelo cacique Zico Verá da Silva a estudar os cantos das crianças no grupo de cantos e danças na *tekoá*. Ao nos cumprimentarmos, sabendo de meu vínculo com uma universidade e de meu interesse em aprender sobre os cantos das crianças, Marcelo expressou, sublinhado por um firme aperto de mão, seu desejo de gravar um CD de cantos e danças do grupo *Nhë'ë Ambá*. Além de um gesto de reciprocidade em relação aos meus colaboradores de pesquisa, este projeto de registro seria também uma oportunidade de acompanhar suas ideias sobre uma série de tópicos em música/sonoridade Mbyá, do processo de gravação, edição e organização dos cantos às escolhas das fotos e dos textos para o encarte. Por outro lado, o cacique Zico me havia alertado enfaticamente que estava interdita minha participação nas rezas noturnas na *opy.* Minha entrada em campo, desta forma, me possibilitou conhecer o grupo, as crianças, as músicas cantadas e dançadas por eles, mas também representou estar atenta às demandas e interdições em relação à minha presença e atuação naquele espaço social.

Além do grupo *Nhë'ë Ambá*, se engajaram no projeto os grupos *Nhamandú Nhemopu'ã* (Sol nascente) - da *tekoá Pindó Mirim* (aldeia da Palmeira Sagrada), localizada em Itapuã (Viamão, RS) -, coordenado por Guilherme Verá Mirim Benites da Silva e *Nhanderú Papá Tenondé* (Nosso Pai Verdadeiro, princípio e fim último de tudo) - da *tekoá Jataity* (aldeia do Butiazal), no Cantagalo (Porto Ale gre/Viamão, RS) -, coordenado por Vherá Poty Benites da Silva. O trabalho de produção deste CD de *mboraí*, que privilegiou as concepções Mbyá de desenvolvimento das gravações e qualidades dos registros, resultou de diálogos e negociações intensas entre estes coletivos Mbyá e o Grupo de Estudos Musicais (GEM/

[8] Os temas da criação e da autoria musical dos cantos Guarani são tratados na dissertação de mestrado de Mônica Arnt (2010).

[9] Este livro-CD foi financiado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), a partir do Edital de Concurso n. 001/2007 – Apoio e Fomento ao Patrimônio Cultural Imaterial.

UFRGS)[10] sobre o repertório musical a ser incluído no CD, o local em que as gravações seriam feitas, as formas de captação do som (tipos de microfone, quantidade, distância dos microfones em relação aos músicos) e sobre outras sonoridades além dos cantos que seriam incluídas no CD.

Realizaram-se três sessões de gravação, entre maio e agosto de 2008, em um estúdio móvel instalado na *opy* da *tekoá Nhundy*, por sugestão dos Mbyá envolvidos no projeto e consentimento das lideranças locais. Além destes encontros, foram feitas reuniões semanais de avaliação e planejamento do projeto e das sessões de gravação e reuniões de apreciação e seleção das gravações já feitas. Posteriormente, realizaram-se três sessões de edição e mixagem do material gravado e muitos encontros para definição de outros aspectos da produção sonora, visual e textual do projeto.

Destaca-se, neste sentido, a inclusão no CD do som dos pássaros e uma narrativa sobre os cantos das crianças, feita por uma anciã considerada pelos *kyringüé ruvixá* portadora de grande saber, Florentina Pará, avó de Vherá Poty e Guilherme Werá Mirim.[11] Quanto aos pássaros, são considerados pelos Mbyá seres exemplares, por viverem em harmonia com os ciclos da natureza e com os recursos do meio ambiente: habitam a mata, possuem um chefe maior e transmitem os sentimentos de seus espíritos através de seus cantos. Sua presença em uma das faixas tinha o sentido de representar a valorização modelar das atitudes e dos sons dos pássaros, cuja apropriação de suas essências pelos Mbyá será abordada oportunamente neste texto.

[10] O GEM, grupo de pesquisa em Etnomusicologia/Musicologia, é coordenado por Maria Elizabeth Lucas, que também coordenou o projeto do livro-CD, desenvolvido entre janeiro de 2008 e março de 2009. Fui responsável pela execução deste projeto colaborativo, enquanto Janaína Lobo, atualmente doutoranda do PPGAS/UFRGS, participou de todas suas etapas como administradora financeira.

[11] Esta gravação foi feita por Vherá Poty em gravador digital M-Áudio emprestado pelo GEM. Após se sentir bem familiarizado com a tecnologia de gravação, levou o equipamento para a *tekoá Jataity*, onde ele e Florentina Pará residiam, para que conversassem sobre os cantos das crianças e sua importância para os Mbyá, sem interferência de nenhum *juruá*, que poderia constranger sua avó. Esta longa conversa foi registrada por Vherá Poty e posteriormente editada por ele e por Marcelo Kuaray. Nela a *kunhã karaí* sublinha como estes cantos são saberes tradicionais importantes, que devem continuar sendo transmitidos. Seu testemunho, no dizer dos *kyringüé ruvixá,* conferia ao CD legitimidade cultural e política junto às lutas pela preservação dos saberes tradicionais Mbyá-Guarani e da transmissão cultural inter-geracional.

Foram feitas traduções dos cantos e criados textos descritivos e interpretativos sobre cada um dos *mboraí*, buscando aproximar o ouvinte da relação destas sonoridades com a sociocosmologia Mbyá. Conforme Vherá Poty, as traduções são sempre "culturais", pois a experiência não pode ser traduzida literalmente; portanto a tradução precisa descrever a vivência da cultura do outro, os contextos nos quais o outro constitui, conforme seu modo de ser, o termo que se quer traduzir. Pela contextualização do projeto colaborativo e dos cantos registrados, buscou-se apresentar no livro-CD a complexidade de sentidos da cosmo-sônica Mbyá, assim como a riqueza do processo colaborativo vivenciado pelas pessoas que atuaram em diferentes momentos do projeto, aspectos que extrapolam o som gravado, mesmo que ele os contenha.

O livro-CD foi concluído no início de 2009. A partir de então, passou-se à etapa de divulgação, distribuição do material e reflexão sobre seu processo e resultados.[12]

No panorama sonoro dos *mboraí* incluídos no CD *Yvy Poty, Yva'á* são perceptíveis semelhanças e diferenças, mais ou menos sutis, entre as criações musicais de cada grupo de cantos e danças e seu *kyringüé ruvixá*. Como dito anteriormente, além das performances dos *mboraí* pelos grupos de cantos e danças de diferentes *tekoá* possuírem similaridades estilísticas, de várias formas se parecem às rezas xamânicas Mbyá-Guarani. O canto inclui *jerojy* (dança) e é acompanhado por instrumentos musicais, entre os quais são imprescindíveis o *mba'epú* (violão Guarani de cinco cordas), que é o instrumento-guia, e o *hy'akuá parã* (chocalho de porongo). Somam-se ocasionalmente nas performances a *ravé* (violino tradicional de três cordas), o *angu'á pú* (tambor artesanal) e o *popyguá* (claves de ritmo tradicionais). Porém os instrumentos não são os mesmos exemplares usados nas rezas xamânicas na *opy* (*nhemboé Nhanderú pe*), ocasião em que é tocado também o *takuapú*, bastão de ritmo sagrado, feito de taquara oca e executado exclusivamente por mulheres.

[12] Neste ano está sendo produzida a segunda edição do livro-CD, com recursos, disponibilizados pelo PPGMUS/UFRGS (CAPES/PROEX – 2012), para o que se fizeram revisões e atualizações em seus textos e imagens, de forma colaborativa entre lideranças indígenas e integrantes do GEM.

Nos grupos de cantos e danças as vozes das crianças são consideradas bonitas e emocionantes quando fortes, agudas e de ressonância intensa e metálica. No entanto, na opy (conforme Vherá Poty, a fonte da eterna alegria[13]), sob o cuidado dos karaí (xamãs), os timbres vocais soam mais intensamente estridentes, como o *japukaí* (grito), ou lamentosos, como o *jaeó* (choro).[14] A forma desta projeção vocal remete a um valor Guarani que associa força e estridência vocais com impacto emocional, favorecendo a constituição de um caminho de comunicação com as divindades, que, a partir deste caminho, fornecem aos humanos cantos, saúde, fortalecimento, sabedoria e nomes-espíritos. Nas faixas do CD os *kyringüé ruvixá* orientavam o técnico de som para captar e editar as vozes das crianças em primeiro plano em relação às outras vozes e aos outros instrumentos musicais. Assim como entre outros grupos indígenas brasileiros (conf. Menezes Bastos, 1999; Seeger, 1988), a voz (*nhë'ë* ou *ayvú*) ocupa um lugar central nas performances Mbyá-Guarani dos *mboraí*, aspecto que perpassa as práticas performáticas Mbyá em seus diferentes contextos.[15]

[13] Nesta tradução poética, baseada na forma dos mais velhos falarem, Vherá Poty destaca este espaço de concentração como constante produtor de energia e de sentimentos na convivência entre os Mbyá.

[14] Ou seja, quando há um canto que se realiza em diferentes espaços sociais – palcos, praças, CDs e *opy* -, o é através de sonoridades diferentes (arranjos, qualidades dos timbres e performances), pois, mesmo que elementos tais como "melodia" e "texto" sejam os mesmos, representam interações e intenções específicas em cada contexto. Thomas Turino (2008) propõe a classificação dos campos de performance musical em quatro estilos: estilo participatório, de performance pública, de gravação de alta fidelidade e de "música-arte" (*art music*). Cada um destes campos corresponde a contextos performáticos e discursivos diferentes. Os músicos se dirigem a distintos interlocutores através de sonoridades diferentes, conforme as especificidades das relações sociais e dos objetivos em negociação. Nestes termos, as perfomances Mbyá nos espaços públicos (como palcos e praças) são em estilo de apresentação pública; no CD, trata-se de gravação de alta fidelidade; e, nas rezas na *opy,* o estilo é participatório; resultando em sons organizados de formas e com significados específicos.

[15] Muitas vezes *mboraí* é traduzido pelos Mbyá como "música", remetendo à centralidade da música vocal entre os Mbyá. Enquanto *mboraí* (canto) representa fazer música cantando, tocando e dançando, *poraí* (cantar) refere-se exclusivamente à expressão vocal, assim como *nhë'ë* (cantar), que contém outros sentidos, como alma-palavra ou espírito-palavra (tradução preferencial dos mestres consultados nesta etnografia), falar e som produzido pelos animais (Cadogan, 1997) ou objetos, voz, música. *Ayvú* divide alguns significados com *nhë'ë*. Assim como este termo, *ayvú* é a "alma espiritual" (Cadogan, 1997), "palavra" ou "fala".

A cosmo-sônica Guarani

Os Mbyá investem socialmente com intensidade em ouvir e produzir sons e movimentos, em compreender e expressar sonoramente o mundo. O som é considerado originário do cosmos e é responsável pela manutenção do mundo. O termo cosmo-sônica busca sintetizar ideias que perpassaram e que continuam recorrentes nas conversas com interlocutores Mbyá em torno de música, dança, mito, ritual e sociocosmologia. Os trabalhos de Feld (1990), Menezes Bastos (1999), Montardo (2002) e Seeger (1988) também foram inspiradores desta interpretação.

O texto do canto *Nhãmãndú ovare* (Ao nascer do sol), gravado pelo grupo de cantos e danças *Nhë'ë Ambá* no CD *Yvy Poty, Yva'á* (2009), expressa a importância que os Mbyá depositam nos cantos e nas danças como instrumentos de manutenção da vida na Terra e como mediadores da relação dos Mbyá com as divindades. Conforme o perspectivismo, que se expressa em muitas letras de *mboraí* e nos cuidados em torno do mundo sonoro, seres humanos e extra-humanos (deuses, ancestrais, animais, etc.) partilham de uma mesma "cultura", pois convivem e interagem no cosmos através de trocas e predações, porém cada qual com sua ontologia e seu ponto de vista específico. Realizar cantos com sonoridade particular ou vestir-se com ornamentos tradicionais possibilita distinguir-se e ao mesmo tempo estabelecer relações, sonoras ou visuais, com seus convivas de outras naturezas.[16] Aqui, especificamente, trata-se da relação de reciprocidade dos Mbyá com o sol, a divindade *Nhamandú:*

Nhãmãndú ovare
Nhãmãndú ovare javy porã
Nhãmãndú oare javyá porã
xondáro'í, xondaria'í
jajerojy'í, japorai'í
japorai'í
Ao nascer do sol acordamos com alegria
Ao cair do sol entramos na casa cerimonial
e ficamos felizes porque podemos descansar

[16] O perspectivismo ameríndio tem sido muito discutido na literatura etnológica brasileira, a partir de Lima (2005) e Viveiros de Castro (2002).

Guerreiros e guerreiras,
Dancem e cantem,
Cantem para que o sol venha de novo,
iluminar os espaços.

Marcelo Kuaray observa sobre o texto deste canto que

> Nosso único irmão na vida é Nhamandú, o Sol. Esta música reflete o Sol, que se levanta feliz. Devemos nos espelhar em seu exemplo e também acordar com a felicidade. Hoje, os poucos que vivem na aldeia celebram o Sol, que não tem preguiça de vir todo o dia. Nós também temos de levantar, não de mau-humor, mas felizes, com alegria.

A presença de uma lógica cosmo-sônica entre os Mbyá está relacionada à noção de cosmo-visão, que significa, genericamente, uma forma de apreensão do mundo-cosmos. A metáfora visual de compreensão do mundo não exclui os sentidos do tato, olfato, paladar e audição; no entanto, em interpretações etnológicas, cosmo-visão costuma ser uma noção associada concretamente ao sentido da visão: ver em sonho, ter visões durante as sessões de xamanismo, ver através das brumas do *petyngua* (cachimbo ritual), narrar a origem do mundo como o lugar da névoa, de onde advêm imagens/seres que são descritos como os primeiros componentes do cosmos. Entre os Mbyá, este seria o modo de percepção principal dos *karaí* (xamãs), associado ao *kuaá* (saber), *mba'ekuaá* (conhecimento das coisas, sabedoria). Desde os escritos precursores de Leon Cadogan (1997) sobre os mitos Mbyá de Guairá (Paraguai) até as novas etnografias entre Mbyá nas regiões sul e sudeste do Brasil (Montardo, 2002; Mello, 2006), estão presentes exemplos da visão como capacidade operante em lideranças xamânicas.

Em pesquisa etno-arqueológica, Sérgio Baptista da Silva (2005) descreve relações de grafismos em formas tridimensionais (cerâmicas, cestarias) com a cosmologia Mbyá, destacando a densidade de significados articulados a ela pela expressão gráfica. No *hy'akuá parã* (chocalho) muitas vezes se imprime a imagem do sol, ao mesmo tempo em que ele o

simboliza, pelo formato e pelo som. A divindade solar *Nhamandú*, assim como o chocalho a que sua imagem é associada, é o criador, o criativo.[17] No chocalho se imprime também freqüentemente o desenho de uma flor (*poty*), metáfora associada igualmente ao sol e ao próprio *hy'akuá parã* (Montardo, 2002, p.11; Silva, 2005, p.19). [18] Os grafismos

> estabelecem uma ponte de comunicação com *Ñanderuvuçu*, constituindo-se em uma "aproximação desejada e controlada pela comunidade com o mundo sobrenatural" (Gallois, 1992, p.228, referindo-se aos Waiãpi), uma vez que representam os elementos primevos do cosmos, criados pelos heróis míticos, e eles próprios. (Silva, 2005, p.20).

Assim como os grafismos e a estrutura material do instrumento musical, as músicas também evocam estes elementos primevos e divindades, ao mesmo tempo em que os representam. O som do *mbaraká* (chocalho, para os Guarani Kaiová no Mato Grosso do Sul [Montardo, 2002]), *hy'akuá parã* ou *maraká mirï* (chocalho, respectivamente na linguagem

[17] Na mitologia Kaiová (MS), o chocalho é responsável pela criação do mundo. O sol guarani é sonoro, havendo uma expressão Kaiová que designa tanto o nascer do sol quanto a execução do chocalho – *opyryry* (Montardo, 2002, p.200). No mito de origem do *mbaraka mirï* e do *takuapu* documentado por Cadogan, pertencente ao ciclo do herói solar *Kuaray* e seu rival *Charïa*, quando se molha a terra com orvalho, do *Yvy Mbyté* (Centro da Terra) surge uma planta de *Lagenaria* e outra de *Guadua*, das quais se criou a humanidade. No relato Mbyá, do orvalho primevo "nasce a Lagenaria, da qual se fabrica o soante ritual, *mbaraka*, e o bambu ou guadua, do qual se fabrica o *takuapu*. Isto ocorre para que o criador possa 'inspirar o canto sagrado do homem aos pais de seus futuros filhos, e o canto sagrado da mulher para as mães de suas futuras filhas'." (Cadogan apud Ruiz, 2005, p.11).

[18] Os Nhandeva e os Kaiová mantêm o uso do *mbaraká* (chocalho) como instrumento principal em seus rituais cotidianos de profilaxia e cura. Apesar de o chocalho corresponder na memória coletiva a um instrumento musical sagrado, com o qual o xamã conduz o ritual na casa cerimonial e que é considerado o instrumento tocado pelos deuses, há estudos que indicam a substituição do *mbaraká* (chocalho) pelo *mbaraká-guaxú* (violão), entre os Kaiová, MS (Schaden, 1962), e entre os Mbyá de Misiones, Argentina (Ruiz, 2005), do litoral de São Paulo e do Rio de Janeiro (Setti, 1994/95) e da região Sul do Brasil (Dallanhol, 2002; Montardo, 2002; Stein, 2009). Entre os Kaiová o *mbaraká* (chocalho) é também usado por mulheres xamãs (Montardo, 2002). Entre os Mbyá, o *mbaraká mirï* ou *hy'akuá parã* (chocalho) é tocado na grande maioria dos casos por homens e o *mbaraká* ou *mba'epú* (violão Guarani), exclusivamente por homens. Mesmo assim, o *popyguá* ou *yvyra'í* (par de claves tradicionais) é apontado muitas vezes como o símbolo principal de masculinidade entre os Mbyá.

dos antigos e na linguagem mais atual, conforme os interlocutores Mbyá no Rio Grande do Sul [Stein, 2009]) poderia ser ouvido como a encarnação, a (per)"sonificação" da divindade *Kuaray* (outra designação para *Nhamandú*), o Sol.

Tratamentos corporais processados nas *kyringüé* (crianças) até a entrada na vida adulta são vitais para que esta função se cumpra, para que participem das rezas noturnas auxiliando os Mbyá a manter a vida enquanto *Nhamandú* descansa e para que durante o dia sigam se espelhando na imagem da divindade irmã, evocando-a com suas belas vozes, dizendo palavras corretas e movimentando seus corpos com força e leveza, trazendo alegria para os Mbyá e seus diferentes interlocutores no cosmos.

As performances sonoras são responsáveis por ensinamentos fundamentais que os Mbyá devem incorporar e também envolvem habilidades a ser atingida na formação dos corpos das crianças. Na lógica perspectiva, é possível, pela predação familiarizante (Fausto, 2001), a incorporação das qualidades de animais, como dos pássaros, exímios cantores, seres sociais integrados entre si e com diferentes âmbitos do cosmos. Passar suave um filhote de *arapaxái* (papagaio) ou *kairyrî* (periquito) ou deixar caminhar um *kyjú* (grilo) filhote no pescoço da *mitã* (criança), na região da garganta, massageando-a e devolvendo o filhote de passarinho a seu lugar de origem ou criando-se o filhote, são processos que agem na purificação das vozes. O cantar belo e puro destes pássaros pode assim ser re-produzido pelas crianças.[19] O controle sobre a expressão oral, o comedimento na expressão da raiva, a capacidade de usar palavras belas, são outras qualidades almejadas, e, para que os rapazes em iniciação na vida adulta as atinjam, o *tembetá* (ou *tembekuaá*), adorno labial de taquara ou cera de abelha, é um dos objetos rituais usados.

Estes tratamentos corporais, eficazes dentro de etapas específicas da vida Mbyá, seriam, conforme Fausto (2005), formas de "desjaguarificação" dos Guarani, pelas quais as crianças e seus cuidadores se qualificam como pessoas, afastando-se dos riscos de se tornarem violentos, como animais ferozes. As sonoridades Mbyá permitem esta construção corporal e

[19] A respeito da fabricação dos corpos das crianças Mbyá, ver Fagundes (2008), Ladeira (2007) e Remorini; Sy (2003).

espiritual da pessoa, o fortalecimento das *kyringüé*. Isto significa educar a criança nas formas de se alimentar, de cantar, de se relacionar com base nas premissas éticas Mbyá-Guarani, ligadas à ascese. Já muitas práticas musicais *juruá* são consideradas um risco de *ojepotá*, uma forma de encantamento, degradação e animalização do espírito humano, um desvio perigoso do *tape porã* – caminho existencial bom e bonito. O corpo inacabado está em contínua produção, em diferentes momentos do fazer-se humano, processo motivado pela concepção idealizada de atingimento de um corpo-espírito sobre-humano.

A constituição das *kyringüé* Mbyá através de sons, músicas e tratamentos corporais relacionados à dimensão sônica é reflexo do alto grau de valorização destas na vida cotidiana dos Mbyá. Por sua pureza, inocência e visão premonitória, os Mbyá conferem às crianças um espaço de protagonismo social, considerando indispensáveis suas sonoridades agudas, claras e vibrantes na performatização das relações entre humanos e extra-humanos.

Muitos *juruá* (não indígenas) criticam a presença de crianças nos grupos de cantos e danças Mbyá-Guarani, como não voluntária e exploratória, ao que o *kyringüé ruvixá* Vherá Poty, mestre das crianças com experiência acumulada como coordenador de grupos, professor e cacique, atualmente residente na *tekoá Pindó Mirim* (aldeia de Itapuã), tem-se preocupado em esclarecer, através de palestras e informativos impressos, sobre o significado desta presença das crianças. Faz parte da cultura Mbyá as crianças participem dos grupos de cantos e danças, cantando, dançando e tocando instrumentos musicais. Sua apresentação pública é aprovada pelas próprias crianças e por seus familiares, e seu canto é muito valorizado pelos Guarani. O *kyringüé ruvixá* Guilherme Werá Mirim explica que, por sua pureza, pela beleza desprovida de vaidade que lhes é própria e que se expressa em suas vozes, são capazes de atingir a emoção e gerar contentamento nos ouvintes, humanos e extra-humanos. Por isso é tão importante as crianças cantarem não somente com os adultos na *opy*, para seus parentes e para as divindades, como também nos grupos de cantos e danças, para pessoas de diferentes etnias, nas apresentações públicas e nos registros em CD. Os adultos se alegrarem com os cantos das crianças implica, por sua vez, aquisição de força, vitalidade, para enfrentar desafios

cotidianos e lutar por direitos territoriais e culturais diferenciados, mantendo-se no caminho da ética Mbyá.

A presença das crianças junto aos familiares adultos é prevista nas práticas cotidianas Mbyá, na aldeia e na cidade. A criança é cuidada e aprende no convívio estreito com os adultos. Ao mesmo tempo, sua existência ensina os pais e os familiares a compreender e expressar *mborayú* (reciprocidade, o amor maior[20]), *nhembojeroviá* (respeito profundo, a sabedoria de como se comunicar com o cosmos), *pyaguaxú* (coragem) e adquirir *kuaá* (sabedoria), significando amadurecimento e maiores chances de se comunicar com *Nhanderú* (Nosso Pai Verdadeiro). Portanto, também para a criação de cantos (mais precisamente, para se tornar veículo de sua criação, ao recebê-los de uma divindade), o fato de ter filhos é considerado produtivo e valorizado entre os Mbyá.

Considerações finais

As performances sonoro-musicais dos grupos de cantos e danças Mbyá, milenares e simultaneamente muito atuais, abarcam significados míticos, respeitam protocolos expressivos rituais e articulam relações cotidianas que se adéquam perspectivamente aos diferentes interlocutores com quem se comunicam na promoção de diálogos, trocas, apropriações, predações familiarizantes e processos de ensino e aprendizagem. Cantos e danças ensinam, aconselham e atualizam memórias sobre a sociocosmologia Guarani. A cosmo-sônica é um recurso conceitual compreensivo de como entre os Mbyá, de acordo com a sua sociocosmologia e o seu modo de ser, se produzem através das *mba'epú nhendú* (sonoridades Mbyá) relações entre a criação do cosmos, a perpetuação do mundo, a construção da pessoa, os ensinamentos, as formas de sociabilidade, a constituição identitária e territorial e a comunicação interétnica. As apresentações dos grupos de cantos e danças Mbyá-Guarani em diferentes espaços de Porto Alegre e os registros sonoros e textuais, como os oportunizados pelos coletivos

[20] Conforme Fausto (2005, p. 411), *mborayu* é um conceito que adquire pelos seguintes autores interpretações datadas: Montoya (séc. XVII): amor de e a Deus; Cadogan (1959): amor (ao próximo); P. Clastres (1974, p.27): solidariedade ritual; e H. Clastres (1975, p.116): reciprocidade.

das *tekoá Nhundy, Jataity* e *Pindó Mirim* através do livro-CD *Yvy Poty, Yva'á*, são expressões sonoro-performáticas que nos apresentam faces desta sua complexa cosmo-sônica.

Os conhecimentos profundos que os Mbyá têm dos elementos naturais da mata (ecossistema Mata Atlântica/Serra do Mar) e de suas formas de utilização são aspectos centrais no seu modo de ser. Das matas os Mbyá extraem os recursos silvestres para os tratamentos e prevenções de muitas doenças, bem como para a estimulação de certas características desejáveis nos indivíduos, processos que orientam o crescimento e desenvolvimento das crianças. Assim como outros comportamentos ligados à saúde, a produção de cantos e palavras belas está também sujeita às condições socioambientais desfavoráveis em que os Mbyá no Rio Grande do Sul se encontram. No entanto, se já não são mais encontrados suficientes recursos naturais da mata, ou se já quase não há mais as matas, como é o caso na *tekoá Nhundy*, ainda assim muitos de seus componentes são apropriados pelos Mbyá como elementos simbólicos. Pela manutenção da valorização do convívio intergeracional, os mais jovens aprendem sobre as antigas maneiras de rezar, falar, orientar-se eticamente, ensinar às crianças e tratar preventivamente as doenças de espírito. Esta carência territorial não impede os Mbyá-Guarani de buscarem alternativas para a preservação de suas formas de pensar e estar no mundo. As alianças com *juruá* que lhes possibilitem acesso a tecnologias audiovisuais para darem vazão às suas expressões sonoras ou videográficas, assim como para registrarem de diferentes formas afirmações de sua etnicidade e suas críticas à sociedade envolvente, são exemplo destas estratégias de empoderamento buscadas na ausência ou como complemento aos recursos territoriais e de mata nativa.

Compreender as especificidades do modo de ser Mbyá-Guarani em relação a suas formas de musicalidade e de concepção e interação com as *kyringüé* é extremamente relevante para se ampliar o entendimento do protagonismo indígena na sociedade brasileira, dando continuidade ao delineamento de políticas diferenciadas para os povos indígenas no âmbito dos direitos civis, autorais, patrimoniais e territoriais. Por outro lado, reconhecer que os coletivos indígenas sempre estiveram em transformação (assim como coletivos não indígenas), incorporando

de forma seletiva elementos simbólicos que estão no entorno em sua própria sociocosmologia e produzindo efeitos de cuidado, ensinamento, reflexão e ação nas relações interétnicas, deve fortalecer os argumentos consistentes de seus direitos legítimos a um modo próprio de conceber o mundo e relacionar-se com ele.

Referências

ARNT, Mônica. **Mediações musicais e direitos autorais entre grupos Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul.** Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

CADOGAN, Leon. ***Ayvu Rapyta.*** Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. Asunción: CEPAG, 1997[1959].

DALLANHOL, Kátia Maria. ***Jeroky, jerojÿ****:* por uma antropologia da música entre os Mbyá-Guarani do Morro dos Cavalos. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.

DAWSEY, John. "O teatro dos 'bóias-frias': repensando a antropologia da performance". ***Horizontes Antropológicos****,* 11(24), 2005, p.15-34.

DOOLEY, Robert A. **Léxico do Guarani, dialeto Mbyá com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e a pesquisa lingüística.** Cuiabá, MT: Sociedade Internacional de Lingüística, 2006. 206p. Disponível em: http://www.sil.org/americas/ brasil/LANGPAGE/ENGLGNPG.HTM

FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas. "Os velhos falam, eu escuto" ou a poética contida na flor... In: FREITAS, Ana Elisa & FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas (Coordenação de Direitos Humanos). **Povos indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba**. Porto Alegre: NPPPI / SMDHSU / PMPA, 2008. p.92-108.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis:** história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo, EDUSP, 2001.

____. **Se Deus fosse jaguar:** canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). Mana, 11(2), out. 2005.

FELD, Steven. ***Sound and Sentiment:*** birds, weeping, poetics and songs on Kaluli Expression. Philadelphia: University of Pennsylvanic Press, 1990[1982].

FINNEGAN, Ruth. "O que vem primeiro: o texto, a música ou a performance?". In. MATOS, Cláudia Neiva de et al. (Org.) **Palavra cantada:** ensaios sobre poesia, música e voz. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

LADEIRA, Maria Inês. "Notas etnográficas sobre o uso dos adornos corporais guarani-mbyá na infância". **VII Reunião de Antropologia do Mercosul,** UFRGS, Porto Alegre, Brasil, 2007.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim:** o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo, Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro, NuTI, 2005.

MELLO, Flávia de. ***Aetchá Nhanderukuery karai Retarã:*** Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. Florianópolis. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

MENEZES BASTOS, Rafael J. de. **A musicológica Kamayurá:** para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu. 2. ed. Brasília: FUNAI, 1999[1979].

____. **Música nas Terras Baixas da América do Sul:** Estado da Arte (Primeira Parte), *Antropologia em Primeira Mão* (86), 2006.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do '*Mbaraka*': música e xamanismo Guarani.** Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2002.

REMORINI, Carolina; SY, Anahi. *"El valor del ambiente em el proceso de endoculturación Mbya"*. Uma aproximación etnográfica. ***XXIII Congreso de Geohistoria Regional****,* 2003.

RUIZ, Irma. *"En pos de la dilucidación de un doble enigma: los marcadores sagrados de género de los mbyá-guaraní". Montevideo, Uruguay. Congreso.* ***VI Reunión de Antropología del MERCOSUR****: "Identidad, Fragmentación y Diversidad",* 2005.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani.** São Paulo: EDUSP, 1962[1954].

SEEGER, Anthony. ***Why Suyá sing?*** *a musical anthropology of an Amazonian people.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

SETTI, Kilza. "Os índios guarani-mbyá do Brasil: notas sobre sua história, cultura e sistema musical". ***Musices Aptatio,*** Roma: Consociatio Internationalis Musicae Sacrae, 1994/95.

SILVA, Sérgio Baptita da. "Iconografia e ecologia simbólica: retratando o cosmos guarani." In: PROUS, André; LIMA, Tânia Andrade (Orgs.). **Os ceramistas Tupiguarani**: eixos temáticos. Belo Horizonte: Superintendência do IPHAN em Minas Gerais, 2010, v. 3, p.115-148. (páginas conforme versão no prelo, 2005)

SOUZA, José Otávio Catafesto de. Territórios e povos originários (des)velados na metrópole de Porto Alegre. In: FREITAS, Ana Elisa & FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas (coordenação de direitos humanos). **Povos indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba.** Porto Alegre: NNPPPI/SMDHSU/PMPA, 2008. p.14-24.

SOUZA, José Otávio Catafesto de et al. **Tava Miri São Miguel Arcanjo, Sagrada Pedra:** os Mbyá-Guarani nas Missões. Porto Alegre: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2007. CD anexado.

STEIN, Marília Raquel Albornoz. ***Kyringüé mboraí*** - os cantos das crianças e a cosmo-sônica Mbyá-Guarani. Tese de Doutorado, Programa de Pós Graduação em Música, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.

TURINO, Thomas. ***Music as social life***. *The politics of participation*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem:** e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Referências fonográficas

FONSECA, Antônio Maurício (coordenação geral). ***Ñande Arandu Pyguá***: Memória Viva Guarani. Coordenação indígena: Marcos dos Santos Tupã, Timóteo Verá Popyguá, Valdelino Karai Veríssimo, Manoel Lima Karai Poty, Olívio Jekupé. Instituto Tekó Arandu/Projeto Memória Viva Guarani, São Paulo, 2004. 2 CDs. (CD1 - 123:28min; CD2 – 127:58min)

LUCAS, Maria Elizabeth; STEIN, Marília Raquel (orgs.). ***Yvý Poty, Yva´á*** - Flores e Frutos da Terra: cantos e danças tradicionais Mbyá-Guarani. Coordenação indígena: Agostinho Verá Moreira, Guilherme Werá Benites da Silva, Marcelo Kuaray Benites, Vherá Poty Benites da Silva. Instituto do Patrimônio Histórico e Artísticos Nacional/Grupo de Estudos Musicais/PPGMUS/UFRGS, Porto Alegre, 2009. 1 CD. (59:55min)

As "Mulheres dos Panos" Mbyá-Guarani

Luiz Fernando Caldas Fagundes

O objetivo deste artigo é apresentar o projeto elaborado pelo NPPPI/SMDHSU/PMPA intitulado "Mulheres dos Panos" Mbyá-Guarani, e debater a possibilidade de tradução do conhecimento antropológico em políticas públicas adequadas às interpretações do Estado brasileiro como pluriétnico e multicultural. Inicio destacando, de forma sucinta, os princípios constitucionais que consagram a diversidade cultural e a valorização das culturas indígenas como cânones da ordem social brasileira. A seguir, descrevo a polêmica acerca da presença de pessoas mbyá-guarani[1] ditas em "situações de mendicância e de trabalho infantil" no centro de Porto Alegre, sendo a presença indígena considerada, por diversos setores da sociedade porto-alegrense, conflitante com as normas de proteção da infância, fato este que originou Inquérito Civil Público (ICP) na Procuradoria da República no Rio Grande do Sul (PR/RS/MPF). Enfatizo as análises antropológicas elaboradas para instrução do ICP e o ponto de vista mbyá-guarani sobre suas práticas. Buscando conhecimento das alteridades indígenas ou tribais, levo adiante, no texto, a síntese da pesquisa de Roy Wagner, antropólogo norte-americano que descreveu com maestria a prática de tais grupos, o que nos possibilita o entendimento da centralidade do mundo doméstico nos seus mundos vividos em contraposição ao pensamento hegemônico da produção de bens na sociedade ocidental. Além disso, aproprio-me do conhecimento acumulado na antropologia da infância e de notas técnicas e pareceres da Fundação Nacional do Índio/FUNAI, órgão indigenista federal, como suporte na abordagem de soluções administrativas internas

[1] Os etnônimos indígenas foram grafados segundo as normas da Associação Brasileira de Antropologia: em sua função substantiva, conservam a inicial maiúscula; como adjetivos, as iniciais são minúsculas.

à municipalidade. Por fim, apresento a experiência "Mulheres dos Panos" Mbyá-Guarani, ação esta que visa efetivar no âmbito local o direito à diferença.

Índios no Brasil, sujeitos de direito à diferença

A nova ordem jurídica implementada pela Constituição da República de 1988, consagrou a diversidade cultural e a valorização das culturas indígenas como cânones da ordem social brasileira, impondo aos entes da federação a tarefa de proteção ao pleno exercício dos direitos e das manifestações culturais indígenas, como demonstra a leitura em seus artigos 215, *caput* e §1º, e 216. Ademais, a Carta Magna, em seu art. 231, *caput*, assegurou o respeito à organização social, aos costumes, às línguas, às crenças e às tradições indígenas, reconhecendo aos índios o direito fundamental à diferença. Ao mesmo tempo, a Constituição tornou explícita a plurietnicidade e multiculturalidade brasileiras, inovando ao abandonar uma política de perspectiva assimilacionista/integracionista que praticava com os índios, como categoria social transitória fadada ao desaparecimento, reconhecendo aos índios o direito de serem índios e de permanecerem como tal indefinidamente, ou seja, o maior dos direitos é a autodeterminação dos povos indígenas.

Dos princípios constitucionais infere-se que a União, Estados e Municípios devem adotar medidas que promovam o exercício dos direitos indígenas, isto é, garantir às pessoas e comunidades indígenas meios adequados ao desenvolvimento dos seus legítimos interesses. É nesse contexto constitucional que a questão posta à apreciação se situa, mais especificamente, o direito à diferença (Araújo, 2002, 2006; Beckhausen, 2002, 2009; Kayser, 2010; Lima 2011; Marés, 2002; Pereira, 2002, 2005; Villares, 2009). A título de melhor compreensão, cito a Procuradora da República, Dra. Deborah Duprat de Brito Pereira, que apropriadamente conciliou a dinamicidade da cultura com o atual marco legal que estabelece uma nova forma de pensar a relação entre Estado brasileiro e os povos indígenas, detentores que são de direitos especiais:

> Na verdade, nós temos dispositivos que são de fundamental importância para se entender esse câmbio operado pela Constituição de 88, que são os artigos 215 e 216, que tratam da cultura. É aí que ela vai realmente revelar que a nossa Nação é composta de diversos grupos étnicos que traduzem modos de viver, criar e fazer diversos, que estão refletidos nas suas várias formas de expressão. Então, é importantíssimo se fazer essa leitura desse capítulo destinado à cultura para se poder dimensionar corretamente essa mudança que é bem visível na questão indígena, por conta do art. 231, mas, que alcança uma enormidade de outras formas de regulação de vida que estão ao lado desse modelo que se pressupunha único, homogêneo e que tinha por emblema o homem médio. Essa visão de pluralidade cultural e étnica já traz algumas conseqüências imediatas. [...] Um segundo dado é que, se nós olharmos os artigos 215 e 216, verificamos que eles pressupõem uma noção dinâmica de cultura, não mais remetida a uma concepção arqueológica ou monumental de cultura. Antes, nós falávamos de cultura como se alguma coisa tivesse perdida no tempo e nós guardássemos a evidência física dela na atualidade. São os grandes prédios, os museus, as obras. Nós tínhamos essa idéia de cultura. Na verdade, quando nós passamos a conceber cultura como uma revelação da vida, nós temos que imaginar que esse é um processo dinâmico exatamente dentro da dinâmica social de todos os grupos, dentro da nossa própria dinâmica de vida. Então, não há mais essa possibilidade de nós imaginarmos que ser índio é estar imobilizado no tempo com uma determinada cultura que nós imaginamos ou que nós imputamos a eles. Na verdade, o que a Constituição assegura é que são índios, a partir de uma noção que a eles é exclusiva de pertencimento, independente de sinais que a nossa cultura, que é

> uma das culturas, os distinga como tal ou qual. Na verdade, não há mais essa possibilidade, ainda que eles tenham um contato fortemente intenso com a sociedade e tenham perdido aquele estereótipo que orienta o nosso imaginário, do arco, da flecha, da nudez etc. Então, esse é o primeiro preconceito a ser desfeito (Pereira, 2005, p. 45).

Ora, o tema evidenciado é o da diversidade cultural no interior das nações, portanto, índios *no* Brasil, ao contrário de índios *do* Brasil. É urgente suplantar os padrões ultrapassados de uma história meramente nacional que tem na formação dos Estados modernos – ideário iluminista de comunidades imaginadas homogêneas – a referência primeira e última, identidade que se sobrepõe a todas as outras: religiosas, étnicas, sexuais, locais, de classe etc. A partir da vigência dos princípios constitucionais arrolados acima, não pode haver mais uma verdade somente no país, um ponto de vista, uma história sobre e do Brasil, pois é de conhecimento geral que os Estados nacionais "se constituíram todos sobre uma diversidade étnica preexistente, num processo de unificação territorial marcado pela violência. A comunidade nacional foi criada posteriormente pela opressão: a cultura comum foi imposta pela repressão às manifestações étnicas minoritárias, e a tradição coletiva foi gerada na história da dominação de um povo sobre outro" (Durham, 2004, p. 298). Portanto, trago à reflexão a base dos dispositivos chamados etnocêntricos: perpetuar como universal aquilo que é uma característica particular de uma cultura (Fagundes & Farias, 2012)[2].

[2] Dito de outro modo, nos termos de Vianna (2012, p. 204-5): "Falar de 'direito à diferença' implica, em primeiro lugar, reconhecer a possibilidade de heterogeneidade cultural e social como algo legítimo em universos políticos mais amplos, dotados de uma suposta 'unidade', como se dá nos Estados-nação modernos. Mais do que apreender a diferença como condição inerente aos grupos sociais, isso equivale a defendê-la como algo relevante na constituição da especificidade de indivíduos e coletividades que não desejam negá-la para serem reconhecidos como participantes legítimos de unidades abrangentes. Assim compreendida, a reivindicação da diferença como direito carrega consigo profunda crítica a todo processo de aniquilamento das singularidades, tomado como algo violento e assimétrico, mesmo quando realizado em nome dos mais elevados ideais universalistas".

Sentando e cantando no centro de Porto Alegre

No centro de Porto Alegre, quase que diariamente é possível encontrar mulheres e crianças mbyá-guarani sentadas em panos no chão das calçadas, tendo próximas de si um cesto de taquara ou uma caixa de papelão onde arrecadam dinheiro doado pelos não-indígenas (Ferreira e Morinico, 2008). Além dessa prática há uma outra, menos frequente, porém que torna visíveis os índios na cidade: apresentações musicais de grupos de cantos e danças pelas ruas centrais. Aproximadamente quatro a oito jovens e crianças, acompanhados de um ou dois homens adultos entoam seus cantos, ou seja, um grupo familiar extenso que canta junto.

Estas situações, eventualmente, são geradoras de polêmica acirrada na cidade, pois alguns cidadãos porto-alegrenses consideram que as mulheres indígenas e suas crianças estão em "situação de mendicância", e os homens mbyá que se apresentam nos grupos musicais estão explorando seus filhos através da "situação de trabalho infantil", ou ainda, que há um proveito ilícito de não indígenas sobre os indígenas, sejam eles adultos ou crianças.

O fato é que a controvérsia institucionalizou-se no âmbito da PR/RS/MPF, onde tramita o ICP nº 85/2002-22. O referido ICP originou-se a partir de ofício oriundo da Promotoria da Infância e da Juventude do Ministério Público Estadual/RS, em fevereiro de 2002, dando conta de que nas ruas do centro da cidade havia significativa quantidade de mulheres indígenas acompanhadas de seus filhos "à espera de esmolas". No entanto, em 2009, este ICP ganhou nova representação no que se refere às apresentações de corais indígenas e suas crianças no centro da cidade. Sinteticamente, as questões que acirram o debate e que são pertinentes ao ICP, se referem à indignidade das condições que estão submetidos os indígenas, e a exploração destas crianças pelos seus pais, ou ainda, por não indígenas.

Com o propósito de instrução do referido ICP na PR/RS/MPF, foram elaborados relatório (Ferreira, 2005) e parecer (Chagas, 2009) antropológicos acerca dos fatos. O estudo de Ferreira traz uma série de reflexões pertinentes para que se possa entender o fenômeno que, para parte da sociedade, parece indigno. Apesar de os não indígenas

considerarem está prática como mendicância, os Mbyá-Guarani, por sua vez, a interpretam de forma diferente: o que as mulheres mbyá fazem é o *poraró* – traduzido como "estender a mão" ou '*esperar troquinho*' –, uma experiência considerada digna. Os Mbyá entendem que as mulheres estão ocupando um lugar que lhes pertence e que estão caminhando conforme o seu próprio sistema tradicional, uma vez que o que mudou não são eles, mas sim o lugar em que vivem, já que não existe mais as matas onde possam buscar os alimentos para suas famílias extensas (Ferreira, 2005). Nesta controvérsia, há um elemento a se destacar: a presença mbyá-guarani em um ponto de referência da identidade porto-alegrense causa incômodo à grande maioria dos não indígenas, pois estes entendem que aqueles ao permanecerem no centro da cidade estariam fora de lugar, pois a cidade não é lugar para os índios (Ferreira e Morinico, 2008). Sobre esta compreensão não indígena de práticas indígenas é interessante atentar-se à reflexão de um jovem mbyá-guarani proferida em 2009:[3] '*Às vezes quando ouço os brancos falarem certas coisas sobre nós dou risada sozinho, é muito engraçado. Quando eles dizem que os Mbyá não podem estar hoje nas cidades, que aqui não é o nosso lugar, me pergunto: se os Mbyá não podem viver nas cidades, quem disse que os brancos poderiam ter entrado nas matas quando eles não foram convidados?*'.

No que se refere ao acompanhamento aos pais e os maus-tratos sofridos pelas crianças indígenas, os Mbyá consideram que o problema a ser evitado é o abandono. As mães mbyá, idealmente, jamais devem privar seus pequenos de sua presença (Ferreira e Morinico, 2008). Portanto, é similar o entendimento dos Mbyá sobre as apresentações de seus grupos[4] musicais no centro da cidade no que diz respeito aos aspectos culturais envolvidos. A título de ilustração, cito informações certificadas por Chagas (2009) nos autos do ICP: o deslocamento das várias famílias mbyá de suas aldeias até o centro da cidade e suas apresentações nas ruas são considerados

[3] Vherá Poty, então Cacique da Terra Indígena Cantagalo localizada em Viamão/RS, no Seminário "Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba", realizado no Memorial do RS (31/03 a 03/04/2009), promovido pelo NPPPI/SMDHSU, Escola Superior do MPF, PR/RS/MPF e FUNAI/POA.

[4] Chamo a atenção para alguns dos significados de "grupo": 1 conjunto de pessoas ou coisas dispostas proximamente e formando um todo Ex.: <g. de crianças> 2 conjunto de pessoas ou coisas que têm características, traços, objetivos, interesses comuns Ex.: <g. familiar> <g. de empresas> (Houaiss e Villar, 2001, p. 1487).

como momentos indispensáveis que acarretam na continuidade das formas de sociabilidade e troca cultural intra e interétnica. Tal movimento é de fundamental importância na boa formação dos pequenos visando à construção de corpos fortes (a saber, preparação para as relações interétnicas) e o pleno exercício de controle sobre a capacidade social mais importante neste coletivo, o exercício das boas palavras (a saber, as relações intra-étnicas), ou seja, a formação dos pequenos enquanto ideal de pessoa mbyá, o estatuto do humano para este coletivo:

> Não há meio mais apropriado à atualização de "bons saberes" que o oral. A respeito disto, a própria alma-nome (*nhe'ë*) de cada pessoa mbya é "palavra", potência de comunicação com seus "pais" ou "donos", os nhanderu ("nossos pais") que as enviam para nascer na Terra. São palavras ou falas (*ayvu*) que estas divindades enviam também, ao longo da vida de cada pessoa (mbya), para capacitá-la para a vida terrena, que só é possível preservar com os saberes e poderes oriundos daqueles: os nomes, os remédios, o saber xamânico associado ao uso do tabaco.
>
> Igualmente entre os que partilham a existência terrena, a transmissão de conhecimentos tem lugar privilegiado na fala. Os velhos e velhas orientam os mais novos em sessões de "aconselhamento" (*-mongeta*: "aconselhar") nas *opy* (casas rituais) ou em falas demoradas feitas na própria casa, quando jovens e adultos se encontram sentados, por exemplo, pela manhã, em torno do fogo que prepara o *ka'a* (mate).
>
> Mas não apenas nestes momentos podemos reconhecer uma arte da fala. Para além destes discursos aconselhadores, em que as posições de quem fala e quem escuta ou deve ouvir atentamente *(-japyxaka)* se distinguem claramente, a conversa cotidiana é ela mesma um lugar importante da prática desta arte.

> A conversa entre aqueles que devem se tratar como parentes (*-etarã*) é justamente, a meu ver, uma conversa aconselhadora, pautada na delicadeza de quem fala e no reconhecimento da autonomia de quem escuta. [...].
>
> Afora o contexto da relação entre pais e filhos ou filhas no interior de uma mesma família, a conversa entre vizinhos, pessoas que se encontram por caminhos nas aldeias mbya ou se visitam é normalmente objeto de cuidado especial. Nunca deve ser excessiva. É a fala branda e agradável, bonita, que não produz más disposições (antipatias) nos que a ouvem que deve ser pronunciada. Esta é a boa conversa que se diz inspirada pelos deuses, a fala que aconselha branda e continuadamente. Não impositiva, mas atenta aos processos que podem estar envolvendo os relacionados.
>
> [...]. Por outro lado, são ditas "más falas" ou "falas feias" principalmente as falas acusativas ou o uso de palavras em atos feiticeiros, que, invertendo a ética do cuidado ao parente, representariam agressão produtora de doença e morte.
>
> A "estética do cotidiano" mbya, que se produz de modo privilegiado na fala, parece poder ser descrita como modo contínuo e moderado de comunicar impressões voltadas para o bem-estar daqueles com quem se vive junto.
>
> [...]. A moderação é, portanto, arte do tato na fala e na escuta, arte de fazer brotar, das palavras pronunciadas e escutadas, bons-belos efeitos, para si mesmo e para quem mais participe destes contextos (Pissolato, 2008, p. 43-45).

Desta forma, conforme o relatório e parecer antropológicos, a PR/RS/MPF solicitou a PMPA formulação de política pública que garanta aos indígenas o direito de praticarem o "*poraró*" no centro de Porto Alegre, assim como as apresentações musicais de crianças indígenas. Tendo então que traduzir a singularidade do mundo mbyá em política pública a ser concebida e operacionalizada na municipalidade, adotou-se no NPPPI/SMDHSU/PMPA as seguintes ações: ouvir os indígenas; estudar a literatura antropológica sobre a infância e, principalmente, as contribuições de Roy Wagner sobre sociedades tribais; e por fim, pesquisar no órgão indigenista federal soluções jurídico-administrativas atinentes ao tema. Após descrever estas ações, passa-se à proposição da PMPA junto ao MPF.

Ouvir a voz do Outro, o fundamento para o entendimento

Ouvir a voz dos indígenas é destacar no cenário político experiências humanas que foram insistentemente invisibilisadas por uma hierarquia de valores impostos por poderes estabelecidos. Portanto, sobre a prática mbyá do "estender a mão" e da presença de crianças cantando no centro da cidade, ofereço a avaliação feita por um importante chefe mbyá que vive em Porto Alegre, o cacique da Comunidade da Lomba do Pinheiro, José Cirilo Pires Morinico:

> *Eu acho que muitas pessoas não entendem porque os Mbyá estão no centro de Porto Alegre. Antigamente era tudo mata, não é? Os Mbyá procuram seus alimentos na mata, frutas, caça, pesca. Hoje em dia não se consegue mais entrar nas matas porque é tudo propriedade. Então o que a gente faz? Nós temos que sair na cidade, a mulher tem que sair na cidade, tipo pescar, tipo caçar, não é? Agora não estamos mais caçando javali, no lugar da caça está o prédio, então os índios vão ao prédio, no lugar da árvore tem uma casa, aí os índios ficam perdidos, ficam ali sentados, esperando. O que se vai fazer? Quando a gente espera, passa um branco, que vê o índio ali sentado, e aí alguém vai dar algumas coisinhas, não é? Então isso também é um sistema cultural, só que agora não convivemos mais nas matas. Então, os brancos*

vêem que o índio está na cidade, e tem que entender que é lugar dos índios. Foram os brancos que construíram a casa, o prédio no nosso lugar, não é mesmo? Então, os Mbyá vão procurar seu alimento. Na aldeia já não tem mais mata, a área é muito pequena, então é uma busca de vida mesmo. O poraró é uma forma de cultura. Antigamente nós fazíamos poraró nas aldeias dos outros, íamos caminhando, levávamos batata-doce e trocávamos por carne de javali, então esse é o 'po', que é mão,' raró', é sentado frente a frente, ao redor de um foguinho, e aí fica lado a lado passando batata-doce e o outro passando carne de javali, então isso é o poraró. Então, hoje os Mbyá ainda vivem assim, não é de agora, só que agora infelizmente não se tem mais as matas, aí parece que estamos vivendo sem cultura, não é? Aí o branco pensa que os Mbyá estão vivendo na cidade, mas não é isso, a sociedade tem que entender que não tem mais mata, não tem mais lugar, tem que reconhecer e ajudar, não é? Fazer poraró também é próprio dos brancos, eles também fizeram poraró. O branco tomou nosso lugar, não é? Então fizeram poraró, a troca, não é? Só que deu para nós a beira da estrada, isso também é uma troca, o branco também fez o poraró, só que fizeram ruim, não é? Então tem que entender, sentar e conversar, e que esse lugar [o centro da cidade], esse lugar seja reconhecido, o lugar é público, então não podem tirar os índios dali, porque ali é o Guaíba, o lugar do tape [caminho] mesmo, não é? O Guarani circulava por ali, pescando ali, porque o Guaíba tem muito peixe, tem muita fruta, não é? Então, o centro é um lugar que os Guarani moravam antigamente, tinham suas famílias. Não é que a gente queira viver desse jeito, mas a sociedade tem que entender que essa forma é para sobreviver, para levar e vender o artesanato. No centro também é lugar do artesanato. Tudo que a gente faz é poraró, o artesanato também é poraró, a gente leva balaio e o branco traz dinheiro. Quando se vai ao mercado também é poraró, não é? Traz carne, então tudo é poraró, então essa é uma forma de cultura, não é?
[...].

O Mbyá vive diferente, as famílias sempre têm quatro, cinco crianças. Os pequeninos têm que estarem juntos com a gente, tem que crescer junto com as mães. Se a gente largar para outra família, ele cresce com outra forma, com outro jeito, então ele pode aprender coisas ruins, não tem sistema porque o pai e a mãe não estão juntos, é por isso que ficam mais agressivos. Para não acontecer isso tem que estar junto com os pais, com as raízes, tipo uma planta que a gente vê crescer. Os Mbyá tiram exemplo de tudo, com os animais, com as plantas que tem raiz, que tem galho, que tem fruta e flor. É o mesmo com as nossas famílias, não se pode deixar as crianças sozinhas, elas tem que estar junto com o pai e a mãe, principalmente com a mãe que tem que alimentar com o peito. A criança também se alimenta espiritualmente. O espírito da mãe e o espírito da criança têm que estarem juntos, é uma forma de proteção também, para não ficar problema no caminho, para não acontecer acidente. É uma proteção para nós. Muitas vezes a sociedade vê, se preocupa porque talvez a criança esteja sofrendo com a mãe, aí já chama o Conselho Tutelar, e aí que cria o problema, porque a criança sofre se não está junto com o pai e a mãe' (SMDHSU, 2010, p. 19-23).

Ora, acredito que o método mais adequado para os agentes institucionais que diariamente traduzem as diferenças culturais para o campo das políticas públicas, deve estar relacionado a escutar as vozes destes coletivos que exigem estarem presentes no cenário social, na memória coletiva e, principalmente, nos ritos administrativos das instituições brasileiras. Sem aguçar o sentido ressaltado, estaremos fadados a reproduzir uma visão de mundo conservadora e elitista que produziu no país a exclusão das vozes, gestos, práticas terapêuticas, rituais, territorialidades, valores, enfim, o saber-fazer de diversos grupos sociais populares e indígenas. É essencial a promoção das enunciações destes coletivos socioculturais diferenciados, pois promovê-los pressupõe o reconhecimento da diferença como fator positivo e potencializador da comunicação entre heterogêneos: ouvir (além da audição, todos os seus sentidos) a voz do Outro, o fundamento para o entendimento (Fagundes & Farias, 2012).

Da Nova Guiné ao centro de Porto Alegre

Outra forma de ouvir os indígenas, que neste caso é o público a ser contemplado pela política estatal, se dá a partir da antropologia. Para auxiliar na compreensão do caminho trilhado, sintetizo uma experiência vivida pelo antropólogo Roy Wagner junto aos Daribi, uma sociedade tribal da Nova Guiné.

Refletindo sobre a diferença e diversidade cultural, Wagner concluiu que o método antropológico, a observação participante, também denominado trabalho de campo, é trabalho no campo, logo "uma experiência criativa, produtiva" (p. 49). O antropólogo em campo de fato trabalha: "suas 'horas de trabalho' são dedicadas a entrevistar pessoas, observar e tomar notas, participar de atividades locais" (p. 49).

Passados alguns meses vivendo entre os Daribi, o etnógrafo percebeu que sua tenacidade na realização de seu trabalho assombrava seus interlocutores, muitos dos quais trabalhavam dia sim, dia não, e somente pela manhã[5]. A perplexidade dos Daribi com o envolvimento do antropólogo e sua produtividade foi gradualmente objeto de sua reflexão. Wagner concluiu que o entendimento daribi com seu estranho trabalho estava de alguma maneira relacionado ao seu estado celibatário. Os Daribi ficavam pasmos com os assuntos que o pesquisador tomava por secundários: "meus arranjos domésticos e meu estado conjugal" (p. 52). Ou seja, com quem se partilha os alimentos, as habitações, se faz sexo, se reproduz socioculturalmente, enfim, quem são os parentes.

É a cultura, então, o objeto da reflexão de Wagner. A partir da vivência com os Daribi, o antropólogo atenta sobre os diversos sentidos que tomou entre nós este termo: primeiramente, associação com o cultivo do solo (cultivar); posteriormente, o refinamento progressivo na domesticação de um determinado cultivo (agricultura); contemporaneamente, seu sentido é de "refinamento e 'domesticação' do homem por ele mesmo" (p. 54); por fim, cultura como conceito antropológico que se constituiu como metaforização ulterior da acepção elitista e aristocrática, sendo esse

[5] Quando se trata de escrever trabalho como ação dos Daribi, o antropólogo grafa a palavra entre aspas. Chamo atenção para esse detalhe, pois sabemos que esse recurso tipográfico é usado para significar elisão, distanciamento ou deslizamento de sentido.

refinamento apelidado por Wagner de "Sala de Ópera" (p. 54). Portanto, o termo moderno de "cultura" deriva de um significado a partir do outro, o que gera uma zona de ambigüidade quando utilizamos o termo. Quando falamos dos centros culturais, ou mesmo da "cultura" de uma determinada cidade, tem-se em mente certo tipo de instituição: museus, bibliotecas, orquestras sinfônicas, universidades. Nestas instituições que se guardam "documentos, registros, relíquias e corporificações das mais altas realizações humanas", ou seja, a "arte" ou a "cultura" é mantida viva:

> A ligação entre essa Cultura [sala de ópera] 'institucional' e o conceito mais universal do antropólogo não é imediatamente evidente, ainda que na realidade seja apenas superficialmente disfarçada pelas fachadas das bibliotecas, museus e salas de ópera. Pois o verdadeiro cerne de nossa cultura, em sua imagem convencional, é sua ciência, arte e tecnologia, a soma total das conquistas, invenções e descobertas que definem nossa ideia de 'civilização'. Essas conquistas são preservadas (em instituições), ensinadas (em outras instituições) e ampliadas (em instituições de pesquisa) mediante um processo cumulativo de refinamento (p. 55).

Ora, Wagner está dando ênfase à produtividade ou criatividade de/em nossa cultura, que é definida pela aplicação, manipulação, reatualização ou extensão destas técnicas ou descobertas, e qualquer tipo de trabalho, seja ele inovador ou simplesmente produtivo, adquire sentido em relação a essa soma cultural, "que constitui seu contexto de significação" (p. 56).

A partir das metaforizações da cultura, Wagner nos conduz a compreender o trabalho (para a sociedade ocidental) como dotado de significado produtivo, e é por esse motivo que é central em nosso sistema de valores. Torna-se, portanto, a base do nosso sistema de crédito: o dinheiro ou a riqueza é símbolo do trabalho, "da produção de coisas e serviços segundo técnicas que constituem a herança preservada de nosso desenvolvimento histórico" (p. 57). Ou seja, a maior parte de nossa herança cultural é de conhecimento público, sendo posta à disposição pela

educação pública: "Assim como o dinheiro representa o padrão público de troca, a educação define um certo pré-requisito para a participação" (p. 57). Wagner entende que se a produtividade é pública, pode-se dizer que a família é privada, e periférica: "A oposição entre dinheiro e amor dramatiza a separação nítida traçada em nossa cultura entre 'negócios' e 'vida doméstica'" (p. 57). Daí a conclusão que relações familiares devem estar acima de interesses monetários: "não se deve 'usá-las' para fins de ganhos financeiros" (p. 58).

No trabalho[6] do antropólogo que apresento aqui, Wagner não demorou em perceber que o trabalho que tinha ido fazer entre os Daribi incorporava uma noção de criatividade (aquilo que é fundamental na vida para nós) totalmente diferente da vida de seus interlocutores, e o que seus trabalhos representavam: "eu dificilmente poderia esperar retratar a criatividade daribi como uma imagem espelhada da nossa própria criatividade. [...]. O equívoco deles a meu respeito não era o mesmo que meu equívoco acerca deles, de modo que a diferença entre as nossas respectivas interpretações não poderia ser descartada com base na dissimilaridade linguística ou nas dificuldades de comunicação" (p. 53)[7].

Então, pergunta o pesquisador: sociedades como os Daribi (tribais) não produzem? Não criam? Veja a resposta: "O que chamaríamos de 'produção' nessas sociedades corresponde à simbolização mesmo das mais íntimas relações pessoais" (p. 59). Daí a perplexidade dos Daribi perante as preocupações do antropólogo descritas acima. Wagner ensina, então, que para estes coletivos, "trabalho" pode ser qualquer coisa, desde capinar uma roça até participar de uma festa ou gerar uma criança; sua validação deriva do papel que desempenha na interação humana:

> O trabalho de 'ganhar a vida' tem lugar no interior da família, cujos membros assumem papéis complementares, correspondentes à imagem cultural do sexo e da faixa etária de cada um. Assim, 'produção' é aquilo que homens e mulheres ou homens, mulheres e crianças fazem juntos; é o que os define socialmente em seus diversos papéis e também simboliza o significado da família (p. 59).

Ora, uma vez que nesses tipos de sociedades a família é "produção", ela é auto-sustentável. Nos grupos tribais, não se produzem bens, mas pessoas. Aqui está o perigo de uma vida celibatária entre os Daribi. O casamento, nesse sistema, é caso de vida ou morte: uma pessoa que não se casa não pode produzir, e reproduzir. A demanda não é por produtos ou por dinheiro para comprá-los, mas por *produtores*:

> Assim, as culturas tribais encarnam uma inversão de nossa tendência a fazer das técnicas produtivas o foco das atenções e a relegar a vida familiar a um papel subsidiário [...] essa inversão não é trivial: ela permeia ambos os estilos de criatividade em todos os seus aspectos. Na medida em que produzimos 'coisas', nossa preocupação é com a preservação de coisas, produtos, e com as técnicas de sua produção. Nossa Cultura é uma soma dessas coisas: conservamos as ideias, as citações, as memórias, as criações, e deixamos passar as pessoas. Nossos sótãos, porões, baús, álbuns e museus estão repletos desse tipo de Cultura (p. 60).

Para os Daribi, por sua vez, as pessoas (todas) é que são importantes, são elas que não se quer perder, mais do que ideias e coisas. Então, conclui Wagner: "Para os povos da Nova Guiné, a criatividade do antropólogo *é* a sua interação com eles, em vez de resultar dela. Eles percebem o pesquisador em campo como alguém que está 'fazendo' vida. [...]. De sua parte, o antropólogo supõe que o nativo [os Daribi] está fazendo o que *ele* está fazendo – a saber, 'cultura'" (p. 61). Claro está, portanto, que esta narrativa sobre um povo tribal da Nova Guiné pode ser visualizada em Porto Alegre, pois sugere direções para o aprofundamento de um diálogo com os povos indígenas que vivem nas terras baixas da América do Sul – neste caso, os Mbyá-Guarani.

[6] É comum tratarmos um livro como sinônimo de obra, de trabalho. Força de expressão, em nossa cultura.

[7] Segundo Viveiros de Castro (2007), talvez esta seja a melhor definição de cultura já proposta, pois a diferença nunca é a mesma, o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos.

Diferentes infâncias

As contribuições da antropologia da infância[8], inicialmente, destacaram que as crianças eram vistas como seres sociais incompletos, sujeitos passivos na construção social, sendo a infância entendida como uma etapa natural e universal do desenvolvimento cognitivo. A ruptura com tais noções propôs o reconhecimento da existência de várias infâncias, em oposição ao pressuposto de uma infância única e indiferenciada, comum a todos os povos; que a criança seja percebida como um sujeito ativo na construção social, capaz de elaborar sentidos e significados sobre o mundo ao seu redor; que os adultos sejam capazes de entender a criança e seu mundo a partir de seu próprio ponto de vista; o reconhecimento do universo infantil como um universo que possui significados próprios e especificidades próprias, universo este que é qualitativa, e não quantitativamente diferenciado do mundo adulto. Ademais, as pesquisas evidenciam a importância para o contexto sócio-cultural dos quais as crianças fazem parte e nos quais constroem suas infâncias. Salienta-se que é preciso ter em conta que o comportamento infantil não é apenas determinado biologicamente, mas está diretamente vinculado ao sistema cultural, de modo que o desenvolvimento do indivíduo é concretizado através de um processo educativo próprio da sua cultura e do alargamento progressivo das relações sociais que estabelece desde o seu nascimento. A participação das crianças em atividades cotidianas junto dos adultos ou de crianças mais velhas constitui processos de ensino-aprendizagem próprios aos povos indígenas e que se realizam de diversas formas: seja pela observação atenta e pela mobilidade permitidas às crianças, seja pelo desenvolvimento de "pequenos trabalhos" no cotidiano. As crianças indígenas estão, portanto, aprendendo habilidades, técnicas e saberes, conhecendo aquilo que é necessário ao seu pleno desenvolvimento enquanto membro destas sociedades (Gobbi, 2010).

Os estudos sobre sociedades indígenas apresentam como temas centrais às questões acerca do parentesco e da organização social, que incluem inúmeros aspectos rituais (iniciação à vida adulta, por exemplo) e informam sobre o desenvolvimento do indivíduo nas sociedades em questão, tendo aí dados riquíssimos a respeito da infância indígena. As noções de

[8] Para aprofundamento no tema ver Lopes da Silva & Nunes (2002).

família-extensa ou ampliada e parentesco são essenciais para compreender a organização social dos povos indígenas e, consequentemente, as práticas relacionadas à formação e aos cuidados com as crianças. Em muitos casos, as crianças recebem cuidados de todos os seus familiares, sejam eles consanguíneos ou afins, e a convivência familiar e comunitária é plenamente exercida, com notável autonomia e independência. Merecem respeito as práticas indígenas que atribuem não apenas aos pais, mas à coletividade, os compromissos e responsabilidades atinentes à educação, formação e proteção das crianças (Ibidem).

As especificidades das infâncias indígenas

Nesse momento, apresento as consultas realizadas junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) sobre a existência de instrumentos normativos ou procedimentos administrativos voltados para situações onde práticas indígenas entram em conflito com as normas de proteção da infância. Conforme Gobbi (2010), nesta instituição são diversas as notas técnicas que recomendam aos conselheiros tutelares que a aplicação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) em contextos indígenas não deve ocorrer sem a devida reflexão acerca da sua necessidade e dos seus impactos e, quando ocorrer, deve respeitar as diferenças sócio-culturais que estas sociedades guardam entre si e as diferenças destas para com a sociedade envolvente. Informam que o direito à diferença é garantido pela legislação indigenista nacional e internacional, de modo que seja respeitada a manifesta vontade dos povos indígenas de serem ouvidos em relação às questões que os afetam. Especialmente atentei para as orientações necessárias à atuação de sua Procuradoria Federal Especializada em questões atinentes à adoção de crianças e adolescentes indígenas. Nestas ações deve ser levado ao conhecimento do Juiz os conceitos diferenciados de família extensa ou ampliada; a necessidade de observância à identidade cultural e social, bem como aos costumes, tradições e instituições; a prioridade de colocação familiar do adotando no seio da própria comunidade ou de outra comunidade indígena. Além disso, as noções de família e parentesco são essenciais para compreender a lógica da organização social dos povos indígenas e, consequentemente, as práticas relacionadas à formação e aos

cuidados com suas crianças e adolescentes. Merecem cautela, por fim, as situações que envolvem práticas tradicionais que atentam contra direitos e garantias fundamentais das crianças e adolescentes indígenas.

As "mulheres dos panos" no centro (da cidade, do mundo)

Apresentado o diálogo estabelecido com os indígenas, com os referenciais antropológicos e com a principal instituição de formulação e implementação da política indigenista no Estado brasileiro, descrevo a experiência implementada na estrutura administrativa municipal competente na promoção de políticas públicas direcionadas aos povos indígenas em Porto Alegre, o NPPPI/SMDHSU/PMPA. Em síntese, esta experiência propõe respeitar a prática mbyá-guarani do "*poraró*" e das apresentações musicais no centro da cidade, conforme solicitação da PR/RS/MPF anteriormente mencionada.

Até o momento, as soluções administrativas concretizadas no NPPPI/SMHSU/PMPA, em grande parte, garantiram aos indígenas espaços diferenciados e específicos das mais diversas ordens, tais como campos, florestas, lojas, áreas para moradia (aldeias) e locais exclusivos nas ruas, ou seja, parcelas de territórios pretéritos perdidos por estes coletivos[9]. Seguindo esse roteiro, as ações formuladas para o caso em tela não desviaram de rumo.

A inspiração para elaboração da política intitulada "Mulheres dos Panos" surgiu da interlocução com diversos servidores da PMPA[10] e da etnografia de Pissolato (2007) sobre os Mbyá-Guarani que vivem em aldeias no sul do estado do Rio de Janeiro. Quando de seu trabalho de/no campo, a antropóloga acompanhava o quase diário deslocamento das artesãs mbyá de suas aldeias à cidade vizinha de Paraty. No centro histórico deste importante destino turístico brasileiro as mulheres mbyá se acomodam com suas crianças sobre panos estendidos no chão das ruas visando à exposição e comercialização de seus artesanatos. A tradução como política pública consiste em três ações que foram apresentadas a PR/RS/MPF e lideranças mbyá-guarani.

Primeiramente, objetivou-se garantir emergencialmente a segurança alimentar das pessoas das comunidades mbyá-guarani da Lomba do Pinheiro, Lami e Cantagalo. Consistiu da entrega de 8.500kg de alimentos (arroz, feijão e farinhas de trigo e milho) durante o segundo semestre de 2011. Ressalta-se que esta atividade ocorreu sem prejuízo aos Mbyá-Guarani da ação da FASC de dispor de cestas de alimentos distribuídas quadrimestralmente a todas às comunidades indígenas que vivem em Porto Alegre.

Em seguida, partiu-se para apresentação às lideranças e comunidades indígenas de uma identidade visual mbyá-guarani, já que em Porto Alegre, como em Paraty, as mulheres mbyá se acomodam com suas crianças sobre panos estendidos no chão e os grupos musicais os colocam em sua frente sob o artesanato. Após aprovação dos indígenas, partiu-se para a criação de arte gráfica, impressão fotográfica e distribuição de "panos"[11] aos chefes das comunidades mbyá-guarani localizadas no município, para que estes entregassem às mulheres indígenas e as pessoas que compõem os grupos musicais.

No entanto, a política não se resumiu aos panos, pois foram projetadas ações estruturantes porque institucionalizadas. A PMPA comprometeu-se junto a PR/RS/MPF e lideranças mbyá-guarani em encaminhar ato normativo através de Decreto do Executivo para fins de

[9] Para conhecimento destas políticas, ver SMDHSU (2010).

[10] Agradeço os diálogos altamente produtivos com Guacyra Lima Ávila, Secretária Adjunta da SMDHSU, Carlos Fernando Simões Filho, Diretor de Governança da SMGL, e Carlos Rogério Guedes Pires, Assessor Jurídico da SMDHSU. Este, sempre disposto à troca de ideias, às orientações sobre a legislação vigente, à elaboração conjunta de relatórios, além de contribuir de forma decisiva para o texto final do Decreto Municipal. Aquele contribuiu relatando suas análises sobre a presença de mulheres indígenas nas cidades de diversos países latino-americanos, articulando junto ao Gabinete do Prefeito e encaminhando os procedimentos administrativos visando à efetivação da política. A Secretária Adjunta fortaleceu em todos os momentos a elaboração e a execução dos diversos projetos do Núcleo. Por fim, ressalto a participação dos representantes do GTPI/PMPA (Rosa Maris Rosado/SMED; Ignez Maria Serpa Ramminger/SMS, Jorge Alberto dos Santos Bastos /DMAE; Maria Cristina da Silva e Claudio Vitório Terracciano/FASC). Em conjunto com o NPPPI/SMDHSU, são os protagonistas desta experiência na administração pública municipal.

[11] Trata-se de tecido Canvas-Matte, de 180 x 110 cm, composto de imagens do artesanato mbyá-guarani e logotipos da PMPA e FUNAI. Agradeço à Direção do Museu do Índio/RJ, órgão científico e cultural da FUNAI, que tendo conhecimento desta ação colocou sua equipe à disposição e criou a arte gráfica. Além disso, manifestou interesse em promover o projeto junto aos Mbyá-Guarani no Rio de Janeiro. Vejam o resultado impremeditado do diálogo entre antropologia e políticas públicas.

regulamentação da atuação dos diversos órgãos municipais em relação à garantia das práticas tradicionais indígenas no município. Visando subsidiar a elaboração do dispositivo técnico-jurídico, no dia 08 de novembro de 2011, a Prefeitura Municipal de Porto Alegre, em parceria com o Ministério Público Estadual, Ministério Público Federal e FUNAI, realizaram o Seminário "Presença Mbyá-Guarani em Porto Alegre: Construção de uma Política Pública". O encontro, que teve caráter de Audiência Pública, objetivou apresentar e debater aspectos relacionados à vida dos indígenas e os desafios atuais; a diversidade cultural e ocupação urbana; e o diálogo para a construção de uma política pública no município voltada para estes povos. Além dos representantes das instituições promotoras, o seminário reuniu diferentes agentes sociais, representantes de ONG's, movimentos sociais, organismos governamentais, estudantes e pesquisadores universitários, enfim, a sociedade civil organizada. Os resultados do debate foram sistematizados em relatórios internos a PMPA, que subsidiaram a concretização do Decreto Municipal nº 17.581, de 22 de dezembro de 2011, que "Reconhece, no âmbito do Município de Porto Alegre, as práticas do '*poraró*' e as apresentações dos grupos musicais "mbyá-guarani" realizadas em espaços públicos como expressões legítimas da cultura indígena, conforme seus usos, costumes, organização social, línguas, religiosidade e tradições"[12].

Por fim, para o ano de 2012, projetou-se política de regularização fundiária, sendo que para tanto foram tomadas providências administrativas e disponibilizado orçamento para aquisição de espaço específico para assentamento da comunidade Mbyá-Guarani, nos moldes das regularizações executadas pela PMPA direcionadas anteriormente aos coletivos kaingang e charrua. Nestes termos, atualmente, encontra-se em processo de tramitação na PMPA a aquisição de uma área na Lomba do Pinheiro[13].

[12] Texto integral no final deste artigo.

[13] Sobre este procedimento administrativo não será possível discorrer já que o mesmo encontra-se inconcluso, porém ressalto que foi compromisso firmado pela PMPA junto a PR/RS/MPF, que certamente levarão a termo.

O ensaio de um *poraró* branco diferente

Em síntese, esta experiência se propôs a respeitar as práticas mbyá-guarani do "*poraró*" e das apresentações musicais, uma vez que as mesmas não podem ser interpretadas somente a partir das nossas categorias jurídicas de exploração do "trabalho infantil". As crianças mbyá-guarani acompanham seus pais em todas as atividades cotidianas, sejam elas na aldeia (plantando e colhendo nas roças; cuidando dos irmãos menores e confeccionando artesanatos nos pátios; auxiliando na preparação das refeições no interior das casas; participando ativamente dos rituais na casa cerimonial; etc.), no entorno de seus espaços de vida (comprando nas mercearias ou envolvendo-se nas interações com os vizinhos não indígenas, sendo estas amigáveis, tensas ou conflitantes), logo no centro da cidade. Sobre este ponto, é importante não reproduzir o imaginário euro-americano do espaço da aldeia indígena como um paraíso ou local da originalidade e da pureza onde se vive em liberdade e em harmonia com a natureza, sem trabalho nem penas.

Neste sentido, é necessário estabelecer a distinção conceitual entre a incorporação de crianças às atividades produtivas[14] do grupo doméstico e trabalho infantil: a primeira é condição para a transmissão de um patrimônio de saberes e a construção de sucessores na atividade praticada pelos adultos e o grupo doméstico, e se vincula com as expectativas relacionais ideais para estes mundos vividos, ou seja, a reciprocidade entre os parentes (intercâmbios de sementes, pequenos animais, músicas, saberes, sonhos, cujos valores fundamentais são a confiança profunda e a mutualidade nos laços sociais); o segundo implica a venda da força de trabalho e a conseqüente extração de excedente por parte do adulto, situações de falta de cuidado e escassas ou nulas situações de aprendizagem de habilidades (Padawer, 2010).

Ora, as concepções ocidentais de criança e infância diferem essencialmente das concepções indígenas e possivelmente seja esse o ponto mais significativo para empreendermos uma reflexão adequada em

[14] Práticas produtivas indígenas, em termos antropológicos, referem-se às ações e relações voltadas tanto à produção de bens quanto à produção e construção de corpos e noção de pessoa (a humanidade para estes coletivos).

torno do Estatuto da Criança e do Adolescente que possa ser aplicada aos povos indígenas. Primeiramente, deve-se relativizar a universalidade de categorias tais como infância, crianças, adolescência, já que tais categorias sócio-etárias são ocidentais e só muito recentemente foram incorporadas pelos povos indígenas, quem sabe em função da extensão de políticas públicas a estes contextos, onde podemos incluir a escolarização e os programas assistenciais. É importante registrar também que as manifestações e pareceres da FUNAI que abordam a aplicação do ECA em contextos indígenas salientam que embora tenha como princípio o respeito à diversidade cultural das crianças e adolescentes brasileiros, na sua aplicação junto aos povos indígenas tem gerado conflitos e preconceitos, ao invés de garantir a sua proteção, como se propõe. Desta forma, caracteriza-se, nesse contexto específico, contradições na aplicação do ECA, especialmente no que tange o respeito aos direitos diferenciados das crianças e adolescentes indígenas nas situações em que costuma ser exigida a intervenção de conselheiros tutelares e outros agentes do Direito (Gobbi, 2010).

Entendo então que a partir dos referenciais arrolados neste texto, estabeleceu-se um diálogo altamente produtivo entre vozes indígenas, pesquisas antropológicas e o princípio constitucional do respeito à diferença – que neste caso enfatiza a centralidade das relações familiares na produção de pessoas em contraposição à produção de bens da sociedade ocidental – fato este que possibilitou a tradução em política pública específica e direcionada aos povos indígenas. Nestes termos, concebo o NPPPI/SMDHSU como um ambiente que propicia experimentações sistemáticas de construção de políticas públicas a partir de instrumentos normativos e procedimentos administrativos no âmbito local. A idéia central é produzir soluções administrativas que levem em consideração o direito à diferença e uma compreensão da diversidade cultural que de sustentação às políticas de reconhecimento.

Referências

ARAÚJO, Ana Valéria. **Povos Indígenas e a Lei dos "Brancos": o direito à diferença**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

_____. *Direitos indígenas: avanços e impasses pós-1988*. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.). **Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2002. p. 23-34.

BECKHAUSEN, Marcelo da Veiga. Dissertação de Mestrado – Tema: Índios e Direitos Indígenas. **Revista Eletrônica PRPE, junho de 2007**. Disponível em: http://www.prpe.mpf.gov.br/internet/Revista-Eletronica/2007-ano-5. Acesso em: 23 de julho de 2009.

_____. *As conseqüências do reconhecimento da diversidade cultural*. In: SCHWINGEL, Lúcio Roberto (org.). **Povos Indígenas e Políticas Públicas da Assistência Social no rio Grande do Sul: Subsídios para a construção de políticas públicas as comunidades kaingang e guarani**. Rio Grande do Sul: Secretaria do Trabalho e Assistência Social, 2002. p. 8-15.

CHAGAS, Miriam de Fátima O. **Parecer nº 12/2009, Referência: Inquérito Civil Público nº 6458/2009**. Porto Alegre, RS. Porto Alegre, MPF-PR, 2009.

DURHAM, Eunice R. *O lugar do índio*. *In:* _____. **A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2004. p. 295-305.

FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Mauricio. *Abertura ao outro: o fundamento para o entendimento*. *In:* FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Mauricio (Orgs.). **Objetos-sujeitos: a arte kaingang como materialização de relações**. Porto Alegre: FUNAI/CR Passo Fundo/CTL Porto Alegre /Editora Deriva, 2012. p. 3-9.

FERREIRA, Luciane Ouriques; MORINICO, José Cirilo Pires. *O Poraró Mbyá e a indigenização do centro de Porto Alegre*. *In:* FREITAS, Ana Elisa de Castro; FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas (orgs.). **Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil**. Porto Alegre: Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 2008. p. 36-50.

_____. **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.

GOBBI, Izabel. *Da atuação do Antropólogo no campo dos direitos de crianças e adolescentes indígenas*. Trabalho apresentado na **27ª Reunião Brasileira de Antropologia**, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KAYSER, Hartmut-Emanuel. **Os direitos dos povos indígenas do Brasil: desenvolvimento histórico e estágio atual**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2010.

LIMA, Edílson Vitorelli Diniz. **Estatuto do Índio Lei nº. 6.001/73: Dicas para realização de provas de concursos artigo por artigo**. Salvador: Editora JusPODIVM, 2011.

LOPES DA SILVA, Aracy; NUNES, Ângela e MACEDO, Ana Vera (orgs). **Crianças Indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002.

MARÉS, Carlos. *As novas questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os índios*. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.). **Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2002. p. 49-62.

PADAWER, Ana. *Tiempo de estudiar, tiempo de trabajar: la conceptualización de la infancia y la participación de los niños en la vida productiva como expriencia formativa*. In: **Horizontes Antropológicos**, ano 16, número 34. Porto Alegre, 2010. p. 349-375.

PEREIRA, Deborah Duprat de Brito. **Anais do "Seminário sobre Questões Indígenas"**. Brasília: AGU, 2005. p. 45-48.

_____. *O Estado pluriétnico*. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.). **Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2002. p. 41-48.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

_____. *Dimensões do bonito: cotidiano e arte volcal mbya-guarani*. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 35-51, jul./dez. 2008. Disponível em: http://www.seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/viewFile/3062/4550. Acesso em: 26 ago. 2012.

SILVA, Sergio Baptista da, et al. *Coletivos indígenas em Porto Alegre e regiões limítrofes*. *In.* GEHLEN, Ivaldo; SANTOS, Simone Rita dos; SILVA, Marta Borba (Orgs). **Diversidade e Proteção Social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre, afro-brasileiros, crianças, adolescentes e adultos em situação de rua, coletivos indígenas, remanescentes de quilombos**. Porto Alegre: Century, 2008.

SMDHSU. **Caderno de Direitos Humanos: Edição Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas**. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, 2010.

VIANNA, Adriana de Resende Barreto. *A antropologia, as diferenças e as desigualdades: introdução*. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (Coord.). **Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Rio de Janeiro / Brasília: Contra Capa / LACED / Associação Brasileira de Antropologia, 2012. p. 202-211.

VILLARES, Luiz Fernando. **Direito e Povos Indígenas**. Curitiba: Juruá, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca*. *In*. **Novos Estudos – CEBRAP 77**, março de 2007. p. 91.126.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Diversidade linguística e formação de professores indígenas: relato de um diálogo em subsídio à produção de textos autênticos e autorais para a educação escolar indígena guarani

Pedro M. Garcez
Márcia da Silva Viegas

Diversidade linguística no Brasil

A diversidade linguística no Brasil é a um só tempo amplamente evidente e fortemente apagada. Muito embora aos poucos vamos nos encontrando também com nossas múltiplas caras e bocas (Munduruca, 2010), ainda há muito a fazer para que possamos reconhecer e valorizar como patrimônio os aspectos linguísticos particulares da nossa já celebrada vitalidade sociocultural. Neste artigo, relatamos a experiência de uma formação de professores de comunidades guarani, que resultou na publicação de um livro que conta a história recente desse povo na região de Porto Alegre, como exemplo singelo de construção conjunta para o reconhecimento e a valorização do patrimônio linguístico brasileiro.

Queremos ter em vista as comunidades de falantes de línguas indígenas no Brasil, entretanto, não em um plano de vista isolado, mas sim no conjunto das comunidades linguísticas minoritárias, muitas delas ainda mais desvistas até mesmo por estudiosos da linguagem. São comunidades que resistem no uso das suas línguas e vivem o que se poderia chamar de situações sociolinguísticas particularmente complexas (Cavalcanti, 1999).

Parte dessa complexidade se coloca por conta de um imaginário brasileiro de que não haveria grande diversidade linguística no Brasil. A julgar pela leitura do artigo 13º da Constituição Federal, que reza que "A língua portuguesa é o idioma oficial da República Federativa do Brasil", neste País haveria somente uma língua legítima para a vida e a cidadania.[1] Assim, para muitos brasileiros, no Brasil, para a vida cidadã, existe português, somente português e nada mais que português. Em seguida, contudo, se poderia esperar alguma observação de que esse português unitário e hegemônico é soterrado por um mundão de português "errado". Com efeito, um episódio recente da vida pública nacional que trouxe isso à tona de modo simbolicamente violento foi a polêmica havida em 2011 sobre a distribuição pelo Ministério da Educação de livro didático para a Educação de Jovens e Adultos. Além de tratar diretamente do fato de que uma grande parcela da população, sobretudo aquela que historicamente esteve à margem da escola e da cultura escrita, faz a vida sem concordância redundante de plural e sem flexionar os verbos na morfologia conforme rezam as gramáticas (portanto, diz "os livro" e "nós pega o peixe"[2]), o livro ousou dizer que esses cidadãos podem seguir fazendo assim, que podem também compreender que há modos diversos de falar, que julgamentos são feitos sobre o uso das formas alternativas e assim quiçá venham a apropriar-se da norma escrita da língua como sua também ao vê-la como modalidade que, para ser de todos, não pode ser de ninguém em particular.

Comunidades linguísticas minoritárias e a educação escolar indígena

Temos, portanto, na ideia geral de que no Brasil só se fala português em meio a uma cidadania que se vê falando errado a própria língua, muito caminho a percorrer para que nos encontremos com a nossa variada paisagem linguística. O retrato linguístico do Brasil apresenta complexidade bem maior, tanto no que diz respeito às variedades do português quanto às centenas de línguas minoritárias usadas por comunidades de cidadãos brasileiros.

[1] Registre-se que muitos estados-nação não têm uma língua oficial, como é o caso da Argentina, dos EUA e do Uruguai.

[2] Um dossiê de manifestações publicadas na imprensa sobre a questão pode ser encontrado no portal do MEC em <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=16649> (último acesso em 20/09/2012).

Desde que foram "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" (Constituição Federal, Art. 231), e desde que, no Ensino Fundamental, foi "assegurada às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem" (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Art. 32 § 3), as comunidades indígenas passaram a ter não apenas o direito ao uso, à proteção e ao cultivo de suas línguas como também passaram a ter que se posicionar com relação à obrigatoriedade de ensino fundamental, pois passou a ser compromisso do Estado prover os meios para "proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências" e "garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias" (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Art. 78, incisos I e II). A educação escolar indígena, portanto, se coloca no cruzamento de toda a complexidade da paisagem linguística e educacional brasileira pelo fato de reunir uma ou mais línguas minoritárias muito provavelmente em contato com variedades estigmatizadas ou prestigiosas de português falado e, crucialmente, com a modalidade escrita de uso da linguagem, seja das línguas indígenas ou do português, como veículo de práticas sociais ainda incipientes e talvez contraditórias.

Acesso universal à cultura escrita como desafio para o desenvolvimento nacional e a educação escolar indígena guarani

Entre os grandes desafios para o desenvolvimento nacional, a exigência de acesso à cultura da escrita para todos os cidadãos se coloca finalmente como prioritária no Brasil. No caso das minorias linguísticas, como boa parte das comunidades indígenas brasileiras, esse desafio toma contornos particulares, uma vez que é preciso garantir acesso à cultura escrita na língua majoritária, isto é, em português, e na(s) língua(s) minoritária(s), em geral

pouco cultivada(s) na modalidade escrita. Além disso, as práticas sociais mediadas pela escrita (em qualquer língua) foram pouco comuns para a maior parte dos brasileiros indígenas e de resto permaneceram alheias às populações indígenas até bem recentemente.

Apesar de vários séculos de contato dos guarani com a cultura escrita trazida pelos europeus, as comunidades indígenas guarani que se encontram no entorno de Porto Alegre, cujas lideranças procuraram a UFRGS em meados da década de 2000 para tratar sobre questões de língua e escrita na educação escolar indígena, compartilham desse distanciamento das práticas sociais mediadas pela escrita em seu cotidiano. De fato, nessas comunidades, podem não ser muitos os materiais escritos relevantes disponíveis, e (também por isso) pode ser muito restrito o "conjunto de práticas sociais que usam a escrita, enquanto tecnologia e enquanto sistema simbólico, em contextos específicos para objetivos específicos" (Kleiman, 1995, p. 19). Para as comunidades guarani em foco aqui, mesmo que a contragosto, o acesso à cultura escrita se tornava demanda própria, conforme atesta o relato de Bergamaschi (2005):

> André, assim como todas as pessoas Guarani que conversei, acredita que a escrita é uma condição de sobrevivência para o povo Guarani, que diante da sociedade ocidental, com a qual vem estreitando o contato nos últimos tempos, conhecer a linguagem do outro é condição básica para a existência Guarani. (p. 41)

O relato que fazemos aqui é de uma ação em concerto, por solicitação de lideranças educacionais e políticas de comunidades escolares indígenas guarani, para, com eles, compreendermos as pressões que geravam essa demanda e encaminharmos alguma ação para o seu atendimento em termos autônomos e autorais que os próprios guarani pudessem articular.

A construção do livro *Ayvu anhetenguá*

Embora não tenhamos atuação direta com educação indígena, nem com descrição de línguas indígenas, estamos em constante diálogo com

comunidades de educadores ocupados com linguagem e ensino. Talvez por isso, no início de 2003, um de nós (Pedro de Moraes Garcez) recebeu no Instituto de Letras da UFRGS uma comitiva de lideranças guarani que apresentou demandas de uma comunidade de educadores indígenas de escolas de educação escolar indígena guarani do entorno de Porto Alegre. A demanda foi levada à Pró-Reitoria da Universidade, que buscou integrá-la a ações que já vinham se configurando pelo trabalho das professoras Malvina do Amaral Dorneles e Maria Aparecida Bergamaschi, ambas da Faculdade de Educação (FACED), e do professor Sérgio Baptista da Silva, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH). A partir disso, os quatro professores elaboraram o projeto de extensão "Formação de professores guarani"[3], que promoveu uma dezena de encontros para discutir temáticas relacionadas à educação escolar indígena, em 2003, 2004 e 2005, alguns na FACED/UFRGS, outros nas comunidades indígenas guarani. Um dos produtos finais desses diálogos foi a coletânea de textos intitulada *Ayvu anhetenguá*, cuja construção relatamos a seguir, particularmente no que diz respeito às questões de linguagem na educação escolar. O livro, publicado com apoio da Secretaria de Estado da Educação do Rio Grande do Sul em 2005, nos parece um exemplo de ação pública efetiva já construída por meio da abertura de espaços interétnicos e dialógicos, pautada no respeito à diferença, cuja discussão pode subsidiar reflexões teórico-práticas acerca da presença indígena na cidade e o reconhecimento da cidade de Porto Alegre como capital pluriétnica, que respeita as diferenças e valoriza o conjunto do patrimônio de suas culturas locais.

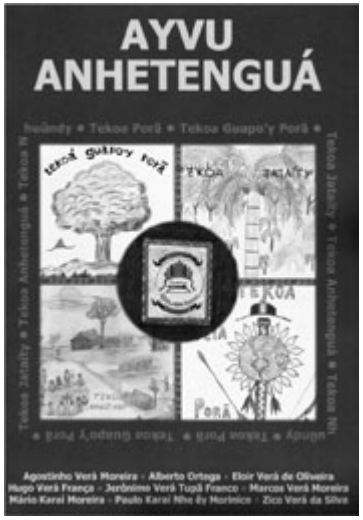


Figura 1 - Capa do livro *Ayvu anhetenguá*

[3] O projeto foi financiado em parte pelo Programa de Apoio à Extensão Universitária Voltada às Políticas Públicas (PROEXT 2003/SESu-MEC).

Como exemplo de uma construção, coletiva e possível, de interlocução e produção conjunta para contribuir com subsídios para a promoção de políticas linguísticas relacionadas aos povos indígenas, o livro *Ayvu anhetenguá* resultou de um trabalho extenso e intenso em múltiplas frentes e instâncias de discussão sobre a natureza e os conflitos da educação escolar para os guarani, empreendido com os próprios educadores e demais lideranças guarani. Em síntese, a necessidade de reflexão sobre "para quê escola?" nos levou à discussão sobre "para quê ler e escrever?", e daí para as experiências de leitura e escrita dos professores guarani. Disso resultou o diagnóstico coletivo de necessidade de efetiva prática de escrita significativa dos professores. Assim, aos poucos, a demanda evidente de materiais para leitura na educação escolar indígena guarani foi se configurando como oportunidade de lermos e escrevermos juntos para a produção desse material pelos próprios professores guarani, o que tomou corpo na forma de oficinas informais de discussão, leitura e produção de textos.

Em subsídio a isso, tratamos das razões para ler e escrever, e juntos percebemos que as pessoas escrevem em geral para registrar o que à memória pode mais tarde escapar, ou para dizer alguma coisa para quem está longe, no tempo ou no espaço, ou para organizar nossas informações e reflexões. A partir disso, tratamos de pensar as práticas sociais das quais os próprios professores participavam, como eles viam essas práticas, como vieram a participar delas e como as suas experiências escolares tinham contribuído ou não para prepará-los para atividades em que a escrita se fazia necessária ou desejada nas suas vidas. Com base nisso, buscamos pensar juntos sobre que textos seria interessante e útil produzir de modo que os participantes de encontros de educação escolar guarani, sobretudo das novas gerações, tivessem experiências de leitura significativas e adequadas. Para tanto, tratamos de discutir respostas para questões como as seguintes:

1. Que textos os guarani que escrevem já escrevem? Para quê? Para quem?

2. Se a escola guarani vai ensinar a escrever em guarani, o que os guarani vão querer escrever?
3. O que os guarani querem registrar? Para quê e para quem o registro vai servir?
4. Os guarani já escrevem ou querem escrever uns para os outros? Que tipo de coisa querem dizer para quem está longe?
5. Os guarani leem textos em guarani que já existem? Como são esses textos? Para que servem?
6. Os guarani têm vontade de contar histórias por escrito em guarani? Que histórias são essas?
7. Tem uma maneira só de escrever certo em guarani, ou pode ser que umas pessoas escrevam de um jeito e outras de outro jeito? Podemos aceitar que as duas estejam certas? Por quê?

Pela discussão dos temas relacionados à busca de respostas para essas indagações, foi ficando nítido que uma das demandas principais dos educadores escolares indígenas guarani dizia respeito à superação da escassez de materiais palpáveis escritos para além dos materiais de cunho religioso e, como vamos chamar aqui, higienista, alguns de muito boa qualidade gráfica e editorial, mas quase que exclusivamente voltados para temáticas de saúde coletiva. Conforme atestou Bergamaschi (2005),

> São inúmeras as publicações na língua Guarani, produzidas sempre pelo outro, com a finalidade de difundir o que é exterior a sua cosmologia. Exemplos paradigmáticos são obras como a do Pe. Antonio Ruiz Montoya, que publicou um catecismo e dicionários guarani-espanhol e espanhol-guarani, ainda no início do século XVII. Mais recentemente, a bíblia, publicado pelo *Summer Institute of Linguistics*[4], nas últimas décadas do século XX e mesmo no raiar desse novo século, demonstrando quão enraizada permanece essa prática.
>
> Contudo, movimentos atuais investem na publicação de textos de autoria Guarani, como por exemplo o livro *AYVU ANHETENGUÁ*, elaborado pelas Aldeias Itapuã, Cantagalo, Lomba do Pinheiro, Estiva, Coxilha da Cruz e Torres, no RS, ação apoiada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Secretaria de Estado da Educação. O cuidado com que cercam a exposição de seu idioma através da escrita, aparece repetidas vezes. "Que histórias podemos contar?" (pp. 196-197)

Ao longo de vários encontros, buscamos discutir a ideia de escola, uma vez que, como sociedade envolvente, construímos um entendimento de escola que pode ser especialmente controverso para as comunidades indígenas. Essa noção de escola parece ganhar uma complexidade paradoxal para os guarani, dado que a instituição escolar como lugar de difusão indiscriminada do patrimônio cultural entra em conflito, por exemplo, com a ideia de que a sabedoria guarani pode ser compartilhada somente em condições rituais particulares no espaço reservado da *opy*, a casa cerimonial.

Além disso, os professores e as lideranças guarani que participavam da formação relatavam experiências de escolarização traumáticas, refratando o fracasso dessa possível agência de letramento como pouco mais que uma instituição para testagem da sua capacidade de sobrevivência, em que a aula de português parece ter tido sucesso tão somente em "reproduzir um reconhecimento sem conhecimento" (Batista, 1997, p. 108). Isso parecia levá-los, não surpreendentemente, a tratar a escrita como pouco mais que uma técnica muito bem estabelecida e definida, equacionada com a ortografia, algo que precisaria ser igualmente estabelecido e definido como condição para a expressão escrita em guarani. Considerando tudo isso, discutiram-se temas como "o que é escrita?" e "o que é ortografia"? Tratamos também de como chegamos a ter uma ortografia mais ou menos estabelecida para a escrita em português. Nisso resolvemos que, a título de exercício, escreveríamos juntos, em português, um texto de relato para registro da nossa rotina diária. Em um desses episódios de escrita

[4] O *Summer Institute of Linguistics*, hoje Sociedade Internacional de Linguística, é uma organização missionária cristã dedicada ao estudo e à documentação de línguas menos conhecidas em subsídio a traduções da Bíblia e produção de literatura religiosa nessas línguas.

coletiva, já com a atividade em andamento, um dos participantes tomou a palavra para pedir que discutíssemos, afinal, do que se tratava "essa história de letra grande e letra pequena", referindo-se ao emprego de letras maiúsculas e minúsculas. A partir disso, tratamos da noção de frase, de pontuação, paragrafação e sinalização gráfica na organização do uso da linguagem na modalidade escrita. Nesse episódio, vimos um professor, que passou por toda a escolarização básica, tendo, talvez pela primeira vez, a possibilidade de perguntar francamente a respeito dessa sua dúvida acerca de algo tão elementar, e ao mesmo tempo tão complexo, do que é, afinal, participar da cultura escrita.

Nesse contexto de diálogo e abertura de parte a parte, começou-se a definir o que escrever, o que contar, caso fôssemos mesmo escrever textos para a escola guarani. Decidiu-se que escreveriam sobre a formação de seis *tekoá*, as aldeias guarani em que estavam vivendo, para que as comunidades conhecessem a sua história recente e das outras cinco. Essa temática escolhida para o material, além de relevante por ensejar o registro da constituição das comunidades e garantir às crianças saberem como elas foram parar na Lomba do Pinheiro, na Coxilha da Cruz etc., passava ao largo da questão melindrosa de legitimidade e autorização para registro e disseminação da sabedoria de base cosmológica guarani. A essa altura, portanto, tínhamos construído as bases fundamentais para escrever, uma vez que sabíamos para quê e para quem escrever.

A partir disso, iniciou-se um período longo de escrita e reescrita de textos, incluindo a produção de ilustrações. Conforme relato em Bergamaschi, (2005):

> Foram realizados três grandes Seminários, dois na Universidade e outro, mais prolongado, na aldeia Guarani Coxilha da Cruz. Nesses encontros, o tema principal da discussão foi a escola, os motivos que os levam a almejá-la e os riscos que correm com uma instituição estranha a sua cosmologia na aldeia, assunto que compõe um extenso relatório que também foi fonte de consulta na pesquisa. No bojo desses encontros, foi decidida a elaboração de um livro na língua Guarani, que ficou a cargo de uma comissão formada pelos professores das aldeias envolvidas no projeto. Essa comissão reuniu-se, numa média de duas vezes ao mês, de março a outubro de 2004, constituindo assim outro espaço de reflexão sobre a escola. (p. 49)

Para a produção dos textos em guarani, foi necessário discussão adicional para estabelecer que adotaríamos o que se chama de flutuação gráfica, ou seja, que as diversas maneiras de grafar seriam aceitas e iriam conviver no conjunto de textos. De modo análogo ao que se observa em outros materiais semelhantes,

> os leitores notarão que, às vezes, uma palavra está escrita de uma forma e, logo mais adiante, no mesmo texto ou noutro, está escrita de outra forma. Notará que certos autores deram preferência a uma determinada letra para grafar um determinado som, e que outro autor, da mesma língua, deu preferência a uma outra letra; que às vezes o que aparece como uma palavra independente em determinados lugares pode aparecer como duas ou mais palavras em outros textos. Esses são fatos normais e esperáveis em línguas que não têm norma ortográfica. Dizer que as línguas indígenas do Brasil não têm norma ortográfica significa dizer que não têm uma única forma de escrita, nem um único dialeto de prestígio, que deva ser o da representação escrita por excelência. E não o tem porque não passaram pelos mesmos processos históricos percorridos pela maioria das línguas européias na medida em que foram sendo apropriadas pelos estados nacionais ou subnacionais: processos de centralização, de criação de 'variedades altas', de marginalização de variedades dialetais, de seleção lexical e de forte intervencionismo na área da grafia. (Oliveira, 2001, p. 11)

Assim, superando o entendimento de que só se poderia escrever depois de definida uma ortografia, tratamos das diversas propostas de

padronização do guarani, das experiências diversas que os diferentes participantes tinham com elas, e das controvérsias que os participantes não poderiam resolver facilmente para adoção de uma ou outra. Havia entre os professores alguém alfabetizado inicialmente em espanhol e guarani na proposta de padronização ortográfica argentina, havia quem tivesse sido informante do *Summer Institute of Linguistics*. Além disso, havia falantes de variedades distintas de guarani e posturas estabelecidas com relação ao guarani paraguaio, em geral de rechaço. Tratamos também de como é comum que várias comunidades indígenas na mesma situação se prendam a essa discussão e, no afã de determinar que letras serão usadas ou quantas vogais serão representadas, acabem envolvidas em disputas internas e se afastando do desejo inicial e das tarefas mais prementes de fomentar a prática social da escrita (Hornberger, 1995). Tratamos também de ações que contribuem ou não para a manutenção das línguas, e tomamos como inspiração para a orientação de convivência com a flutuação gráfica o material produzido pela Associação dos Professores Indígenas do Alto Rio Negro, AM, que assumiram para si também a responsabilidade de produzir textos próprios para suas escolas (Muniz/Oliveira, 2001). Útil para essa reflexão foi nos darmos conta de que, para os usuários da escrita em língua portuguesa, esse processo levou uns 800 anos, e está longe de estar totalmente terminado, como fica evidente na necessidade de termos um Acordo de unificação ortográfica (Garcez, 2010). Ou seja, mesmo línguas com histórico longo de escrita têm flutuação ortográfica[5].

Essa discussão e a reflexão que ela propiciou podem ter auxiliado também na percepção da riqueza que poderia advir de se contar com múltiplos ângulos, não apenas na ortografia. Conforme relatou Bergamaschi (2005),

> Jerônimo, professor Guarani da *TEKOÁ PORÃ* explicou a sua maneira de registrar as "histórias de antigamente" que farão parte do livro *AYVU ANHETENGUÁ*. Disse que cada pessoa tem o seu jeito de interpretar e narrar as histórias e, diante das várias versões que escutou, fez a sua própria, a qual registrou no livro e assinou a sua autoria.
> [...]
> O livro, que integra o Projeto "formação de professores Guarani", registra narrativas míticas e histórias das aldeias. Coloca, veementemente, a reflexão de como lidar com a escrita num universo em que predomina a oralidade. Nesse sentido retomo um trecho do Diário de Campo (15/12/04) em que a situação explicitada por Jerônimo suscitou o seguinte questionamento: "Cada pessoa velha tem o seu jeito de contar, é diferente de um para outro", diz o professor. Então ele vai perguntar a várias pessoas velhas e depois escreve 'de sua cabeça', de seu jeito. Reflito sobre a diversidade produzida pela oralidade. O fato de escrever uma versão, não será um jeito de cristalizar na escrita, de fixar no papel, de imobilizar algo que é vivo, que é presente? (p. 145)

Outras deliberações importantes disseram respeito ao cuidado com a informação veiculada nos textos mediante consulta e busca de anuência das diversas lideranças com relação aos conteúdos do livro, sobretudo porque alguns textos propunham narrativas para além da constituição de *tekoá*. Para tanto, foram apresentados e discutidos em assembleia o plano de produção do livro, a natureza dos textos e das ilustrações. Para isso, foram ouvidas as lideranças religiosas e políticas, além dos agentes educacionais, tanto das comunidades guarani quanto das mantenedoras das escolas públicas indígenas guarani.

A decisão de se a publicação seria monolíngue ou bilíngue, conforme previsto no projeto inicial, exigiu deliberação que se fez durante boa parte de um dia inteiro na *tekoá* da Coxilha da Cruz, em Barra do Ribeiro. Defendemos a proposta de que, se fosse bilíngue guarani-português, a obra poderia ser

[5] Conforme aponta Garcez (2010), "toda a preocupação despertada pela implementação do Acordo fica adormecida quando o cidadão letrado produz e endossa grafias variadas e nada ortodoxas nos textos que vai encontrando na vida diária. É grande a flutuação ortográfica que se observa nos contatos e contratos comerciais, nas atas de condomínio, por exemplo, na publicidade, e mesmo em textos 'revisados', publicados por editoras, nas placas de trânsito e documentos oficiais, onde nem o Estado segue o que estipula como lei.".

aproveitada como material de leitura e também como material didatizável, não exatamente didático, útil também para professores não-indígenas. Poderia servir para dar a conhecer à sociedade envolvente majoritária um pouco do que diz respeito às comunidades guarani. Contudo, a extensa discussão[6] encaminhou-se para a deliberação que privilegiou a edição monolíngue em guarani, dado o argumento das lideranças guarani de que se tratava de uma oportunidade ímpar de interlocução de guarani para guarani em guarani.

Assim, o material foi produzido somente em guarani, com apoio e recurso financeiro para materializar a edição obtido junto à Secretaria de Educação do Estado do Rio Grande do Sul. Como os devidos créditos aos patrocinadores precisavam constar em português, resolveu-se fazer isso em uma folha destacável, o que foi aceito pela Secretaria de Educação do Estado do Rio Grande do Sul, à época a cargo de José Fortunati, que concedeu a oportunidade de discutir todas essas possibilidades e compareceu à cerimônia de lançamento da obra. Nessa folha, a obra é apresentada como o primeiro livro da etnia guarani, em guarani, direcionado aos próprios guarani e produzido com apoio do poder público do Estado do Rio Grande do Sul. O material está esgotado e, acreditamos, mereceria reedição.

Desde então, outras obras foram produzidas em linhas semelhantes, como CDs de música guarani no Rio Grande do Sul e vídeos etnográficos. No conjunto dessas obras se consegue, em alguma medida, dar movimento à necessidade de registro da língua e da história e, no caso dos guarani, de divulgação pública do seu patrimônio cultural de modo compatível com a própria perspectiva guarani, que restringe o escopo da sua sabedoria que pode ser "vulgarizado". A recente publicação do *Inventário da língua guarani mbya* (Morello & Seiffert, 2011) no âmbito das ações do Inventário Nacional da Diversidade Linguística[7] promovidas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e Ministério da Cultura (MinC) atesta a existência de novos tempos para o cultivo da língua guarani no Brasil e do reconhecimento do seu patrimônio como elemento importante da diversidade linguística brasileira.

Destacamos, no trabalho da formação de professores de educação escolar intercultural bilíngue guarani que resultou na produção do livro *Ayvu anhetenguá*, o protagonismo dos integrantes das comunidades guarani em todo o processo. Aos *juruá*, os técnicos não indígenas formadores universitários chamados pelos guarani para enfrentar a tarefa de pensar como fazer educação escolar indígena guarani, coube o lugar de consultores que, como conhecedores da tradição das línguas escritas, souberam perceber e construir coletivamente a compreensão de que elas não foram feitas da noite para o dia, que são conquistas de múltiplas gerações, resultante da prática social de grupos específicos que mantiveram até recentemente para si o acesso à cultura escrita, que hoje entendemos ser preciso universalizar. Esperamos que iniciativas de elaboração de obras autônomas e autorais representativas das tradições culturais ligadas a línguas minoritárias no Brasil, como é o caso do livro cuja produção relatamos aqui, continuem se multiplicando e possam assim contribuir não apenas para a manutenção do legado linguístico e da sabedoria dos povos originários como também para a expansão das práticas sociais letradas nessas comunidades com vistas ao acesso universal à escrita e aos discursos que se organizam a partir dela por toda a cidadania brasileira.

Educação linguística em novos tempos de respeito e cultivo da diversidade

Não existe ainda disseminadamente a educação escolar que buscamos, que oportunize o acesso à escrita com significado, como prática social (porque sem a escrita não se pode usufruir plenamente de muitas das conquistas da humanidade nas sociedades contemporâneas) e que inclua modos diversificados de se relacionar com o conhecimento e com as pessoas. A escola é importante, e criar oportunidade de ler e fazer coisas a partir do que se leu, trocando ideias e escrevendo, por exemplo, pode ser a sua função. O exercício de olhar para essa instituição junto com as comunidades originárias contribui para o grande desafio de

[6] Em larga medida essa discussão se fez em guarani. A grande quantidade de empréstimos do português, contudo, permitia ao ouvinte atento acompanhar o desenvolvimento dos tópicos, mesmo sem conhecer guarani. Oportunamente, era apresentada aos participantes que não compreendiam a língua uma sinopse de argumentos e resultados das deliberações. Essa dinâmica, comum nos demais encontros da formação, permitia que todos participassem das discussões, garantindo o protagonismo da condução dos trabalhos aos guarani.

[7] Para informações sobre esse instrumento, ver http://www.cultura.gov.br/site/2010/12/13/inventario-de-diversidade-linguistica/ (último acesso em 20/09/2012).

inovar respeitando e aprendendo em parceria com a diversidade e, talvez, incluindo outros suportes tecnológicos das comunidades minoritárias para fazer aprendizagem (como exemplo: a forma de decisão e convivência no coletivo, conforme aconteceu com a deliberação a respeito da publicação em pauta; a disposição costumeira das pessoas para os encontros, em círculo e não um olhando para a nuca do outro; o respeito e comedimento na fala e a não subestimação da sabedoria ancestral e da sabedoria das crianças; a importância da contação de histórias). Promovemos o relato de elaboração da obra *Ayvu anhetenguá* para tratar aqui do tema da diversidade linguística e sublinhar sua relevância para a promoção de políticas linguísticas e educacionais, considerando que o processo de produção que se realizou anuncia e evidencia maneiras exequíveis de construção coletiva que promovam a participação autoral. Conforme Schlatter e Garcez (2012):

> Numa educação linguística integrada, voltada para a formação de um cidadão preparado para participar ativa e criativamente das suas comunidades, da sua sociedade e do mundo, os textos na língua adicional ampliam e aprofundam os recursos de conhecimento acumulado pela humanidade disponíveis ao cidadão contemporâneo. (p. 40)
> [...]
> Usar a língua adicional para ampliar o entendimento sobre nós próprios e sobre o mundo em que vivemos através do acesso a textos (orais e escritos), oportunidades de reflexão sobre eles e sobre suas implicações e de produções significativas a partir dessa discussão é o que entendemos por ter a educação linguística e o desenvolvimento do letramento como objetivos do ensino de Línguas Adicionais, Língua Portuguesa e Literatura. (p. 50)

Aos poucos vamos ultrapassando na escolarização brasileira a noção de que a escrita possa ser de fato apreendida como algo desgarrado das realidades e das atividades humanas, da vida verdadeira. As experiências de superação de antigas relações de hostilidade e de alienação com vistas à construção de laços vivos de uma comunidade linguística minoritária com a escrita e os discursos que se organizam a partir dela nos ajudam a ver bem nitidamente como todos podemos aprender e ensinar para desenvolvermos as *performances* exigidas pelo mundo contemporâneo, em vez de cobrá-las injustamente daqueles a quem elas são devidas.

Referências

BATISTA, A. A. G. **Aula de Português: discurso e saberes escolares**. São Paulo: Martins Fontes. 1997.

BERGAMASCHI, M. A. ***Nhembo'e*: enquanto o encanto permanece**! Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guarani. Tese de doutorado em Educação. Porto Alegre: Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grandes do Sul. 2005.

CAVALCANTI, M. C. Estudos sobre educação bilíngüe e escolarização em contextos de minorias lingüísticas no Brasil. **Revista de Documentação de Estudos em Lingüística Teórica e Aplicada** – *DELTA,* 15, nº Especial, 385-417. 1999. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/delta/v15nspe/4023.pdf>, último acesso em 20/09/2012.

DORNELES, M. A., Bergamaschi, M. A., Garcez, P. M. & Silva, S. B. (Orgs.). ***Ayvu anhetenguá*.** Porto Alegre: UFRGS; SEC. 2005.

GARCEZ, P. M. Um acordo de flutuação ortográfica. **Jornal da Universidade**. 123:12. 2009. Disponível em <http://www.ufrgs.br/comunicacaosocial/jornaldauniversidade/123/pagina12.htm>, último acesso em 20/09/2012.

HORNBERGER, N. H. *Five vowels or three? Linguistics and politics in Quechua language planning in Peru. In*: J. W. Tollefson (Org.), ***Power and inequality in language education*** (pp. 187-205). Cambridge: Cambridge University Press. 1995.

KLEIMAN, A. B. Modelos de letramento e as práticas de alfabetização na escola. *In* : A. B. Kleiman (Org.), **Os significados do letramento: uma nova perspectiva sobre a prática social da escrita** (pp. 15-61). Campinas: Mercado de Letras. 1995.

MORELLO, R., & SEIFFERT, A. P. (Orgs.) **Inventário da língua guarani mbya.** Florianópolis: Garapuvu. 2011.

MUNDURUCA, R. Nação poliglota. **Revista da Cultura**, *35*, 30-35. 2010. Disponível em <http://www.revistadacultura.com.br:8090/revista/RC35/index2.asp?page=capa>, último acesso em 20/09/2012.

MUNIZ, A. A. et alii/OLIVEIRA, G. M. (Org.). **Terra das línguas**. Manaus: SEDUC/AM, 2001.

OLIVEIRA, G. M. Terra das línguas: um livro plurilíngue. *In*: MUNIZ, A. A. et alii/OLIVEIRA, G. M. (Org.)., **Terra das línguas** (pp. 9-11). Manaus: SEDUC/AM. 2001.

SCHLATTER, M., & GARCEZ, P. M. **Línguas adicionais na escola: aprendizagens colaborativas em inglês.** Erechim, RS: Edelbra. 2012.

Estudantes Indígenas na UFRGS: movimento que anuncia um diálogo intercultural

Andréia Rosa da Silva Kurroschi
Maria Aparecida Bergamaschi

Os indígenas na universidade

A presença ameríndia no ensino superior no Brasil já é um fato visível no tempo presente, tanto pautando pesquisas que abordam a educação indígena e deste modo fazendo parte da produção acadêmica, como no que diz respeito à presença concreta de estudantes indígenas em diferentes cursos de graduações e pós-graduações nas universidades brasileiras. Podemos perguntar: o que significam esses movimentos, tanto para os povos indígenas, quanto para a academia? Para que os povos indígenas almejam os cursos superiores? Como repercute essa presença nas universidades? Há, nesses movimentos, possibilidades para uma educação intercultural? Estes e outros questionamentos conduzem as ideias postas no presente texto, que revela uma parte das reflexões produzidas no âmbito da pesquisa Educação Ameríndia e Interculturalidade e do acompanhamento dos estudantes indígenas nos cursos de graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS e as ações da Comissão de Acesso e Permanência do Estudante Indígena – CAPEIn, da mesma universidade.

> Os índios eles buscam conhecer o mundo dos brancos, mas só que arraigados, presos na vida da aldeia, dificilmente eles irão dominar as ferramentas que poderão conduzi-los em algumas mudanças estruturais dentro do grupo que

> podem solidificar, que possam fortalecer o grupo como um povo específico. Porque hoje a relação é cotidiana, ela é direta, a sociedade indígena, a sociedade do povo Paresí e a sociedade branca, o convívio é cotidiano, os índios desconhecem o comportamento dessa fera, desse animal aqui fora, desconhecem quase por completo como domar esse animal aqui fora que é a sociedade envolvente (Cabixi, Daniel M. *apud* Souza; Stieler; Alves, 2007, p. 288).

Esse é um dos tantos depoimentos de intelectuais e lideranças indígenas que explicam a necessidade de seus povos em acessar os conhecimentos das sociedades com as quais mantém relação. Nessa direção, que evidencia a premência em conhecer o funcionamento das sociedades com as quais mantém um convívio estreito, explica-se também o efetivo envolvimento com a educação escolar, contudo se esforçam para manter suas identidades étnico-culturais, sem serem absorvidos por essa "sociedade envolvente". Segundo dados recentes estimam-se hoje mais de dez mil estudantes indígenas frequentando universidades no Brasil, fato resultante de um projeto político coletivo, que busca preparar profissionais para atender às necessidades de gestão dos territórios indígenas, bem como contribuir na tão desejada autonomia dos povos originários. É também um movimento que se agrega às aspirações políticas desses povos, que buscam construir propostas próprias de desenvolvimento no diálogo com os saberes acadêmicos, mas, acima de tudo, fortalecer os conhecimentos tradicionais e potencializar suas capacidades de negociação dentro e fora de suas comunidades (Baniwa; Hoffmann, 2010). Podemos dizer que a presença de estudantes indígenas nas universidades faz parte de uma luta mais ampla dos povos originários em toda a América, que escolheram a educação escolar, incluindo as universidades, como suas aliadas.

Bengoa (2000, p. 299) diz que a emergência indígena na América Latina, representada pela retomada dos movimentos afirmativos pelos próprios povos indígenas nas últimas décadas, insere a escola como componente importante nesse processo. "*La emergencia indígena que atraviesa el continente [...] aboga por una educación intercultural y bilingüe que permita no sólo el conocimiento de la cultura occidental sino tambien la reprodución de su propia cultura*". É a educação escolar do ensino básico, mas também outras modalidades, como o ensino superior e a pós-graduação, que permitem formar profissionais e pesquisadores para gerir políticas e processos que configuram as relações interculturais.

Há nesse movimento de educação escolar a vontade de se fazer conhecer, fazer com que as escolas não indígenas e a sociedade em geral conheçam os povos indígenas, suas histórias, suas culturas. Sabemos que predominam preconceitos, geradores de discriminações e a escola é o lugar onde ainda se ensinam conhecimentos defasados sobre os povos originários, distantes do que representam de fato os conhecimentos, os valores e as crenças desses povos. A presença de estudantes indígenas na universidade pode se constituir num movimento de troca de saberes e conhecimentos, dirimindo a ignorância que ainda predomina no seio da universidade e, quiçá, anunciando um diálogo intercultural que leve em consideração uma relação de reciprocidade.

De forma geral, identificamos hoje duas modalidades de acesso dos estudantes indígenas no ensino superior: uma diz respeito às graduações interculturais, majoritariamente formada por cursos de licenciatura, que visam a atender uma demanda específica de formação de professores para o intenso crescimento das escolas indígenas em todo o Brasil[1]. A segunda modalidade são os programas e as políticas de vagas específicas nos cursos já existentes, presentes em cerca de 70 universidades brasileiras, como é o caso da UFRGS. Essas políticas variam de acordo com a instituição, mas de modo geral são vagas específicas, criadas ou reservadas em cursos de graduação, principalmente nas áreas da saúde, educação e direito, como mostraremos mais adiante.

Vale também mencionar a presença de estudantes indígenas nos programas de pós- graduação. De acordo com Baniwa e Hoffmann (2010), cerca de uma centena de estudantes marcam presença nesse nível de ensino, sendo que mais de 40 concluíram mestrado ou doutorado,

[1] Embora a maioria das escolas indígenas ainda ofereça apenas os anos iniciais do ensino fundamental, em 2009 o Censo Escolar INEP/MEC registrou 2.550 escolas distribuídas em Terras Indígenas de todo o território nacional, em contraste com as 1.392 escolas indígenas que constavam em 2002, evidenciando assim a quase duplicação em menos de uma década.

embora, segundo críticas dos citados autores[2], tenha se dado pouca atenção ao fato, que sem dúvida representa uma mudança muito forte no que diz respeito às pesquisas: de pesquisados, os povos indígenas passam a sujeitos pesquisadores, mudando o olhar e, certamente, produzindo conhecimentos inéditos acerca de si e da relação com as sociedades que convivem. E, embora a grande importância da atuação de estudantes indígenas nos Programas de Pós-Graduação, esse assunto não será tratado no presente trabalho.

Como anunciado no início do texto, o olhar aqui priorizado aborda a presença de estudantes indígenas no ensino superior a partir de um caso específico, a experiência da UFRGS, que desde o primeiro semestre de 2008 contempla o ingresso de estudantes indígenas em seu quadro discente. Essa possibilidade foi criada por um processo de diálogos e lutas, culminando na Decisão Nº 134/2007 do Conselho Universitário, que instituiu uma política específica de ações afirmativas para o ingresso de estudantes originários de escolas públicas e autodeclarados negros. O mesmo documento prevê a cada ano a criação de dez vagas suplementares para estudantes indígenas:

> Art. 12 - No ano de 2008, serão disponibilizadas 10 vagas para estudantes indígenas cuja forma de distribuição será definida pelo CEPE, ouvidas as comunidades indígenas e a COMGRAD dos cursos demandados.
> §1º - Institui-se a Comissão de Acesso e Permanência do Estudante Indígena, que terá sob sua responsabilidade os processos seletivos dos estudantes indígenas, bem como o seu acompanhamento e inserção no ambiente acadêmico (UFRGS, 2007).

[2] Baniwa e Hoffamnn (2010, p. 7) apontam que embora mais de 40 estudantes já tenham concluído o mestrado e o doutorado, "essas teses e dissertações não foram até hoje publicadas e divulgadas, mesmo sendo as pioneiras no Brasil, o que deveriam despertar curiosidade e interesse por parte das editoras e instituições parceiras e apoiadoras".

Embora a UFRGS tenha sida a primeira universidade pública[3] do estado a criar uma política de acesso e permanência a estudantes indígenas, é importante ressaltar o pioneirismo da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUÍ, como a primeira no Rio Grande do Sul a acolher e diplomar estudantes indígenas em seus cursos de graduação. No ano de 1992, cinco alunos ingressaram na instituição, nos cursos de Enfermagem, Pedagogia, História, Direito e Agronomia e, dez anos depois já somavam 45 estudantes indígenas naquela universidade (Freitas e Rosa, 2003). Outras Instituições de ensino superior de cunho comunitário também abriram suas portas para estudantes indígenas, como a Universidade de Passo Fundo – UPF e a Universidade Regional Integrada – URI.

Lideranças tradicionais e professores Kaingang e Guarani[4], parceiros da UFRGS em projetos de Ensino, Pesquisa e Extensão, cultivavam o sonho da universidade abrir suas portas para os povos ameríndios, por meio de uma política específica. Pesquisadores que visitavam as aldeias eram transformados em porta-voz dos anseios das sociedades indígenas, forçando que esse assunto tramitasse em vários fóruns acadêmicos e, em incontáveis oportunidades eram consultados sobre a forma de ingresso, o modo de funcionamento dos cursos e a disposição da instituição para discutir um sistema de cotas para indígenas. "Afinal, quando a UFRGS abrirá suas portas para nosso povo?", foi a pergunta que deixou ecoando, desde setembro de 2004, Andila Inácio Belfort, professora e liderança kaingang da Terra Indígena Serrinha, RS, por ocasião da Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Educação[5], fato que exemplifica o protagonismo indígena no processo de criação da política de acesso e permanência, instituído pela universidade no ano de 2007.

O modelo de ingresso para estudantes indígenas criado na UFRGS elegeu o diálogo para estabelecer e desenvolver a política, ouvindo lideranças

[3] Hoje, outras instituições públicas de ensino superior no Rio Grande do Sul oferecem vagas para estudantes indígenas, como a Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, a Fundação Universidade de Rio Grande – FURG e a Universidade Federal do Pampa - UNIPAMPA.

[4] Vivem no Rio Grande do Sul as etnias Kaingang, Guarani, Charrua e Xokleng, no entanto as duas primeiras tem maior representatividade em relação à educação escolar.

[5] Nesse evento foi organizado um painel intitulado "A questão das Ações Afirmativas e a Formação Indígena: a experiência na UNEMAT", onde Andila participou na condição de aluna do Curso de 3º Grau Indígena daquela Universidade.

de Terras indígenas kaingang e guarani do Rio Grande do Sul, povos com os quais já mantinha contatos, principalmente por meio de pesquisas. Um exemplo foi o encontro realizado na UFRGS em dezembro de 2006, em que representantes indígenas discutiram acerca das vagas nos cursos de graduação. Na ocasião, Seu João Padilha, reconhecida liderança kaingang da Terra Indígena Borboleta, RS, dizia que para resolver seus problemas internos as sociedades indígenas não precisavam da universidade, mas ficava cada dia mais forte a necessidade de ter quadros formados para realizar a interlocução com a sociedade envolvente e ocupar cargos hoje ocupados por não indígenas na condução de políticas governamentais para povos indígenas. "Porém, não é suficiente pensar só no ingresso. Essa discussão deverá ser acompanhada por uma política de permanência", explicava a liderança.

Então, após a decisão de criar dez vagas anuais, a UFRGS instituiu a Comissão de Acesso e Permanência do Estudante Indígena – CAPEIn e fez o movimento de conversar com as lideranças indígenas, decidindo conjuntamente quais os cursos, ouvindo indicações dos caminhos que seriam mais precisos para a seleção, para a identificação dos estudantes indígenas, bem como para a elaboração de uma política de permanência. Conforme consta no relatório da Comissão (UFRGS, 2011), todos os anos essa reunião se repete e, embora as incompreensões e conflitos próprios das relações interculturais é o momento privilegiado para avaliar e ouvir sugestões que qualificam a política em ato. Algumas questões de fundo são assuntos que reaparecem em todos os encontros, como por exemplo: quem é considerado estudante indígena na universidade? Acolher que esta é uma decisão de cada comunidade foi consensual, mas a reflexão de quem são os indígenas é uma preocupação que retorna.

No diálogo com as lideranças indígenas para estabelecer parâmetros de reconhecimento de quem é o estudante indígena, a UFRGS considera a autodeterminação dos povos, tomando como base a decisão técnica das Nações Unidas, que em documento assinado pelo Brasil em 2003, afirma:

> As comunidades, os povos e as nações indígenas são aqueles que, contando com uma continuidade histórica das sociedades anteriores à invasão e à colonização que foi desenvolvida em seus territórios, consideram a si mesmos distintos de outros setores da sociedade, e estão decididos a conservar, a desenvolver e a transmitir às gerações futuras seus territórios ancestrais e sua identidade étnica, como base de sua existência continuada como povos, em conformidade com seus próprios padrões culturais, as instituições sociais e os sistemas jurídicos (BRASIL, 2003).

Respeitando essa definição, no momento da inscrição para o processo seletivo diferenciado, o estudante indígena apresenta à universidade uma declaração de sua comunidade de origem, assinada por lideranças locais, afirmando seu pertencimento étnico àquele grupo. Compreende-se, assim, que as pessoas se reconhecem identificadas às tradições de cada povo, mas, ao mesmo tempo se adaptam a novas maneiras de viver, conforme explica Gersem Baniwa (2008): "hoje o índio estuda, trabalha, faz faculdade, habita em aldeias, cidades, trabalha na roça, no comércio. Muitos são advogados, médicos, agrônomos, pedagogos, antropólogos, etc.", afirmando a disposição política dos povos indígenas em assumir os múltiplos desafios e superar a visão tutelar que por muitas décadas os tratou como "relativamente capaz". Os estudantes indígenas inseridos na UFRGS participam concretamente desse movimento que, a um só tempo afirma a identidade indígena e assume novos desafios, colocados pela vida acadêmica.

Nos processos de ingresso[6] que ocorreram desde 2008 na UFRGS, inscreveram-se um total de 364 indígenas, sendo que a procura pelas vagas teve um aumento significativo do primeiro ano, onde participaram 43 estudantes, para os demais, mantendo-se a média de 80 a cada edição. Embora as vagas não sejam restritas ao estado do Rio Grande do Sul ou às etnias indígenas do sul do Brasil, há uma predominância de 92% de Kaingang participando do processo seletivo, seguido de 6% de Guarani e 0,4% Quechua. Outras etnias, tais como, Atikum, Bororo**,** Krenak, Pankará, Terena e Xokleng somam 1,4%.

[6] O ingresso dos estudantes indígenas ocorre por meio de um processo seletivo diferenciado, a cargo da Comissão Permanente de Seleção – COPERSE/UFRGS, com provas específicas de conhecimentos em Língua Portuguesa e Redação.

Os cursos escolhidos e ocupados pelos indígenas se localizam num campo planejado de formação que aponta a saúde, a educação, o direito e as ciências da terra como áreas prioritárias e estratégicas, de acordo com as declarações das lideranças indígenas nas reuniões. As graduações indicadas a cada ano confirmam essas escolhas, já que 59% dos inscritos nos processos seletivos de 2008 a 2012 optaram pelos cursos de Enfermagem, Medicina, Odontologia, Nutrição, Psicologia, Fisioterapia, Farmácia e Veterinária; 24% pelas licenciaturas em Pedagogia, História, Biologia, Educação Física, Ciências Sociais, Matemática e Letras; os demais por Agronomia, Direito, Serviço Social, Engenharia Mecânica e Jornalismo. Cabe salientar que os Kaingang, Guarani e Quechua se distribuem na disputa pelas vagas de todos os cursos ofertados, porém os candidatos pertencentes as demais etnias buscam essencialmente as vagas nos cursos de Medicina e Odontologia.

No total, são hoje 38 estudantes indígenas nos cursos de graduação da UFRGS: 32 pertencentes ao povo Kaingang, 05 ao povo Guarani e 01 Quechua, provenientes das Terras Indígenas ou Acampamentos relacionados na sequência, conforme declaração dos próprios estudantes e que consta na ficha de inscrição ao processo seletivo[7]: Nonoai (Nonoai, RS), Guarita (Redentora, RS), Cacique Doble (Cacique Doble, RS), Votouro (Bejamin Constant do Sul, RS), Acampamento São Roque (Erechim, RS), Carreteiro (Água Santa, RS), Irai (Iraí, RS), Serrinha (Ronda Alta, RS), Ventarra (Erebango, RS), Miraguai (Miraguaí, RS), Borboleta (Salto do Jacuí, RS), Farroupilha (Farroupilha, RS), Estiva - *Tekoa Nhundy* (Viamão, RS), Cantagalo- *Tekoa Jataity* (Viamão, RS), Granja Esperança (Cachoeirinha, RS), *Por Fi* (São Leopoldo, RS), Vila Safira (Porto Alegre, RS), Morro do Osso- *Tupë pën* (Porto Alegre, RS), Lomba do Pinheiro- *Tekoá Anhetengua* (Porto Alegre, RS), Lomba do Pinheiro- *Fág Nhin* (Porto Alegre, RS), Morro da Glória- *Komág* (Porto Alegre, RS). Muitas destas localidades estão situadas distantes da universidade, configurando-se assim em um dos maiores entraves para a permanência desses estudantes na UFRGS, já que, de acordo com seus relatos, uma das dificuldades de permanência na universidade é que "sentem muita saudade de casa e dos parentes". Em muitas oportunidades os estudantes indígenas declaram a falta que sentem da vivência comunitária de suas aldeias, principalmente contrastando com a individualidade que marca a vida na cidade e na academia.

Os dados apurados também apontam o crescimento da busca feminina pelo ensino superior, em especial no ano de 2012, em que tivemos 48 mulheres indígenas inscritas no processo seletivo, enquanto que do gênero masculino havia 31, fato distante da realidade de 2008, quando a proporção era de 14 mulheres para 29 homens. O ingresso na universidade faz com que muitas delas tenham que deixar os filhos aos cuidados de outras pessoas da família, gerando sofrimento e ansiedade. É comum as mulheres indígenas terem filhos ainda muito jovens, pois, inseridas em sua cultura, são preparadas para isso. E ter filhos não é um empecilho para continuarem os estudos, no entanto, o fato de não haver uma estrutura que possibilite a vinda de toda a família para perto da universidade dificulta a permanência das mulheres que já são mães, pois, para se manter na academia terão que passar dias e até semanas distantes de suas aldeias: no modo de vida e na educação indígena é incomum a separação, principalmente enquanto seus filhos são pequenos.

Atualmente, a idade predominante dos alunos indígenas nos cursos de graduação encontra-se na faixa até os 25 anos, contrastando com o ano de 2008, quando a maioria tinha idade acima de 35 anos. Esse dado mostra que os mais velhos abriram caminho para que os jovens possam hoje usufruir desse espaço conquistado no ensino superior, mas que ainda tem muitas barreiras a serem rompidas, ou como relatou um estudante indígena da licenciatura "eu que era o primeiro pensei em ir ajeitando o campo para os outros depois continuarem jogando". Acreditamos que lideranças, alguns já professores nas escolas indígenas, foram os primeiros e "abriram as portas" como costumam dizer, porque eram eles que estavam diretamente ligados aos movimentos de criação de políticas de ingresso e permanência no ensino superior. Foram também os responsáveis em divulgar junto aos mais jovens, que passam a afluir para a universidade nos anos seguintes.

[7] Na ficha de inscrição ao processo seletivo o candidato registra seu endereço, onde é sugerido escrever o nome da Terra Indígena de origem e o município, bem como a que etnia pertence.

A permanência do estudante indígena: alterando o cotidiano da universidade?

É comum os estudantes indígenas desabafarem: "nunca pensei tanto na minha identidade indígena como aqui!" "Aqui a gente tem que ser índio mesmo!". São depoimentos que mostram que as identidades étnicas são construídas histórica e socialmente, assim como as fronteiras éticas, que conformam as identidades coletivas. É também na situação de fronteira que as diferenças aparecem, são percebidas e ou acentuadas pelo olhar do outro, fato que ocorre no convívio entre estudantes indígenas e não indígenas, professores e funcionários na universidade.

Há também um olhar e uma prática acadêmica que timidamente está se modificando, ao apropriar-se das práticas do outro, ao apreender com o outro. No início de cada período de ingresso, a CAPEIn faz uma reunião com representantes das Comissões de Graduação de cada curso que está recebendo estudantes indígenas, para que seus coordenadores participem da matrícula, se envolvam com esse ingresso e a consequente permanência. Os desdobramentos são bem variados: desde o descompromisso do "eu já fiz a minha parte", até aqueles que conversam com os alunos, o apresentam a cada professor, sugerido uma atitude cuidadosa para a inserção do estudante indígena na sua unidade acadêmica.

No entanto, nem todas as Comissões de Graduação se mobilizam diante da presença indígena em seus cursos. Ou então essa presença causa um desconforto, um "não sei o que fazer", que em muitas situações é real. Há uma grande dificuldade de adequação das temporalidades, que em geral a academia vê como problema dos estudantes indígenas: "a gente marca uma reunião eles não vem"; "a gente liga, mas já trocaram de telefone". No entanto, os problemas mais comuns são a dificuldade de comunicação por email e a infrequência às aulas. É comum um estudante indígena deixar de ir a aula por sentir desconfiança diante de alguma situação, ou por não entender bem o que o professor falou, ou ainda porque não estava com o material solicitado, somado ao medo de não aprender... São situações que causam FF (reprovação por excesso de faltas) nos relatórios de aproveitamento das disciplinas no resultado final do semestre, mostrando que o não avanço no curso por parte de alguns alunos deve-se muito mais à infrequência do que realmente a problemas de reprovação por dificuldades de aprendizagem.

São situações que configuram tensões e conflitos, principalmente relacionados às diferentes temporalidades: se por um lado os processos de escolarização impostos aos indígenas são responsáveis pelo enquadramento e a assimilação tão criticada por muitos estudiosos do tema, especialmente porque a escola é responsável pela homogeneização dos tempos e espaços de aprendizagem, como exigir que esse estudante se submeta aos tempos esquadrinhados da academia? Por outro lado, dentro do modelo que predomina na universidade, sem frequência, sem assiduidade e pontualidade é muito difícil acompanhar o curso e obter aprovação. Eis um paradoxo! Como encaminhar isso com os estudantes indígenas? Na maioria das vezes a conversa, o estreitamento dos laços afetivos, a inserção mais e(a)fetiva do estudante em seu curso, reforçando e valorizando essa presença, estimulando professores e colegas a receberem esse aluno, estabelecendo com eles laços de amizade e cumplicidade são as iniciativas que mais funcionam.

Porém, por parte dos professores e da academia ainda são poucos os espaços de reflexão sobre os modos de vida dos povos indígenas, como, por exemplo, compreender outras formas de viver e de se relacionar com o tempo. Na sociedade ocidental moderna, o tempo quantificado, medido mecanicamente tem muito prestígio e valor e é esse tempo que marca a escola, marca a academia. Quase não conseguimos pensar fora desses rígidos parâmetros temporais lineares e abstratos, diferentes do tempo circular, percebido pelo eterno retorno, pelo ritual que re-atualiza as sociedades indígenas. O tempo medido, esquadrinhado, próprio do tempo escolar é familiar na cultura ocidental moderna, porém em épocas anteriores o tempo era adaptado ao ritmo de cada pessoa. A homogeneidade temporal que marcou historicamente a escola com o advento da modernidade, assumiu hoje certa naturalidade e comportamentos diferenciados são vistos com desconfiança. Por isso, percebemos que na universidade ainda há pouco espaço para compreender e admitir outras relações com o tempo, como de alguns estudantes indígenas, que trazem a marca da sua cultura, em que a vivência temporal se dá em consonância com as pulsações da vida.

Diante de algumas dificuldades, que convém dizer sempre existiram na universidade, mas se acentuaram ou tornaram-se visíveis agora, na era das políticas afirmativas, quais sejam as dificuldades de alguns alunos em determinadas áreas do conhecimento, como por exemplo inglês, português (redação), química, física, cálculo, sugeriram algumas atitudes da universidade. Porém, as iniciativas "universais" de apoio à permanência, como o PAG – Programa de Apoio à Graduação[8], pouco funcionam com os estudantes indígenas, que não tem mostrado facilidade de participação e integração. Por outro lado, funcionam algumas ações que agregam e fortalecem o grupo específico de estudantes indígenas, como "Inglês para estudantes indígenas", projeto este desenvolvido por alunas do curso de Letras, apoiadas por uma professora daquele Instituto.

No sentido de criar um espaço de acolhimento e também por sugestão das lideranças indígenas, a UFRGS instituiu um monitor e a figura de um professor referência em cada curso que recebe o estudante indígena, para que, no primeiro período na universidade ele tenha apoio para se ambientar aos trâmites acadêmicos. Outra iniciativa foi a destinação de uma sala específica para estudantes indígenas na casa do estudante universitário, com computadores e um aluno monitor de informática para assessorar nas dificuldades. Nessa sala ocorrem as reuniões do grupo e também as aulas de Língua kaingang[9]. Por iniciativa do grupo, no ano de 2011, decidiram fazer um "Curso de kaingang", registrado do sistema de Extensão da universidade, para que tenha "existência institucional" e tenha também "validade na nossa formação, para o nosso currículo".

Em relação a este espaço na casa do estudante, os próprios alunos dizem que a sala já tem "o espírito indígena", por isso é bom de estar aí e nesse lugar desenvolverem algumas atividades grupais. Isso aponta para a necessidade de um espaço reconhecidamente indígena na universidade, que não seja necessariamente marcado por quatro paredes,

[8] PAG – Programa de Apoio à Graduação consiste em aulas específicas para atender às dificuldades em relação aos conteúdos em algumas disciplinas e é oferecido a todos os estudantes interessados.

[9] Por alguns períodos têm funcionado aulas Kaingang, onde os estudantes que tem maiores conhecimentos no seu idioma ensinam aos demais. Também é um espaço institucional de praticar a língua. Já, os estudantes Guarani mantêm as conversas diárias no seu idioma.

mas que busque dialogar com os modos específicos de cada povo. Uma das dificuldades assinaladas por uma recente pesquisa sobre indígenas no ensino superior é exatamente a ausência de situações (disciplinas, programas de ensino, espaços e tempos diferenciados) que dê conta da temática indígena, que dialogue com os modos de vida de cada povo. O estudante de História, por exemplo, passa por todo o curso vivenciando um currículo que apaga o indígena e acentua os estereótipos já existentes. Por enquanto na UFRGS é isso: "30% do que aprendo aqui posso usar na escola lá da aldeia" (depoimento de um estudante de Pedagogia); "o que vai me valer aqui é o título" (depoimento de um estudante de História). "Acho que o que estou aprendendo aqui me ajuda a entender a sociedade de vocês, o sistema educacional dos brancos" (declaração de outro estudante de Pedagogia). Esses são alguns depoimentos que mostram o quanto a universidade ainda é monolítica: almejamos e lutamos para que o diálogo intercultural prevaleça diante do monólogo que hoje ainda predomina!

Algumas falas dos estudantes indígenas revelam suas dificuldades, mas também as facilidades e os pontos positivos: "Facilidade quase nenhuma. Facilidade porque eu saí muito cedo da aldeia, eu tenho facilidade em me comunicar, consegui arrumar várias amizades, são poucas amizades, mas deu pra me conhecer. O pessoal estava esperando um índio pelado, de flecha, não é bem assim, já mudou!" (depoimento de um estudante de Odontologia). Percebemos, nas falas dos estudantes, uma preocupação com as relações afetivas, com as amizades, práticas humanas essenciais nas relações, mas que não são elencadas como principais na academia. E como dito anteriormente, lidar com tempos-espaços precisos e compartimentados é uma das dificuldades que observamos nas falas e nas práticas dos estudantes indígenas. Um estudante de Agronomia quando indagado sobre seu dia-dia na universidade, sobre sua adaptação, fez o seguinte relato: "O que mais se sente é a falta do convívio que se tinha na reserva, acordar, caminhar, almoçar... Se tinha algo pra fazer fazia, depois se divertia. Aqui não, você acorda, vai pra sala de aula, almoça, volta pra sala, chega em casa e vai dormir", estranhando a imposição de um ritmo de tempo linear, esquadrinhado e intensamente preenchido por ações, por compromissos, não comportando a contemplação, o mero estar que marca a vida comunitária na aldeia. E continua o aluno: "lá [na aldeia], se você

chega numa casa e estão almoçando você senta junto. Aqui se você não tem cinquenta centavos você não come[10]".

Os depoimentos, embora queixosos, apontam também o sucesso da permanência indígena na UFRGS, na medida em que se faz presente o devido respaldo da universidade, como explica o primeiro estudante que ingressou no curso de história: "É, essa adaptação, o próprio contato com as pessoas, a administração da SAE [Secretaria de Assistência Estudantil], as gurias[11] são muito legais, sempre dão atenção pra gente, então eu gostei muito disso [...], então a gente se sente seguro se sente amparado, e conta com o apoio de vocês e isso nos dá firmeza de estar numa universidade". Atendendo às demandas postas pelas lideranças indígenas, a UFRGS instituiu o apoio à permanência, que envolve duas iniciativas: uma de apoio material e outra de apoio pedagógico. Embora o apoio material seja importante e possibilite de fato a permanência, não considera questões específicas, como, por exemplo, a necessidade de morar com a família na cidade, principalmente para os que têm filhos e são casados, que constitui a maioria dos estudantes. Também aparece a dificuldade do estudante em planejar a duração da bolsa durante todo o mês e viver regido por um orçamento que tem como premissa a previsão, mais um exemplo das incompreensões que são enfrentadas pelos estudantes indígenas na universidade.

O apoio pedagógico consiste em algumas iniciativas, como a designação de um professor orientador e de um estudante monitor para acompanhar o aluno no primeiro período, como mencionado anteriormente. Também há na SAE uma equipe (Pedagoga, Assistente Social e Psicóloga), que acompanha o desempenho de cada estudante, os recebem e ou os chamam para conversar em casos de problemas evidentes, especialmente de infrequência às aulas, ponto onde incide a maior queixa dos professores e das equipes de acompanhamento. Nesse item aparecem as maiores dificuldades institucionais, como a demora em indicar o professor orientador e o monitor, o tempo e a compreensão necessários para estabelecer uma relação afetiva entre orientadores, monitores e

[10] O estudante refere o valor de cada refeição no Restaurante Universitário.

[11] Referência às profissionais de Pedagogia, Psicologia, Assistência Social que atuam na SAE e que atendem os estudantes indígenas.

estudantes indígenas. Porém, também apontam o quão forte pode ser o significado da relação com a monitoria, constituindo aspectos pedagógicos importantes, demonstrado através da declaração de um dos estudantes do curso de Odontologia: "meu monitor me ajudou bastante, foi um irmão aqui em Porto Alegre". São falas como essa que evidenciam a importância das relações afetivas, mencionado por muitos alunos e que trazem aportes para a compreensão de um pensamento indígena, que conjuga a emoção e a razão nos processos de aprendizagem, considerando uma combinação de sujeito e objeto, o sujeito total, não fragmentado, que vê e que sente.

As iniciativas que agregam especificamente os estudantes indígenas estão contribuindo para que se constituam como grupo e encontrem formas específicas de se articularem. Embora pertençam apenas a três etnias, a maioria não se conhece entre si e têm pouca prática política de organização, visto que a maior parte deles é jovem. Sentem-se despreparados e em algumas situações até reclamam disso: "na área a gente aprende a obedecer aos mais velhos e aqui a gente vê que precisa iniciativa, precisa participação, mesmo a gente sendo jovem". Nesse sentido, a UFRGS tem feito alguns movimentos, embora ainda tímidos, para contribuir explicitamente com a organização do grupo: no segundo semestre de 2010 foi convidado o intelectual indígena Marcos Terena, reconhecida liderança nacional e internacional para conversar com o grupo sobre suas questões, sobre sua organização, considerando os movimentos indígenas nacionais e continentais e, principalmente respeitando os modos específicos de organização dos povos originários, que não segue, necessariamente, aos moldes ocidentais. No entanto, há também uma dificuldade de compreensão, por parte da universidade, com as formas de organização própria dos povos originários que, como já dissemos não se adéqua aos padrões políticos ocidentais.

Contudo, percebe-se que uma coisa é a fala das lideranças e intelectuais indígenas que levam adiante a luta de seus povos e estabelecem estratégias para tanto. Outra é a vivência concreta dos estudantes indígenas na universidade: nem todos têm claro o papel político de cada um, a necessidade de ações para afirmação étnica e o próprio comprometimento com a vaga na universidade, que é coletiva. Em geral a universidade pensa os estudantes indígenas como se todos

fossem iguais; aos poucos vai apreendendo a reconhecer as diferenças individuais. Conquanto, em muitas situações fique evidente que cursar o ensino superior tem "a relevância de elevar a autoestima dos jovens indígenas e suas famílias e melhorar o patamar de diálogo entre os povos indígenas, a academia e o Estado", como afirma Gersem Baniwa, nem todos tem claro para que querem a universidade e os entendimentos e as expectativas são diversas.

Para concluir: há possibilidades para um diálogo intercultural?

Podemos nos indagar sobre a presença de estudantes indígenas e os estranhamentos que provocam: Como essa presença é vivida na universidade? Na efetivação desta política, o diálogo intercultural se estabelece de fato e em que situações? Que mecanismos epistemológicos colocam-se em ação para construir a imagem social do outro e com ele estabelecer (ou não) relações? Podemos refletir sobre isso trazendo uma ideia de Canclini (2007), ao discutir interculturalidade e, principalmente, ao argumentar como as diferentes culturas poderiam construir um patrimônio para a interação, para o diálogo. Diz o autor:

> Não é pouca coisa este patrimônio de interculturalidade numa época em que a expansão busca uniformizar o *design* de tantos produtos e subordinar os diferentes padrões internacionais; quando, por exemplo, a maioria dos estadunidenses não sente necessidade de saber nada além do inglês, conhecer sua própria história e só se imaginar com seu cinema e sua televisão. Os povos indígenas têm a vantagem de conhecer pelo menos duas línguas, articular recursos tradicionais e modernos, combinar o trabalho pago com o comunitário, a reciprocidade com a concorrência mercantil (p. 69).

Entendemos a preocupação do autor ao cunhar a expressão "patrimônio de interculturalidade" a partir da seguinte comparação: assim como uma sociedade constitui um patrimônio cultural que compreende o conjunto dos bens materiais e imateriais constituídos historicamente e que se referem à identidade, à ação e à memória coletiva do grupo, o patrimônio de interculturalidade refere-se aos bens materiais e imateriais que historicamente o grupo constituiu para dialogar coletivamente com outras culturas, como por exemplo, a prática do bilinguismo nas sociedades indígenas, a escola nas aldeias, ou o esforço que envidam para apreender os modos de vida de outros povos, inclusive a iniciativa de cursar a universidade.

Nesse sentido, concordamos com Canclini, os povos indígenas, na sua maioria, estão mais preparados que outros povos para estabelecer diálogos interculturais. A história tem nos mostrado isso: desde os primeiros contatos, o movimento de receber o outro, apreender com o outro, fazer alianças, estabelecer trocas importantes com esse estrangeiro que chegava do além-mar, foi majoritariamente dos nativos. O movimento de exploração, destruição, desvalorização, entre outras atitudes colonizadoras, tentando estabelecer, de forma arrogante, uma superioridade que dificulta o exercício da interculturalidade, foi dos europeus. Os povos originários souberam dialogar, mantendo uma continuidade com suas tradições e com suas ancestralidades, transformando-se e, ao mesmo tempo, mantendo-se indígenas.

Canclini (2007) afirma que para efetivar a interculturalidade é necessário a vontade de compreender, re-conhecer e admitir que todos os grupos culturais se constituem em relação, sugerindo "negociação, conflito e empréstimos recíprocos". Acrescenta o autor que interculturalidade, como relação entre culturas, só pode ser pensada ao se conceber que a cultura abarca processos sociais de significação, ou seja, "processos sociais de produção, circulação e consumo da significação na vida social" (idem, p. 41). Nesse sentido, podemos pensar cultura, não como algo estático ou que se perde, mas algo que se transforma a partir de si e das relações que se estabelecem. Mais do que isso, a condição para uma cultura se manter e se transformar é a relação com outras culturas. Essa postura faz compreender que a passagem dos estudantes indígenas na universidade é uma oportunidade de transformação, bem como de afirmação de todas as diferenças envolvidas.

Chamamos atenção para essa questão, pois são comuns afirmações que os povos ameríndios estariam "perdendo a sua cultura", inclusive em relação aos estudantes indígenas que frequentam a universidade, constantemente indagados sobre suas identidades: "mas se são índios por que usam roupas? Por que usam celulares? Por que querem ser médicos, enfermeiros, jornalistas, professores?". Isso, em parte, mostra que ao se tratar de sociedades e pessoas indígenas é comum o entendimento da perda e não da transformação. Porém, como já afirmamos, a história tem nos mostrado quão sábias são as culturas indígenas, que sabem dialogar, que sabem trocar e se transformar – e ao mesmo tempo permanecer – a partir das relações, a partir do contato e, no caso que abordamos aqui, da experiência em cursar uma universidade. Não deixarão de ser indígenas ao se formarem.

Poderíamos pensar então que esta convivência, que coloca em interação culturas indígenas e não indígenas na universidade, seria inevitavelmente um caminho para um diálogo intercultural? Sim e Não. Sim porque há efetivamente uma tentativa de diálogo e há, mesmo que silenciosa e vagarosamente, um aprendizado recíproco. Sim porque os povos indígenas definiram essa política para apreender a e com a universidade. Não, porque esse diálogo parte de uma relação assimétrica, em que os povos indígenas ainda são vistos com preconceitos e, em muitos sentidos são discriminados e inferiorizados. Não, porque ainda são pequenos e quase imperceptíveis os movimentos da universidade para compreender e valorizar as diferenças, para aprender com a presença dos estudantes indígenas em vários cursos de graduação. Por isso a ambiguidade. Sim e não, porque a interação, como disse Garcia Canclini, é conflituosa, violenta e pautada por muitas incompreensões.

A presença de estudantes indígenas na UFRGS faz pensar sobre um possível diálogo intercultural que, por ser diálogo e por ser intercultural pressupõe trocas, trocas essas que dizem respeito também àquilo que é uma das funções principais da universidade, qual seja, a produção e a difusão de conhecimentos. Reconhecemos que ainda há um despreparo da nossa sociedade e, consequentemente da universidade, para valorizar e considerar os conhecimentos indígenas, persistindo uma resistência em equipará-los aos conhecimentos acadêmicos. Porém, temos convicção que esse é um processo que só pode ocorrer na relação, na vivência efetiva e afetiva, como tem nos mostrado os estudantes indígenas na UFRGS.

Referências

BANIWA, Gersem, HOFFMANN, Maria Barroso. Introdução. LUCIANO, Gersem José dos Santos; OLIVEIRA, João Cardoso de; HOFFMANN, Maria Barroso. Olhares Indígenas Contemporâneos. Brasília: Centro Indígena de Pesquisas, 2010.

BANIWA, Gersen Luciano dos Santos. Entrevista à Revista Dimensão, maio/jun, 2008: http://www.jornal.editoradimensao.com.br/6a_ed/pdf/Jornal_Dimensao_na_Escola_6a_ed.pdf

BENGOA, José. ***La emergência indígena en América Latina***. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica, 2000.

BRASIL. Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes e Resolução referente à ação da OIT sobre povos indígenas e tribais. Brasília: OIT, 2003.

FREITAS, Ana Elisa de Castro; ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Diagnóstico do programa de bolsas de manutenção da ***Diakonisches Werk*** para estudantes indígenas na UNIJUÍ. Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais - NIT/PPGAS/UFRGS, 2003.

GARCIA CANCLINI, Néstor. Diferentes, desiguais e desconectados – mapas da interculturalidade. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007.

SOUZA, Hellen Cristina de; STIELER, Marinez Cargnin; ALVES, Leonice Fátima. La enseñanza superior para indígenas en Mato Grosso. In. GARCÍA, Stella Maris; PALADINO, Mariana (compiladoras) ***Educación escolar indígena***: investigaciones antropológicas en Brasil y Argentina. Buenos Aires: Antropofagia: 2007, pp. 279-295.

UFRGS. Decisão Nº 134/2007 do Conselho Universitário – CONSUN, 2007.

UFRGS. Relatório da Comissão de Acesso e Permanência do Estudante Indígena. 2011.

Morro do Osso em disputa: os conflitos socioambientais e a contemporânea sobreposição de um Parque Natural Municipal e a Aldeia Kaingang *Tupë pën*

Guilherme Fuhr
Cleyton Gerhardt
Rumi Regina Kubo

Introdução

O presente artigo, inspirado em trabalho anterior realizado sobre o tema (Fuhr, 2012), aborda o debate referente aos conflitos socioambientais desencadeados em torno das lógicas de ocupação/territorialização de uma área de cerca de 230 hectares (ha) do município de Porto Alegre - o Morro do Osso. As disputas envolvendo tipos diferenciados de apropriação, uso e significação deste território têm sido recorrentes, sobretudo, nas últimas três décadas. Ao mesmo tempo, têm motivado a atuação de instituições, organizações e agentes sociais bastante heterogêneos.

A partir do final da década de 70, ambientalistas preocupados com o avanço do processo de urbanização, da especulação imobiliária e consequente degradação ambiental do Morro do Osso, articularam-se com vistas a garantir sua preservação, processo este que culminou com a criação, em 1994, do Parque Natural Morro do Osso (PNMO) [1]. Dez anos mais tarde, em 2004, indígenas da etnia Kaingang passaram a reivindicar a demarcação de uma Terra Indígena (TI) no Morro do Osso em área que sobrepõe-se ao PNMO. A partir daí essas duas territorialidades passaram a polarizar a atuação de diferentes agentes sociais: de um lado, os que defendem a manutenção da institucionalização do PNMO e, de outro, aqueles que pelejam pela demarcação da Aldeia Kaingang *Tüpe pën* [2] enquanto uma TI. Em torno deste conflito pelo domínio do Morro do Osso se configurou uma arena de disputas argumentativas em que diferentes grupos sociais (com distintas lógicas de apropriação do Morro do Osso) encontram-se competindo por esse território, deflagrando com isso um embate sobre qual lógica deverá prevalecer.

Neste (con)texto, procurar-se-á trazer os momentos históricos diferentes e os respectivos atores sociais que se envolveram no processo de configuração desta polarização. Bem como as tensões e implicações resultantes desta situação antagônica, de modo a trazer à tona parte dos embates discursivos e dos desdobramentos concretos que puderam ser percebidos, até o presente momento, nessa disputa territorial.

Quanto à organização do texto, primeiramente, o presente capítulo traz uma breve descrição da área de estudo (o Morro do Osso), com ênfase na importância em termos ambientais e nos aspectos relativos à sua biodiversidade; em seguida, apresentamos alguns aspectos ligados aos Kaingang enfocando a dinâmica que caracteriza sua presença em centros urbanos como Porto Alegre e os vínculos que unem estes; já num terceiro momento, enfoca-se especificamente a questão da espacialização dos conflitos socioambientais no Morro do Osso culminando com a implementação e funcionamento do Parque Natural Morro do Osso; por fim, partimos para a descrição das situações conflituosas e tensas geradas com a ocupação Kaingang em parte da área do Parque, procurando com isso analisar alguns desdobramentos e implicações relativas à sobreposição hoje existente entre duas territorialidades distintas: o PNMO já instituído, chocando-se com a demanda Kaingang de demarcar uma TI na área, a partir da, também já constituída, Aldeia *Tupë pën*. Por fim, serão tecidas algumas considerações finais sobre o referido estudo de caso.

[1] O Parque Natural Morro do Osso é uma Unidade de Conservação (UC). Atualmente, Porto Alegre possui três UCs administradas municipalmente: a Reserva Biológica do Lami - José Lutzenberger, o Parque Natural Saint' Hilaire e o Parque Natural Morro do Osso; além do Parque Estadual Delta do Jacuí, administrado pelo governo estadual.

[2] Aldeia Pé de Deus (*Tupë* = Deus e *pën* = pé).

O Morro do Osso: espacialidade, paisagem e biodiversidade cientificada

Ao contrário da maioria dos conflitos ambientais deflagrados entre etnias indígenas e não-indígenas, cujas disputas envolvem a apropriação e uso de territórios relativamente menos urbanizados, a área do presente estudo, reivindicada pelos Kaingang, acha-se localizada no coração de uma cidade com quase um milhão e meio de habitantes. Localizado na zona sul de Porto Alegre, próximo à margem do Lago Guaíba - elevando-se entre os morros da Ponta dos Cachimbos e da Ponta da Pedra Redonda (o Morro do Sabiá) - o Morro do Osso acham-se rodeado pela malha viária de grandes avenidas, cercado pelos bairros Cavalhada, Camaquã, Tristeza, Vila Conceição, Pedra Redonda e Ipanema. Por outro lado, o Morro do Osso, dentre os 44 morros graníticos de Porto Alegre, é o único morro que abriga uma Unidade de Conservação (UC).

Ao observarmos o mapa da cidade vemos que a área em questão situa-se no extremo oeste da "Crista de Porto Alegre", uma cadeia de morros com aproximados 22 km de comprimento e 6 km de largura máxima, situada na região central do município, estendendo-se do Morro Santana (de nordeste) ao Morro do Osso (a sudoeste). Essa formação, até o final do século passado, serviu como uma barreira, um limitador da expansão urbana no sentido meridional: ao norte um cenário cinza e urbanizado e ao sul bem mais verde, característico do meio rural (Menegat, 1999). De acordo com o Diagnóstico Ambiental de Porto Alegre:

> O Morro do Osso atinge 143 m de altura [máxima], apresenta vegetação com matas e campos rupestres – com matacões de granito e solos jovens, rasos e rochosos. Sua formação é de Granito Ponta Grossa, com solos litólicos e Neossolos. Apesar da sua importância ambiental, encontra-se altamente ameaçado por ocupações irregulares e isolado pela urbanização dos bairros do seu entorno (Hasenack *et al*., 2008, p.79).

O Morro do Osso ainda possui em torno de 200 ha de áreas verdes, das quais 127 ha concernem ao Parque Natural Morro do Osso (PNMO).

Constitui-se num refúgio para diferentes espécies vegetais e animais. Genericamente sua vegetação é composta por 60% de formações florestais e 40% de campos e "vassourais". Como de regra geral nos morros de Porto Alegre, os campos ocupam porções dos topos e das encostas norte, já as matas estendem-se pelas encostas sul, vales e as baixadas. Segundo o Plano de Manejo do PNMO a biodiversidade vegetal do Morro do Osso abriga 28 plantas ameaçadas de extinção no Rio Grande do Sul [3]. Também, foram encontradas 140 espécies arbóreas, contemplando 80% das 171 espécies de árvores que ocorrem em Porto Alegre.

Já com relação aos inventários de fauna, foram encontradas 137 espécies de vertebrados, sendo 5 de mamíferos: Gambá-de-orelha-branca (*Didelphis albiventris*), Morcego-das-casas (*Sturnira lilium*), Preá (*Cavia aparea*), Ouriço-cacheiro (*Sphiggurus villosus*) e o Bugio-ruivo (*Alouatta guariba*); também foram registradas 12 espécies de anfíbios (5 de rãs, 4 de pererecas e 3 de sapos); 10 espécies de répteis (6 de cobras, 3 de lagartixas e uma de lagarto); e, avistadas 110 espécies de aves - o que corresponde a 65% da avifauna já com registro para a área do município (Mirapalhete, 2001). Cabe também registrar que não foi encontrada nenhuma espécie endêmica, isto é, de ocorrência restrita ao Morro do Osso.

Em síntese, embora "ilhado" por avenidas, casas, comércio, carros, indústrias, poluição e outros elementos da urbanidade contemporânea, o Morro do Osso continua sendo, do ponto de vista biológico, um fragmento (um mosaico de vegetações) relativamente preservado. Esse e outros atributos são, sob diferentes modos, acionados por parte dos atores envolvidos no conflito em análise.

A diversidade biológica existente, a paisagem, seu caráter pedagógico, aliado ao fato do morro proporcionar um ambiente de lazer aos moradores da cidade, o perigo constante da área sofrer ocupações irregulares e o avanço da especulação imobiliária, por exemplo, poderão ser acionados como argumentos que visem, em determinadas situações, a fixar pontos de vista sobre o que está em jogo no conflito, isto é, o modo como, o que se conhece por Morro do Osso, deve ser apropriado, utilizado e significado.

[3] Constam na Lista de Espécies da Flora Ameaçada do Rio Grande do Sul (Decreto Estadual n° 42.099/03) sendo que, das 28 espécies: 21 estão na categoria "vulnerável" e 7 na categoria "em perigo".

Territorialidades Kaingang em Porto Alegre

Historicamente, os Kaingang habitaram áreas de florestas com pinheiros (Floresta Ombrófila Mista - Mata de Araucárias) e de campos do planalto sul-brasileiro. Portanto, ao longo dos últimos quatro séculos, viveram as diversas modificações que levaram ao desaparecimento e degradação de grande parte dos elementos naturais que compunham seu território. Já no início do contato e interação com os conquistadores brancos, os Kaingang tiveram que enfrentar a implementação de um sistema extrativista altamente devastador. A visão imediatista colonial visava simplesmente extrair ao máximo os recursos naturais existentes, sendo o principal deles, a araucária ou pinheiro-brasileiro (*Araucaria angustifolia*) que era justamente a principal fonte de alimento para o povo Kaingang (Schmitz, 2009).

Mas, com a chegada da "ideologia-utopia do desenvolvimento" (Almeida, 1996; Ribeiro, 1992), outras "extrações" também foram sendo impostas aos Kaingang. À perda de seu território, o aldeamento forçado, à expansão das fazendas de criação de gado, à intensificação da grilagem e arrendamento de terras vieram se somar o avanço da fronteira agrícola, a expropriação causada pela construção de barragens, estradas, ferrovias e projetos de mineração, a exclusão via expansão desordenada e caótica das cidades e, finalmente, a desterritorialização causada pela criação e implementação de Unidades de Conservação (UCs). Ainda assim, hoje em dia, o povo Kaingang constitui a maior população indígena do sul do Brasil e uma das maiores do país, sendo diversas comunidades Kaingang encontradas nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo, além de ocuparem áreas na província de Misiones na Argentina (Freitas, 2005).

Ao observarmos os dados do último censo (realizado pelo IBGE em 2010), notamos tal situação acaba por se refletir no RS [4] e, também, em Porto Alegre, que aparece como o terceiro município com maior população indígena do sul do país, com 3.308 pessoas (Brasil, 2012).

[4] Dentre as 27 unidades da Federação o Rio Grande do Sul é o décimo estado do país com maior população indígena (somando 32.989 pessoas), o que corresponde a 4% da população indígena do Brasil e 0,3% da população gaúcha. Cabe salientar, porém, que o sul do país registrou um decréscimo de 11,6% de sua população indígena na última década (BRASIL, 2012).

Porém, mesmo constituindo a etnia indígena mais populosa do Brasil meridional e a terceira maior do país (com uma população de 37.470 pessoas), cerca de seis mil Kaingang vivem em locais que não são Terras Indígenas (Brasil, 2012). Além disso, mesmo nas TIs onde vivem Kaingang, devido ao processo histórico de expropriação sofrido por esta etnia e ao uso predatório de suas terras incentivado ou mesmo executado por não índios, a área destas na maioria das vezes não garante sua reprodução física, social e cultural.

Ainda que os dados relativos à população Kaingang possuam aplicação limitada, tendo em vista a dinâmica sócio-espacial particular que caracteriza esta etnia, marcada por laços de reciprocidade, faccionalismos, deslocamentos entre as Terras Indígenas e outros espaços ainda não demarcados, eles ilustram (mesmo que parcialmente), por um lado, a forte presença dos Kaingang e, por outro, a pressão social e territorial ao qual estão submetidos pela sociedade envolvente. Neste sentido, à histórica presença Kaingang em centros urbanos soma-se a sua relativa mobilidade espacial e temporal, resultando na estruturação e re-elaboração de complexas e diversificadas redes sociais baseadas no parentesco e em mecanismos de reciprocidade, de modo a articular diferentes territórios. Tais articulações, por sua vez, permitem conectar tanto áreas já reconhecidas como Terras Indígenas, como vincular a outras possíveis áreas a serem assim, também, estabelecidas.

Sobre este aspecto, Freitas (2005, p.20) alerta para o fato de que a região de "Porto Alegre é percebida pelos Kaingang como uma zona de profunda significação no contexto de seu território tradicional, na medida em que conecta as florestas do Planalto com as terras baixas do litoral, limite do mundo". Além disso, essas mesmas significações não se restringem a sua dimensão espacial (no caso, florestas do Planalto e o "limite do mundo"), visto que implicam relações envolvendo todo um passado vivido. Sobre a presença ancestral e afetiva dos Kaingang no território que hoje se conhece por cidade de Porto Alegre, também Freitas (2008, p.5) argumenta que neste "situam territórios de pertencimento de distintos povos indígenas há pelo menos 9.000 anos antes do presente". Do mesmo modo, Silva *et al*. (2008, p.123-124) comentam que:

> Os deslocamentos kaingang para a Bacia do Lago Guaíba parecem ser muito recuados no tempo. Aldeias atuais localizadas nas regiões hidrográficas Taquari-Antas, Caí e Sinos (como, por exemplo, as aldeias de Estrela e de São Leopoldo) indicam este desbordar desde o Planalto de populações kaingang rumo ao sul e ao litoral. No passado pré-histórico, muitos assentamentos dos seus antepassados estão presentes nas regiões citadas. Muitos documentos históricos do final do século XIX e início do século XX atestam sua presença inegável na Bacia do Lago Guaíba, quando suas relações constantes e duradouras com os presidentes da Província e outras autoridades que os recebiam para tratar de seus interesses, além de outros motivos ligados à tradição, faziam-nos empreender longas expedições a pé por este território deles tão conhecido.

Aquino (2009b, p.113) aponta que, a partir do final dos anos 1980, os "acampamentos e aldeias foram constituídos por pessoas que, em sua maioria, vieram da aldeia de Nonoai e, em menor número, da aldeia de Guarita, Votouro e de outras aldeias no planalto (que os indígenas chamam de 'aldeias de origem') – aldeias localizadas no Noroeste do Rio Grande do Sul". Portanto, é dentro deste contexto dinâmico envolvendo constantes permanências e deslocamentos, bem como da organização em coletivos diversos (comunidades, redes de parentesco, famílias extensas e nucleares), que o Povo Kaingang se insere (mas, também, é excluído/invisibilizado) historicamente no processo de constituição do que hoje chamamos Porto Alegre. Esse processo relaciona-se com um fenômeno que se intensificou a partir de 1988, com a aprovação da Constituição Federal – que, se por um lado, legitimou e garantiu o direito indígena à diferença cultural e a livre circulação, por outro, trouxe o desafio de construir condições para a efetivação desse preceito no âmbito das políticas públicas.

Atualmente, em Porto Alegre o poder público municipal reconhece o direito dos indígenas as suas terras no perímetro da cidade. No caso fundiário específico Kaingang, dentro da jurisdição do município, a mobilização indígena em articulação com o NPPPI (Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas/SMDHSU), resultou no assentamento da Aldeia *Fág Nhin* em uma área de sete hectares da Lomba do Pinheiro, homologada como área de interesse cultural pela prefeitura. A essas se somam as áreas domiciliares reconhecidas parcialmente pelo poder estatal, como a Aldeia do Morro do Osso, os domínios do Morro Santana caracterizados por núcleos familiares extensos residentes das Vilas Jarí, Safira e Jardim Protásio Alves (Freitas, 2006; 2008) e um núcleo familiar, mais recentemente constituído, no Morro da Glória.

De fato, a despeito da luta tanto dos Guarani, dos Charrua como dos Kaingang pela garantia de seus direitos originários e constitucionais, a institucionalização e o reconhecimento de sua presença na capital do estado pelo poder público nas esferas federal e estadual, é um processo débil, incerto e ocasional, enquanto na esfera municipal esse tem se efetivado em meio a muitas tensões. Como afirma Freitas (2008, p.6), referindo-se principalmente aos últimos vinte anos, esse "movimento de existência indígena em Porto Alegre tem produzido importantes mudanças no município, em suas estruturas e rotinas administrativas, embora ainda esteja distante da efetivação dos direitos consuetudinários destes povos na esfera local".

Tanto através dos diversos momentos em que se teve contato e interlocução com os Kaingang, como a partir da bibliografia especializada referente a sua cosmologia, podemos constatar a existência de uma intrínseca relação entre a cultura Kaingang e o que denominamos "natureza", como no caso do *mato*. É desse que provém, por exemplo, os nomes indígenas dados às crianças pelo *Kujà* (liderança espiritual Kaingang que, no universo dos brancos, é mais conhecida pelas expressões xamã e pajé) através de seu *Iangrë,* uma entidade que guia e confere poder ao *Kujà*; da mesma forma, além da figura do *Iangrë* ser geralmente representada por um animal selvagem do *mato*, visto não poder ser associado a um bicho manso (Silva, 2005), é a partir de elementos do *mato* que se obtém a cura, os alimentos, as tintas para as pinturas corporais empregadas em eventos cerimoniais e as matérias primas (como cipós e taquaras) usadas para confeccionar seus artesanatos e utensílios diversos utilizados no dia a dia das aldeias.

De fato, essa relação indissociável entre mato, entidades concretas, simbólicas e míticas e práticas culturais próprias da vida cotidiana Kaingang leva-os a deter um profundo saber tanto acerca dos diversos usos do que se costuma denominar "recursos naturais", bem como sobre os locais (caminhos, parques, praças, ruas, bairros, beira de estradas etc.) onde estes "recursos" podem ser encontrados e o modo como devem ser manejados. Segundo Souza-Pradella (2008), no caso de Porto Alegre,

> os Kaingang possuem ampla mobilidade por esta cidade e, consequentemente, um vasto conhecimento com relação aos espaços verdes e caminhos para alcançá-los dentro da cidade, já que sua existência material nesse contexto depende da relação com a mata, da coleta de fibras vegetais – cipós e taquara – materiais com os quais confeccionam cestos e outros artesanatos (p.2).

Mas, para além da simples coleta e fabricação de artesanato, o manejo do mato executado pelos Kaingang nos fragmentos florestais de Porto Alegre acha-se vinculado à existência de um complexo sistema animista, envolvendo extrativismos, plantios, cultivos, podas, rotatividade das áreas manejadas e observações de mecanismos regeneradores como o rebrote de cipós e taquaras. Conforme nos esclarece Freitas (2006):

> As manchas [de cipó] são entendidas como o território de uma matriz (*ka nèr*), tronco que expande seus ramos (*fèj*) pelo solo da floresta em busca de um apoio para trepar (*tãpry*). (...) *Jagtyg* associa a matriz ao pai (*panh*) de uma família, sendo os ramos compreendidos como seus filhos (*kòsin*): 'uma mancha de cipó é assim como uma família; o tronco-velho deles é o mais velho, é como o pai deles todos. Os mais novinhos é que correm em volta do pai e vão fazendo a vida deles.' Quando perguntei a Zílio o que seria a comunidade, me respondeu: 'a comunidade são os tipos todos que existem numa mancha, todos os pais de família, eles é que formam a comunidade, a aldeia deles; o *gòjé* (mancha) é a aldeia deles' (p.228-229).

Segundo a mesma autora, se referindo à tradição do *Kaingang-pé* – conjunto de práticas e modos de ser, vinculados às cosmovisões dos antepassados (troncos velhos) – os Kaingang vivem, praticam e reinventam o *Mrû'r Jykre*, expressão traduzida pela autora como "a cultura do Cipó" (Freitas, 2005). Freitas comenta ainda que "o manejo Kaingang do cipó preserva a matriz/*pai*, que jamais é cortada", sendo dois os motivos apontados: "a matriz deve ser mantida para novamente fornecer cipó - ramos/filhos, e que a matriz não tem utilidade para o artesanato por ser muito espessa e sem elasticidade" (Freitas, 2006, p.229).

O mato não se restringe apenas a um caráter utilitário como, por exemplo, dar nome a elementos da vida Kaingang ou, então, como fonte de matérias primas para produção de artesanato. Mais do que isso, a própria existência dos Kaingang, seu modo de estar no mundo, bem como os sentidos por eles imputados a este mesmo mundo acham-se intimamente associados aos ciclos reprodutivos e à dinâmica viva do mato. A noção do *Mrû'r Jykre* diz respeito a um conjunto de concepções, práticas e relações ecológicas, cosmológicas, sócio-políticas e econômicas centradas no manejo de trepadeiras lenhosas (cipós) que vicejam nas florestas do sul do Brasil. Esse conjunto de relações, por sua vez, sustenta-se nas interfaces entre as redes de reciprocidade Kaingang (que se territorializam de diferentes modos) e os espaços inter-societários da sociedade envolvente, incluindo aí o ambiente das cidades. Em Porto Alegre, o *Mrû'r Jykre* se materializa a partir da observação, extração e posterior transformação de partes de inúmeras espécies de plantas em cestos, balaios, vasos, ornamentos e outros objetos que acabam ingressando em circuitos de comércio e escambo, sobretudo, mas não só, nas diversas feiras locais existentes no município (Freitas, 2005).

Ao serem ressignificados como artesanato, tanto aqueles utensílios que originalmente possuíam um valor de uso direto para os Kaingang, como aqueles que, com o passar do tempo, foram sendo confeccionados especificamente para "venda", passaram a ter, também, algum tipo de valor de troca. Porém, as relações constituídas através desta relação mercantil integram uma base social e territorial bem mais ampla, a qual se acha definida pelo conjunto de espaços ocupados através da coleta, manejo, fabricação e comercialização de diferentes tipos de artefatos.

Mesmo que descontínuos, esporádicos e fragmentados no mosaico da paisagem municipal, os locais onde se dá a efetivação desse valor (ou seja, a troca em si) são sistematicamente interligados pelo fluxo eco-social indígena. Articulados através de suas redes de parentesco, do contato com a sociedade envolvente, da relação imaterial com os seres que povoam o mato, do intercâmbio de plantas, materiais, práticas, conhecimentos e técnicas em um devir por entre feiras, calçadas, ruas, praças, parques, beira de estradas, rodoviárias, aldeias, acampamentos e eventos diversos, estes e outros espaços de troca constituem não só lugares de sociabilidade e de articulações entre os próprios Kaingang, mas também, entre estes e os *fóg* (os não-indígenas) e outras etnias indígenas.

De fato, em Porto Alegre e municípios próximos, TIs, acampamentos e áreas de mato se interconectam com outros territórios, sendo os pontos de comercialização de seus artesanatos responsáveis, atualmente, pela principal fonte de renda para as comunidades Kaingang das aldeias e acampamentos na grande Porto Alegre. Além desses pontos de troca/venda se constituírem em lugares de encontro semanal entre Kaingang, entre estes e outras etnias indígenas e não-indígenas, possibilitando um contato intra e interétnico, eles permitem e subentendem trocas de diversas ordens, sejam elas simbólicas, linguísticas, afetivas, monetárias, de experiências, de técnicas e informações ou mesmo de materiais usados na fabricação de peças artesanais. Por outro lado, sendo locais de fácil acesso e uso comum (pois se tratam de praças e vias públicas), garantem maior visibilidade social, na medida em que será, sobretudo, a partir destes espaços que os Kaingang aparecem para a sociedade envolvente, além de possibilitar momentos de interação com indígenas Charrua e Guarani, outras etnias com presença na capital. Com efeito, além de dar visibilidade aos seus corpos, a sua fala, ao seu modo de ser no mundo e, num sentido mais amplo, a sua própria cultura, constituem ambientes de diálogo em que a língua kaingang se mescla e se soma ao português e ao guarani. Ou seja, não se trata apenas de pontos de comércio e trocas monetárias, visto que, além da dimensão econômica, constituem também territórios políticos, de articulação identitária, de afirmação da diferença e de intenso intercâmbio intra e interétnico.

A disputa pelo Morro do Osso e o processo de institucionalização do PNMO

Ao longo da história de exploração e ocupação do Morro do Osso podemos evidenciar diferentes práticas de uso do espaço e dos recursos nele disponíveis. Em diversas partes do morro, principalmente encostas e cumes, houve extração de granito (do tipo Ponta Grosa), ou seja, atuação de pedreiras que até o início da década de 80 dinamitavam gigantescos blocos de granito para posterior beneficiamento, transporte e comercialização das rochas. Para tanto as pedreiras abriam picadas e praticavam queimadas a fim de tornar essa atividade extrativista viável. Conforme salienta o Diagnóstico Ambiental de Porto Alegre, os próprios prédios do Memorial do Rio Grande do Sul, Santander Cultural (antigo Banco Nacional do Comércio), Museu Júlio de Castilhos e a Catedral Metropolitana de Porto Alegre foram construídos com Granito Ponta Grossa (Hasenack *et al.*, 2008).

Também tiveram seu ciclo no morro outras atividades, tais como a retirada mecanizada de terra preta do sub-bosque das matas e plantios de acácia negra (*Acacia mearnsii*). No caso do plantio de acácia, praticado principalmente na face norte e no topo do morro, além deste ter implicado na introdução de uma espécie exótica das Américas (sendo originária do sul da Austrália e Tasmânia), permitiu a disseminação de uma planta considerada invasora a qual tem cada vez mais se espraiado pelos vassourais e campos nativos do Morro do Osso. Assim, devido a essa fácil dispersão, a acácia tem sido atualmente vista por biólogos e ecólogos como um grande problema ambiental na paisagem do morro (Sestren-Bastos, 2006).

Desta atuação predatória (via atuação de pedreiras, extração de terra preta e plantio de acácia) emergiram com intensidade os primeiros conflitos socioambientais no Morro do Osso. A partir de meados da década de setenta, momento em que se inicia o envolvimento de diversos atores sociais contrários aos rumos exploratórios que vinham sendo exercidos no morro, estabelece-se uma arena política – um campo de forças polarizado - envolvendo uma disputa entre duas visões antagônicas: aspirações ambientalistas de viés preservacionista opondo-se

à apropriação e exploração predatória dos recursos naturais por empresas privadas e, mais ao final da década, à forte atuação de agentes ligados a empreendimentos e especulação imobiliária. Ou seja, de um lado, moradores da região, ambientalistas e ecologistas mobilizavam-se para preservar a paisagem e os ecossistemas existentes no morro, e, de outro lado, proprietários de terras no morro e outros agentes com interesses econômicos articulavam-se para continuar a explorar e/ou lotear a área. Sobre a atuação destes últimos, Oliveira (2004, p.15) destaca que seus representantes estavam convictos de que "a existência de uma unidade de conservação ambiental dentro de uma grande zona urbana, como o PNMO em Porto Alegre, parece ser uma heresia do ponto de vista imobiliário".

Assim, no final da década de 70, contrariando o processo de pressão de empreiteiras, agentes imobiliários e particulares sobre à prefeitura para viabilizar loteamentos no morro, deu-se o início da "luta ecologista" no Morro do Osso com a criação da Associação de Defesa do Ecossistema do Morro do Osso (ADEMO). Contando na época com o apoio da Associação Gaúcha de Proteção ao Ambiente (AGAPAN)[5] e diversos cidadãos atuantes como professores, biólogos, jornalistas, artistas, vereadores, secretários municipais e moradores da região, a ADEMO consegue que, já em 1979, o primeiro Plano Diretor da Cidade de Porto Alegre designasse o Morro do Osso como "área de preservação ecológica" [6]. Seis anos mais tarde, em 1985, a partir do lançamento, pelo movimento ambientalista local, da campanha "Parque Ecológico do Morro do Osso já", a Câmara Municipal viria a delimitar o Morro do Osso como Reserva Ecológica da cidade e (Oliveira, 2004).

Porém, no ano de 1987 a ADEMO já se encontrava desativada, o que fez com que a empresa Solo Incorporações Ltda, aproveitando-se da situação, voltasse a articular junto à prefeitura seu projeto de loteamento no morro. Novamente houve mobilização ambientalista e comunitária para se contrapor ao loteamento do morro. Como resultado desse novo

[5] A AGAPAN é uma das primeiras entidades de militância ecológica do Brasil e da América, foi fundada por um grupo de naturistas em 27 de abril de 1971. Sua história se confunde com o surgimento do movimento ambientalista no país, principalmente, através da figura de José Lutzenberger.

[6] Lei Complementar N° 43, de 21 de julho de 1979.

conflito de interesses, em 1987 funda-se, através da organização da sociedade civil, a Comissão Permanente de Defesa do Morro do Osso (CPDMO). Essa passou então a atuar contra projetos de loteamentos no morro, pressionando o poder público pela efetiva criação do parque, visto que, apesar do poder público ter categorizado anteriormente o Morro do Osso como território de preservação, de fato, esta última ainda não estava plenamente garantida. Sendo assim, a CPDMO teve papel fundamental na época para tensionar, pressionar e tornar visível o conflito socioambiental entorno do destino do morro como uma questão social relevante e que merecesse intervenção por parte do Estado (no caso, sobretudo a prefeitura municipal). Mais adiante, a CPDMO seria transformada em ONG, passando a se chamar, em 2004, AMOSS - Associação de Defesa do Morro do Osso (Oliveira, 2004).

Conforme afirmações contidas no plano de manejo do PNMO, foi a partir da década de 90 que se consolidou um dos maiores "problemas" para a conservação efetiva e eficiente, ecologicamente falando, no Morro do Osso, visto que "a expansão urbana praticamente cercou a área prevista para o parque, tornando-a insular" (Sestren-Bastos, 2006, p.14), ou seja, uma **ilha verde** [7] no meio da urbe-cinza. Segundo esta autora, "com a retirada de vegetação florestal para a construção de casas e condomínios fechados, sendo estes responsáveis, atualmente, pela maior derrubada de árvores, pois as construções ocupam, muitas vezes, mais de 90% da área de cada terreno" (*ibidem*, p.14). Tal "ilhamento" recentemente agravou-se devido às construções de mega-prédios em áreas do corredor ecológico do parque como, por exemplo, foi o caso da construção de uma faculdade privada num terreno de áreas verdes na junção das avenidas Cavalhada e Eduardo Prado - a primeira faculdade na zona sul da capital. Importante ressaltar que esta faculdade está sendo instalada num terreno localizado exatamente no local apontado pelo plano de manejo do PNMO como sendo o principal corredor ecológico do parque.

[7] Utiliza-se aqui o conceito de **ilha** para darmos vazão a noção de isolamento, ou seja, o fragmento florestal em questão tem conectibilidade (corredores ecológicos) com outras porções florestais dificultadas e interrompidas. Assim restringindo o transito dos seres vivos e consequentemente diminuindo o fluxo gênico das espécies. Para saber mais ver as teorias de: "biogeografia de ilhas", "metapopulações" e "fragmentação de habitats".

Voltando a constituição do PNMO, em meados da década de 90 foi criado um grupo técnico pela Coordenação do Ambiente Natural da SMAM para estudar a viabilidade da implementação de uma unidade de conservação na área. A formação desse grupo efetivou-se devido à necessidade de se estabelecer uma medida compensatória para um assentamento urbano no sopé do morro - junto à Avenida Cavalhada, chamado Loteamento Cavalhada, que, na época, abrigou as pessoas relocadas de áreas de risco [8]. E foi justamente a partir da medida compensatória do assentamento dessa comunidade que 27 hectares foram destinados à preservação. Consequentemente, a partir dessa área inicial, deu-se a criação do Parque Natural Morro do Osso, onde atualmente encontra-se o prédio da sede administrativa do Parque.

Em síntese, vê-se que os conflitos socioambientais no Morro do Osso não se deram somente a partir da ocupação kaingang, sendo deflagrados anteriormente sob outras influências, condições, atores e perspectivas de uso e apropriação da área. Entre o início da década de 1980 até 1994 as disputas se travaram entre a especulação imobiliária e proprietários do Morro do Osso, de um lado, e ambientalistas e moradores preocupados com a sua preservação, de outro. A partir deste momento ocorre então a entrada da prefeitura municipal como principal ator a interferir no destino no morro, o que fez com que outro grupo social - representado pelos moradores da Vila Cai-Cai - também entrasse em cena. De início, a possibilidade de relocação destes moradores para o Morro do Osso batia de frente com as perspectivas ambientalistas de proteger e conservar esse fragmento florestal do crescimento urbano na região. Contudo, como sua remoção para uma área próxima resultaria na criação do PNMO, estes últimos acabaram por concordar com a criação deste loteamento popular.

Assim, em 27 de dezembro de 1994 foi criado o Parque Natural Morro do Osso através da Lei Complementar nº 334, compreendendo uma área de 114 hectares, administrados pela Secretaria Municipal do Meio Ambiente (SMAM), sendo que o Plano Diretor de Diretrizes Urbano Ambiental (PDDUA) de 1999 ampliou essa área para 127 hectares (Sestren-Bastos, 2006). No entanto, há que se ressaltar que a Prefeitura de

[8] Antiga vila Cai-cai, na orla do Lago Guaíba, local onde hoje se encontra a fundação Iberê Camargo.

Porto Alegre possui, até o presente momento, propriedade sobre apenas 27 hectares. As demais áreas de posse (100 ha) a serem adquiridas pela Prefeitura estão em vagarosos trâmites de desapropriação, processo este agravado pelo fato de que os proprietários de terrenos correspondentes à área delimitada enquanto PNMO tem supervalorizado suas posses. Portanto, sendo a região uma das mais "nobres" da cidade, tal fato torna demasiadamente oneroso à Prefeitura a compra de tais áreas.

Mais adiante, no ano 2000, com a aprovação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC - Lei Federal nº 9.985/2000), o PNMO então constituído passou a ser uma Unidade de Conservação de Proteção Integral (portanto, de uso indireto, não permitindo pessoas viverem nos seu interior), sendo enquadrada na categoria Parque Natural. Por fim, já mais recentemente, muito por conta justamente da ocupação kaingang no Morro do Osso, foi criado, em 14 de setembro de 2006, através do Decreto n° 15.300, o Conselho Consultivo do PNMO. Segundo o Decreto, o Conselho Consultivo "tem por objetivo contribuir para com a implantação e desenvolvimento da Unidade de Conservação" e é "composto por representantes de sociedade civil e de órgãos públicos". Na esteira deste processo de institucionalização do parque - o qual se inicia desde sua criação, em 1994 (Fuhr, 2012) , também em 2006, (26 de outubro) foi aprovado, pela Portaria nº 268/06, o Plano de Manejo do PNMO.

O conflito da sobreposição: a institucionalização do PNMO e a reterritorialização Kaingang no Morro do Osso

Até o inicio de 2004, a presença indígena no Morro do Osso era praticamente invisibilizada. Tal fato pode ser percebido a partir do trecho abaixo, no qual o autor descreve os atores sociais que considerou relevantes no cenário cotidiano do PNMO:

> Alguns personagens mantém um contato diário com o PNMO, participando ativamente de sua rotina, contribuindo para que o mesmo cumpra suas funções. Neste grupo podem-se incluir os

> servidores do PNMO – sua administradora, os guarda-parques e demais funcionários. Outros mantém um contato menos freqüente com o Parque, mas participam indiretamente das questões mais importantes que digam respeito ao Morro do Osso. Neste grupo destacam-se a Comissão Permanente em Defesa do Morro do Osso (CPDMO) e o Conselho do Parque Natural Morro do Osso – ambos formados basicamente pelas mesmas pessoas. Incluem-se também a Diretora da Divisão de Administração de Parques (DAP) da Secretaria Municipal do Meio Ambiente (SMAM), a qual o PNMO está subordinado, e a Superintendência do Meio Ambiente (SUMAM) da SMAM. Outros participam ainda menos ativamente da rotina do Parque, realizando visitas esporádicas, com um caráter de aprendizado. Os principais representantes deste grupo são as escolas, os escoteiros e as Universidades, que realizam saídas de campo no local. [...] Um último grupo representa o outro lado interessado nas questões inerentes ao PNMO, os proprietários de terras localizadas dentro da área delimitada como Parque e de sua faixa de amortecimento. Esses apresentam interesses contrários à institucionalização do Parque Natural Morro do Osso, e se mostram quase todos favoráveis à especulação imobiliária (Oliveira & Misoczky, 2004, p.7).

Como se pode notar, os Kaingang não são percebidos ou citados como "personagens que mantém contato diário com o PNMO". Contudo, por outro lado, segundo puderam constatar Souza-Padrella e Saldanha (2008, p.55),

> [...] no final do ano de 2003 – portanto, antes do estabelecimento dos Kaingang no Morro do Osso – o Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) foi acionado pela direção do Parque Municipal do Morro do Osso devido a uma preocupação em tentar localizar o cemitério indígena ali referido. [...] Naquela ocasião, foi possível constatarmos que a direção e funcionários do parque sabiam da presença eventual de indígenas ali: fomos notificados pelos guardas-parque da presença relativamente constante de indígenas que por vezes foram avistados e afugentados dali por estarem em meio à mata "arrancando" os cipós e "destruindo" a vegetação. (Souza-Pradella & Saldanha, 2008, p.55).

Como se pode notar, apesar da invisibilidade kaingang no Morro do Osso, os próprios responsáveis pelo PNMO reconhecem o fato de que grupos desta etnia circulavam pela área antes de sua ocupação, em 2004. Sobre este ponto, Freitas (2005, p.306), referindo-se à entrada kaingang no PNMO, comenta que: "esta ocupação permanente do Morro do Osso efetivou-se após mais de dez anos de pesquisa e trânsito dos Kaingang nas florestas deste local". Da mesma forma, segundo Aquino (2009a), a constituição de uma nova aldeia no Morro do Osso

> envolveu ao menos duas facetas da deambulação kaingang. De um lado, o deslocamento, *mü jé ha sï* ("vamos perto") e a conseqüente "transformação" do Morro do Osso em aldeia a partir de uma ruptura faccional na aldeia Lomba do Pinheiro. De outro lado, uma sobreposição desse deslocamento com um "outro" deslocamento, uma trajetória orientada por uma dimensão cosmológica, a saber, um *mü jé ha si* ("caminho dos antigos") (p.1-2).

Este último [*mü jé ha si* - lugar onde "os antigos passaram"] deve-se às declarações kaingang da existência de um *vënh kej sí* (cemitério indígena ancestral) no Morro do Osso, originário de tempos remotos de uma *ga si* (aldeia antiga) onde estão "sepultados nossos ancestrais", portanto uma afirmativa escatológica kaingang. Soma a isto a afirmação que

> a Aldeia do Morro do Osso possui para seus moradores kaingang um valor inscrito na sua memória social e uma dimensão simbólica, relacionada às suas concepções cosmológicas, cujos contornos culturais e sociocosmológicos são imprescindíveis para a reconstrução e manutenção de suas singularidades. Trata-se de um local único, um território de memória, cosmológico e de sustentabilidade, onde é possível reproduzir seu modo de vida ancestral (Silva *et al.,* 2008, p.124).

Na mesma direção, Souza-Pradella (2008, p.09-11) refere-se à ambiência kaingang no Morro do Osso, mais especificamente a "Toca dos Índios" (*Tupë pën* e o cemitério kaingang) como locais que

> formam um conjunto de marcos de ambiência[9], reconhecidos pelos kaingang através de suas muitas referências. É a partir deste feixe que os kaingang acessam seu passado sistematizando neste presente (...). Estes marcos implicam na possibilidade de sua própria historicização na região de Porto Alegre, uma vez que suscitam em Francisco [liderança kaingang] uma série de narrativas e lembranças sobre as viagens dos avós que desciam a serra para tratar com os brancos.

Tal "ambiência" é relatada pelos próprios Kaingang, como vemos abaixo na fala de *Ró Ka*, recolhida por Fuhr (2012, p.189):

> E aqui eu descobri. O meu avô, o meu bisavô, ele já falava que aqui existia uma terra indígena, uma aldeia indígena no passado, que ele vinha. Quando ele vinha conversar com o governador, na época, naquela época eles vinham a pé e eles ficavam, era onde eles repousavam. O meu avô me dizia: nós temos uma área, uma terra indígena que é nosso, lá perto do *gój kafó tu*, ele dizia. Porque ele não sabia falar em português ele dizia, lá perto do *gój kafó tu* (...) Ele falava na nossa linguagem. (...) E esse *gój kafó tu*, ele quer dizer um rio muito grande. E esse rio nós podemos ver agora que é o Guaíba. Esse Guaíba, para aquelas bandas ele não tem mais fim, ele vai se emendar com o mar, ele vai embora (Antigo vice-cacique da Aldeia *Tupë pën*).

Apesar da presença desse conjunto de signos e sinais que justificam sua presença, em oposição há um movimento "anti-presença-indígena" no Morro do Osso. Essa mobilização de oposição à presença Kaingang é constituída pela própria Prefeitura Municipal de Porto Alegre - principalmente na figura da SMAM e dos responsáveis pelo PNMO -, mas, também, por outras entidades da sociedade civil, tais como a Associação dos Moradores do 7° Céu (AMSC), a Associação de Defesa do Morro do Osso (AMOSS), além de proprietários de terras, agentes vinculados à especulação imobiliária, mídia corporativa e alguns ambientalistas e pesquisadores de cunho mais preservacionista [10].

Acerca deste posicionamento "anti–presença-indígena" no Morro do Osso, Oliveira e Misoczky (2004, p.10-1) comentam que

> o processo de institucionalização do PNMO se mostra ainda muito **incipiente**. Um **novo grande problema** surgido neste ano [2004] fez com que

[9] Sobre a ambiência Kaingang e seus marcos de ambiência no Morro do Osso ver: Souza-Pradella (2008) e Souza-Pradella & Saldanha (2008).

[10] A perspectiva "preservacionista" pode ser encarada como centrada na preservação da diversidade biológica mediante mecanismos de separação desta das comunidades humanas, contrastando com os posicionamentos "conservacionistas", os quais apregoam a possibilidade de conservação da biodiversidade através do "uso racional", de modo a concatenar preservação ambiental e utilização dos recursos naturais. Já uma terceira corrente surgiria em meados dos anos 1990 - chamada "socioambientalista". Mais próxima da visão conservacionista, os socioambientalistas enfatizam não só o "uso racional" dos recursos naturais, mas, sobretudo, colocam em evidência a questão da justiça social ao chamar a atenção para a necessidade de se efetuar políticas públicas não só ambientalmente sustentáveis, mas, também, socialmente justas. Esta distinção, entre perspectivas distintas, está marcadamente expressa nas diferentes categorias das UCs no Brasil: sob a perspectiva preservacionista encontram-se as unidades de "Proteção Integral" ou de "uso indireto". Já na perspectiva conservacionista e socioambientalista, tem-se as unidades de "Uso Sustentável" ou de "uso direto".

> **novos grupos de interesse interferissem** na **institucionalização do PNMO**. Nas primeiras semanas do mês de abril um grupo de índios caingangues **invadiu** a área do Morro do Osso, alegando que a área pertenceu a seus antepassados. O ponto **irônico** da situação é que os índios descobriram isso através da **página da SMAM na *internet***, onde consta os motivos pelos quais foi adotado o nome de PNMO. A SMAM alega que **só existem lendas** de que o morro abrigou um cemitério indígena, não havendo **indícios concretos**. Além disso, o **cemitério seria de índios arachanes (guaranis), e não de caingangues**. [...] Entre outros movimentos, se faz **extremamente necessário que a Prefeitura compre ou negocie** as demais áreas restantes do Parque, ainda em mãos de particulares, e garanta oficialmente a posse dessas áreas. Buscar o comprometimento da Câmara de Vereadores e da Prefeitura Municipal é importantíssimo, bem como **impedir a interferência do poder legislativo estadual**, que está sendo **mobilizado pelos caingangues**. Também **novas formas de educação ambiental** junto à população do entorno, **garantindo sua participação no processo de institucionalização** são imprescindíveis para que o parque se **objetifique**. Objetificando-se o Parque, a luta por sua **sedimentação** ficará um pouco **mais fácil** e menos **utópica** do que parece hoje.

Após vários desdobramentos desencadeados com a ocupação kaingang (ver Fuhr, 2012), em abril de 2012 completaram-se oito anos que a comunidade kaingang da Aldeia *Tupë pën* no Morro do Osso encontra-se estabelecida (ainda sem definição legal) em áreas adjacentes de uma antiga pedreira na "fronteira" entre o Parque e a rua Pe. Werner (bairro Tristeza/Sétimo Céu). O processo movido pela prefeitura pela reintegração de posse encontra-se tramitando em terceira instância no Supremo Tribunal Federal. Já os estudos do Grupo Técnico nomeado pela FUNAI - de caracterização da ocupação kaingang em áreas do Morro do Osso [11] – foram concluídos e entregues, ou seja, os relatórios de fundamentação estão na Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID/FUNAI) em Brasília, aguardando análise. Sendo assim, o território do Morro do Osso encontra-se em situação de litígio judicial e aguardando um posicionamento oficial da FUNAI.

Considerações Finais

O presente artigo pretendeu descrever uma situação de conflito em que são contrapostas duas concepções distintas de mundo, correspondentes a duas matrizes cognitivas diferenciadas. Estas, a partir do acionamento de diferentes argumentos lógicos na estrutura interna que as concebem, materializam-se em territorialidades também diferenciadas. O conflito se configura justamente na situação da busca de legitimidade de cada uma dessas lógicas de argumentação.

O fato da alteridade kaingang em Porto Alegre - com sua complexidade existencial – ter de interagir com um poder público difuso permeado pelas contradições inerentes à existência kafkaniana de diferentes instâncias, departamentos e repartições técnico-burocráticas-segmentarizadas, tem aumentado ainda mais as dificuldades dos Kaingang em fazer valer seus direitos constitucionais. Paralelamente a este fenômeno, a atuação de atores sociais com interesses por vezes muito distintos (como ONGs ambientalistas, moradores de bairros de classe alta próximos ao Morro do Osso, empresas ligadas à construção civil e/ou a especulação imobiliária) têm contribuído para a marginalização e criminalização dos grupos kaingang que vivem em Porto Alegre (Fuhr, 2012).

Tal como outros procedimentos neocolonialistas, as ações desses atores com pontos de vista conflitantes vêm se somar a outras práticas já seculares de marginalização e exclusão social de povos indígenas, sendo o resultado mais evidente - como fica claro no caso dos conflitos

[11] Projeto 914/BRA/4008 (FUNAI/UNESCO): Edital 022/2009 - laudo antropológico e Edital 023/2009 - laudo ambiental; e Estudos complementares de natureza etno-histórica, antropológica e ambiental, conforme as Portarias da FUNAI – Nº 531 (de 14/4/2011) e Nº 581 (de 15/04/2011).

no (e pelo) Morro do Osso - a ampla **desterritorialização** forçada que o Povo Kaingang vem sofrendo. A esta perda de seus territórios é que seus integrantes vêm resistindo, com estratégias de contraposição e consequentes **reterritorializações**, reafirmando uma iniciativa sustentada por diversas outras etnias indígenas: a audaciosa teimosia (no melhor sentido da palavra) de se negarem a ser "brancos". Para tanto, se reinventam permanentemente enquanto grupo étnico singular, seus sistemas sociocosmológicos e suas práticas culturais à realidade concreta vivida e, obviamente, emergem como protagonistas e se impõem enquanto sujeitos políticos nas diversas arenas públicas e instâncias decisórias.

Todas essas situações podem tanto ser lidas a partir de uma crítica à dinâmica da sociedade ocidental civilizadora euroreferenciada (na direção de um etnocídio - seja ele físico, simbólico ou cultural - dos diferentes), como podem se configurar como sinais de um processo de crise dessa mesma sociedade, que diante da constatação de inúmeros desencaixes da modernidade, buscam no outro uma saída para sua crise. No entanto, até o presente momento, percebemos um quadro adialógico, ou seja, a disputa se dá sem diálogos entre as partes concorrentes, não sendo visualizado um espaço-meio de conciliamento das distintas territorialidades.

Tais distinções acabam se expressando na forma de uma relação conflituosa, marcada pela elevada alteridade entre os envolvidos. Este contexto adialógico e polarizado se deve em muito à judicialização do litígio entre os Kaingang e a Prefeitura, o que colaborou para levar o conflito para a dimensão formal, abstrata e fria dos tribunais. Da mesma forma, a conjuntura instalada desde 2004, de forte atrito (e por vezes, truculência), não permitiu o estabelecimento de uma arena pública de negociação entre as partes envolvidas que fosse, ao menos, assimétrica. Resulta disso uma espécie de surdez coletiva quando ambos os lados se encontram, esvaziando uma possível discussão que levasse a produção de consensos.

Devido à manutenção da lógica de "ganhadores e perdedores", onde apenas um ou outro pode prevalecer, tanto para os responsáveis pelo PNMO, moradores do bairro Sétimo Céu como para os próprios Kaingang (estes últimos, inseridos de modo assimétrico nas disputas pelo Morro do Osso), se trata de reafirmar sua própria territorialidade em detrimento de outras territorialidades. Fato este que tem obliterado outras possibilidades de desfecho como, por exemplo, seria o caso de uma desafetação[12] da UC para uma categoria de uso sustentável (o que permitiria flexibilidade aos futuros gestores, que não ficariam presos às amarras da proteção integral) ou ainda, a proposição de criação de um mosaico de áreas protegidas (UCs integral e/ou sustentável convivendo ao lado de uma TI).

De todo modo, fica a questão: o que será do Morro do Osso num futuro próximo ou mesmo mais distante? Se permanecer o mesmo quadro atual, ou teremos como vencedor o PNMO (que assim continuaria seu processo de institucionalização e de desapropriações da área) ou, no caso contrário, serão os Kaingang os ganhadores (que assim acabariam por legitimar sua territorialidade e garantir, para gerações futuras, um espaço neste mesmo território). Neste último caso, como se trata da demarcação de uma TI, o morro passaria e ser de propriedade da União e de usufruto indígena, não cabendo, pela lei desapropriações aos "donos das terras".

Finalizando, também é marcado que ambos os lados disputantes estão sendo prejudicados com a situação de indecisão e permanência do conflito. Tanto o PNMO não dá cabo em suas ações de desapropriação e de maiores investimentos em infraestrutura, visto a possibilidade de "perderem" a área para os indígenas, quanto os Kaingang também não conseguem garantir que políticas públicas e estruturas básicas mais permanentes (saneamento, energia, água, etc.) sejam realizadas, permanecendo na situação de vulnerabilidade em que se encontram.

Quem sabe com isso, aprendendo com o conflito deflagrado em torno do Morro do Osso, não estaremos apontando para a revitalização daquele caráter de vanguarda que marcou a luta ambientalista no Rio Grande do Sul nos anos 1970/80/90? Tal como até 30 anos atrás pareceria impensável à sociedade em geral que se criasse uma UC no coração de uma cidade como Porto Alegre, o mesmo ocorre agora em relação ao futuro do Morro do Osso. Afinal, UCs não surgiram do nada, pelo

[12] Termo técnico para qualificar áreas que ou deixam de fazer parte de uma UC ou, então, que são recategorizadas, passando a ser afetadas pela legislação de outra forma (por exemplo, passando de Parque Nacional para Refúgio da Vida Silvestre ou Parque Nacional para Reserva Extrativista, etc.).

contrário, precisaram ser inventadas e socialmente conquistadas enquanto tais. Quem sabe então, não se poderiam redirecionar as energias, gastas numa extenuante intransigência beligerante, transcendendo na direção de propor algo novo; tal como foi o caso da invenção, pelos seringueiros e ambientalistas no Acre, das chamadas Reservas Extrativistas no início dos anos 1990? Será que não temos a capacidade de pensar em uma saída que aproximasse UCs e TIs (dois tipos de áreas protegidas que hoje representam a confrontação e a resistência às investidas do grande capital financeiro e industrial) em meio a urbanidade de uma capital de estado como Porto Alegre?

Referências

ALMEIDA, Jalcione. Da ideologia do progresso à ideia de desenvolvimento (rural) sustentável. In: ALMEIDA, Jalcione; NAVARRO, Zander. (orgs.). **Reconstruindo a agricultura: ideias e ideais na perspectiva do desenvolvimento rural sustentável.** Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 3ª ed. 2009b. p. 33-55.

AQUINO, A. M. Ritual, alteridade e territorialidade Kaingang na fundação de aldeia no Morro do Osso. *In:* **VIII Reunião de Antropologia do Mercosul**, Buenos Aires. 2009a.

_____. *Mü jé ha* ("Vamos"): a fundação de aldeias kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. *In*: ***Tellus***, ano 9, n. 17. Campo Grande – MS. p. 111-136, 2009b.

BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. *Censo* **Demográfico 2010 - Características gerais dos indígenas: Resultados do universo.** Rio de Janeiro, 2012.

FREITAS, A. E. de C. ***Mrûr Jykre* - a cultura do cipó:** territorialidades *Kaingang* na margem leste do Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. Porto Alegre, Tese (Doutorado em Antropologia) - UFRGS, 2005.

_____. *Mrûr Jykre*: A Cultura do Cipó – Territorialidades Kaingang na Bacia do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. In: KUBO, R. R. et al. (org.) **Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia.** v. 3, Recife: Nuppea/ SBEE. 2006.

_____. Nossos contemporâneos indígenas In: FAGUNDES, L. F. & FREITAS, A. E. (Org.) **Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba.** Prefeitura de Porto Alegre, Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. Porto Alegre. 2008.

FUHR, Guilherme. **Terra Indígena *Tupẽ pẽn* ou Parque Natural Morro do Osso? Conflitos socioambientais e territorialidades em disputa no Morro do Osso, Porto Alegre – RS.** Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Rural - Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Rural, UFRGS. Porto Alegre: 2012.

HASENACK, H. *et al.* (Coord.). **Diagnóstico Ambiental de Porto Alegre: Geologia, Solos, Drenagem, Vegetação/Ocupação e Paisagem.** Porto Alegre: Secretaria Municipal do Meio Ambiente, 2008.

MENEGAT, R. (Coord.). **Atlas Ambiental de Porto Alegre**. 2 ed. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1999.

OLIVEIRA, R. P. de. **Desafios para a institucionalização de uma unidade de conservação junto a um entorno urbano.** Porto Alegre. Monografia (Graduação em Administração de Empresas) – UFRGS, 2004.

OLIVEIRA, R. P. & MISOCZKY, M. C. O processo de institucionalização do Parque Natural Morro do Osso. In: **Encontro de Administração Pública e Governança** 1. Rio de Janeiro: ANPAD, 1 CD-ROM, 2004.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: nova ideologia/utopia do desenvolvimento. **Série Antropologia**, n. 123. Brasília: Universidade de Brasília, 1992.

SCHMITZ, P. I. Povos indígenas associados à Floresta com Araucária. In: FONSECA, C. R. et al (eds.). **Floresta com Araucária: Ecologia, Conservação e Desenvolvimento Sustentável.** Ribeirão Preto: Holos Editora, 2009.

SILVA, S. B. Nomes e performaces: fabricando corpos *Kaingang*. In: SILVEIRA, E. da; OLIVEIRA, L. D. de. (Org). **Etnoconhecimento e saúde dos povos indígenas do Rio Grande do Sul.** Canoas, RS: Ed. ULBRA. 2005.

SILVA, S. B. *et al.* Coletivos indígenas em Porto Alegre e regiões limítrofes. In: GEHLEN, I.; SILVA, M. B.; SANTOS, S. R. (Orgs.). **Diversidade e Proteção**

Social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre. Porto Alegre: Century. 2008.

SESTREN-BASTOS, M. C. (Coord.). **Plano de manejo Participativo do Parque Natural Morro do Osso.** Porto Alegre: Secretaria Municipal do Meio Ambiente, 2006.

SOUZA-PRADELLA, L. G. de. Tempo, espaço e referência: marcos de ambiência kaingang no Morro do Osso. In. **XXVI Reunião Brasileira de Antropologia**. GT 34. Porto Seguro, BA. 2008.

SOUZA-PRADELLA, L. G. de. & SALDANHA, J. R. A Presença Kaingang no Morro do Osso entre diferentes perspectivas sócio-discursivas In: **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 52-82, 2008.

MIRAPALHETE, S. R. (Org.). **Flora e Fauna do Parque Natural Morro do Osso.** Porto Alegre: Secretaria Municipal do Meio Ambiente. 2001.

Projeto Fazendo Cerâmica Hoje como Nossos Avós/*Gohor hanja ũri ẽg jóg si ag rikén*: uma experiência de educação intercultural em esfera municipal

Ana Elisa de Castro Freitas
Luis Fernando Caldas Fagundes

O artigo que segue sistematiza e traz a público a experiência do Projeto "Fazendo Cerâmica Hoje como Nossos Avós" (*Gohor hanja ũri ẽg jóg si ag rikén*), fruto da parceria entre coletividades kaingang e a prefeitura municipal de Porto Alegre, através de suas secretarias e departamentos municipais (SMDHSU[1], por meio do NPPPI[2], SMED[3], através da Escola Porto Alegre/EPA e DMAE[4]).

A origem deste projeto está vinculada a um circuito de oficinas de arte-cerâmica ofertadas ao longo do ano de 2006, direcionadas a coletividades kaingang em processo de territorialização na cidade de Porto Alegre, no contexto da fase II do Projeto Kaingang de Sustentabilidade[5]. Contando com recursos de convênio firmado entre a Prefeitura Municipal de Porto Alegre e a Fundação Paz y Solidaridad de Euskadi[6], o Projeto Kaingang de Sustentabilidade foi executado sob a coordenação da antropóloga Ana Elisa

[1] Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana
[2] Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas
[3] Secretaria Municipal de Educação
[4] Departamento Municipal de Águas e Esgotos
[5] Este projeto resulta de uma década de mobilização de lideranças kaingang frente ao executivo municipal de Porto Alegre, no contexto do processo de re-territorialização kaingang em espaços da bacia do Lago Guaíba (Freitas, 2005). Além das oficinas de arte-cerâmica, o Projeto Kaingang de Sustentabilidade direcionou aos kaingang de *Fàg Nhin*/Lomba do Pinheiro um conjunto de outras 10 oficinas, entre as quais Técnicas Construtivas e Costura, bem como uma série de obras de infra-estrutura voltadas a sua territorialização.
[6] Com recursos do Governo Basco e Diputación Bizkaia/Bilbao

de Castro Freitas[7] e acompanhamento da arquiteta Cristina Casado Alonso[8]. Através desse convênio foram direcionados recursos públicos municipais e internacionais para uma série de ações de caráter indigenista voltadas à territorialização de famílias kaingang no bairro Lomba do Pinheiro, processo vinculado à organização sociopolítica da coletividade *Fàg Nhin*[9].

Desde a etapa de planejamento, todas as ações do Projeto Kaingang de Sustentabilidade pautaram-se pelo princípio da transversalização das políticas públicas de caráter indigenista no município, com a meta de articular as ações em curso nas diferentes secretarias e departamentos municipais, de modo a envolver e impactar o conjunto das estruturas administrativas com o paradigma da diferença e das especificidades próprias das populações indígenas vivendo na cidade de Porto Alegre. Tal articulação e esforço foram possíveis a partir de uma coordenação com centralidade de gestão na estrutura administrativa do Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas/NPPPI, mas cuja atuação promovia a formação de autonomias gestoras nas demais unidades administrativas parceiras, capilarizando o projeto em todo o executivo municipal.

À luz desse princípio de transversalidade, o planejamento das oficinas de arte-cerâmica previstas no Projeto Kaingang de Sustentabilidade partiu de um diagnóstico de experiências em arte-educação em curso no município de Porto Alegre, as quais pudessem ser postas em diálogo com as demais ações do projeto voltadas à coletividade kaingang *Fàg Nhin*/ Lomba do Pinheiro.

No âmbito deste diagnóstico, o projeto político-pedagógico da Escola Porto Alegre/EPA/SMED foi reconhecido como de elevado

[7] Então coordenadora do NPPPI/SMDHSU

[8] Arquiteta basca representante da Fundação Paz y Solidaridad de Euskadi

[9] As famílias kaingang que atualmente se articulam na coletividade *Fàg Nhin,* até o ano de 2003 viviam em áreas descontínuas na malha urbana de Porto Alegre (Freitas, 2008). O referido convênio possibilitou, entre 2003 e 2006, a edificação de obras de infra-estrutura em uma área de 5,6 hectares, localizada no quilômetro 25 da estrada João de Oliveira Remião, bairro Lomba do Pinheiro, desapropriada pelo executivo municipal de Porto Alegre por utilidade pública, especificamente para a territorialização de famílias kaingang. Com os recursos do convênio foram construídas 23 casas, uma escola, duas unidades de saúde e um centro cultural, constituindo a primeira área municipal reservada para populações indígenas no município. Trata-se de um projeto que permitiu articular as primeiras políticas de cunho indigenista em esfera municipal em Porto Alegre.

potencial para a qualificação das oficinas de cerâmica previstas no Projeto Kaingang de Sustentabilidade. Centrada em espaços curriculares pautados pela arte-educação, nesta escola crianças e jovens em situação de rua participam de atividades educacionais a partir do exercício das técnicas de jardinagem, papel artesanal e cerâmica. Uma série de reuniões da coordenação do Projeto Kaingang de Sustentabilidade/NPPPI/SMDHSU com a equipe de arte-educadores da EPA/SMED, mediadas pela sua então diretora professora Márcia Gil, e com participação dos kaingang da *Fàg Nhin*/Lomba do Pinheiro, resultaram no planejamento de um circuito de oficinas organizadas em quatro módulos: Sensibilização, Aperfeiçoamento, Criação e Sustentabilidade. Além da EPA/SMED, a realização das oficinas de arte-cerâmica para os kaingang envolveu a participação do Departamento Municipal de Águas e Esgotos/DMAE, que garantiu o transporte para deslocamento dos indígenas e educadores entre a escola e a terra indígena kaingang da Lomba do Pinheiro, sob coordenação do NPPPI/SMDHSU.

Ministradas por professores e jovens artesãos estudantes da EPA/ SMED, dirigidas a crianças, jovens e adultos indígenas da coletividade *Fàg Nhin*/Lomba do Pinheiro, as oficinas de arte-cerâmica tinham o duplo objetivo de revitalizar e valorizar o repertório de conhecimentos e técnicas tradicionais de produção de objetos em cerâmica, próprios dos kaingang, e colocá-los em diálogo intercultural com o repertório de conhecimentos e técnicas acadêmicas aportados pela escola. Teve relevante papel de mediação nesse processo de interculturalidade o professor bilíngue da escola *Fàg Nhin*, Zaqueu Key Claudino e a professora Maria Aparecida da Costa Rodrigues, da EPA.

Em dezembro de 2006, concluídas todas as etapas do Projeto Kaingang de Sustentabilidade e encerrado o convênio internacional responsável pelo fomento das ações, a coordenação do NPPPI juntamente com a EPA/SMED se depararam com uma situação que exigiu a formulação de novas estratégias para a continuidade do trabalho desenvolvido junto aos Kaingang em Porto Alegre.

Ocorreu que os kaingang cuja territorialidade se articulava ao reconhecimento e ocupação das porções de terras altas situadas na sub-bacia hidrográfica do arroio do Osso, Morro do Osso, afluente da bacia

do Guaíba, Porto Alegre, haviam localizado uma série de fragmentos cerâmicos e líticos associados à Tradição Arqueológica Taquara. Instigados por estes objetos relativos a vida de seus antepassados nos territórios por eles então ocupados, e conhecendo o projeto que vinha sendo desenvolvido pelo NPPPI em parceira com a EPA/SMED, os kaingang da coletividade *Tupë pën*/Morro do Osso, na pessoa de Francisco *Rokàg* dos Santos, manifestaram sua intenção de fazer cerâmica.

Uma rica memória coletiva acerca das técnicas, formas e processos produtivos de objetos cerâmicos na tradição kaingang foi organizada em narrativas enunciadas por Francisco *Rokàg* dos Santos, uma delas integrante da coletânea de textos reproduzidos no corpo deste artigo.

O reconhecimento territorial das porções de terras altas da sub-bacia do arroio do Osso como "terra de seus avós", a partir do encontro com os fragmentos cerâmicos arqueológicos, ressignificou o processo de reivindicação de reconhecimento do Morro do Osso como terra tradicionalmente ocupada pelos kaingang de *Tupë pën*/Morro do Osso. Para Francisco, a busca pelas várzeas dessa bacia hidrográfica, na intensão de localizar o barro com que estes "avós" haviam confeccionado suas *kukrũg*/panelas e *iové*/pratos redimensionou a perspectiva que até então havia orientado as oficinas de arte-cerâmica, abarcando uma forte dimensão socioambiental.

A firme proposição dos Kaingang de *Tupë pën*/Morro do Osso de vivenciar a prática cerâmica levou o NPPPI/SMDHSU, em parceria com a EPA/SMED e DMAE, a elaborar uma proposta de continuidade das oficinas, através de um projeto próprio, que por formulação de Francisco *Rokàg* dos Santos foi denominado Projeto "Fazendo Cerâmica Hoje como Nossos Avós" (*Gohor hanja ũri ẽg jóg si ag rikén*).

Do ponto de vista teórico-metodológico, o Projeto "Fazendo Cerâmica Hoje como Nossos Avós" (*Gohor hanja ũri ẽg jóg si ag rikén*) em sua dimensão socioambiental teve por fundamento o diálogo intercultural entre as perspectivas etnológicas kaingang, protagonizadas por Francisco *Rokàg* dos Santos, com os estudos de Ana Elisa de Castro Freitas/NPPPI acerca das territorialidades kaingang na bacia do Lago Guaíba (Freitas, 2005), as pesquisas de Adela Bálsamo Armando/EPA envolvendo o reconhecimento de solos com potencial cerâmico na bacia

hidrográfica do rio Gravataí, mediadas pelos processos arte-educativos aportados pelos educadores Maria Aparecida da Costa Rodrigues/EPA e Carlos José Bertolazzi/EPA.

É fundamental reconhecer que os novos sentidos aportados pela perspectiva kaingang de *Tupë pën* ampliou o objetivo original das oficinas formuladas em 2006 junto à coletividade kaingang *Fàg Nhin*. Antes fortemente voltadas à diversificação da produção artesanal e fomento à sustentabilidade, as oficinas cerâmicas formuladas no Projeto "Fazendo Cerâmica Hoje como Nossos Avós" (*Gohor hanja ũri ẽg jóg si ag rikén*), ao longo dos anos de 2007 em diante, passaram a assumir uma nova dimensão simbólica, ontológica, territorial e socioambiental, na qual presente/*Uri* e passado/*Wãxi* se confundem no reconhecimento pelos kaingang de *Tupë pën*/Morro do Osso dos ambientes e técnicas produtivas vivenciados por seus antepassados/"avós".

O primeiro conjunto de reflexões fruto desta experiência foi sistematizado na publicação da cartilha bilíngue "Fazendo Cerâmica Hoje como Nossos Avós" (*Gohor hanja ũri ẽg jóg si ag rikén*), com tradução de Francisco *Rokàg* dos Santos (Bálsamo *et alli*, 2008). Tendo em vista que esta publicação já se encontra esgotada, optou-se pela reprodução de parte dos textos nela publicados, visando resgatar a memória da origem do projeto e estimular a continuidade do mesmo.

Figura 1- Capa da cartilha bilíngue

A Cerâmica sempre existiu[10]

Fóg ag ẽg ga kri kãge mũn kỹ, Kanhgág ag tỹ gohor han tĩ ser, Kanhgág ag nỹ tĩ ja si mĩ, fag kar ag kukrũ kar pénky, gohor tỹ. Kỹ fóg ag pi ẽg kóm gohor han tĩ, kar pi kukrũ tỹ kyfé ja tĩg vẽsa, hãra ẽg tỹ Kanhgág tỹ pén ky, kar ẽg ki ẽg vẽjẽn koj fã ti. Gohor hanja ũngré ag tỹ ga kũm tĩ, ag gohor tuj ẽn venja, ju ũtẽtá fag tỹ gohor krónhmãn kỹ tỹ nénũ hynhan tĩ. Kỹ ser ũngré ag tỹ pĩ jã vãnh mũ tĩ, ũ tẽ tá fag tỹ pĩ hanja, tỹ gohor ugprũnja.Ũngré kar ũtẽtá, rá ror kar rátéj.Kamẽ kar kanhrukrẽ tỹ jag mré rãg rãnh tĩ. Inh mỹ tỹ há tĩ sa ga tỹ inh kukrũ, inh pénky. Kar nénũ ũ hanja, ẽg jóg si ag kóm. Ẽg ga mág kri nénũ han fã si tag tỹ kãjatun kỹ nỹ, ẽg mỹ há tỹ tĩg, ẽg gohor han mãm mũn kỹ, ẽg to jẽn ja.

Quando os brancos chegaram no Brasil, já existiam as fábricas de cerâmica indígena, locais onde nossos antepassados, homens e mulheres, faziam *kukr*ũ*g*/panelas, *iové*/pratos de barro. Nessa época, aqui não existiam as fábricas dos brancos, nem panelas de ferro, mas nós, índios, tínhamos nossas vasilhas onde cozinhávamos e comíamos nossas comidas. Para fazer a cerâmica, os homens cavavam buracos bem fundos para buscar a argila boa, no fundo da terra, enquanto as mulheres amassavam o barro e faziam as vasilhas. Depois, os homens buscavam a lenha na mata e as mulheres faziam o fogo, para queimar as peças. Os dois, homens e mulheres, das duas marcas, *kamé* e *kairukré*, trabalhavam juntos. Para mim é uma grande alegria voltar a fazer os trabalhos com barro para meu próprio uso, como nossos avós faziam. Em todo o nosso território brasileiro, essa prática foi esquecida, e é uma alegria para nós, os Kaingang do sul, estarmos retomando e voltando a fazer a cerâmica e obter dela a nossa sustentabilidade.

[10] Francisco *Rokàg* dos Santos in Bálsamo *et allí* (2008).

Os Kaingang e a cerâmica: aspectos etnohistóricos[11]

A Tradição Arqueológica Taquara e suas distintas fases[12] (Guatambu, Taquara, Caí, Erveiras, Xaxim, Guabiju, Taquaruçu e Giruá) integra vestígios da cultura material relacionada diretamente aos ancestrais dos Kaingang e Xokleng (Jê Meridionais) contemporâneos.

Os sítios da tradição arqueológica Taquara são identificados por um padrão de peças cerâmicas e obras de engenharia de terra: "(...) casas subterrâneas, galerias nas encostas dos morros, taipas fechando espaços à semelhança de fortificações, terraços de terra e pedra, além de montículos mortuários e/ou cerimoniais." (Schmitz & Becker, 1991, p. 252).

Especificamente na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, o arqueólogo Francisco Noelli e colaboradores (1994) localizaram, num raio de 200 km a partir de Porto Alegre, sítios associados às seguintes tradições arqueológicas: Tradição Umbu (+- 9.000 A.P); Tradição Humaitá (+- 6.600 A.P); Tradição Vieira (+- 1.800 A.P); Tradição Guarani (+- 1.800 A.P); Tradição Taquara (+- 1600 A.P). Estes dados são demonstrativos de que a região em que se assenta a cidade de Porto Alegre integra territórios tradicionais indígenas há pelo menos 9.000 anos antes do presente (Freitas, 2005).

Considerando a memória coletiva kaingang, a arte-cerâmica integra o repertório das práticas tradicionais deste povo indígena, embora nos dias atuais sua expressão esteja restrita ou mesmo ausente na maioria das comunidades. Este fato se deve em grande parte a contingência histórica vivenciada pelos kaingang, que foram gradativamente perdendo

[11] Ana Elisa de Castro Freitas e Luis Fernando Caldas Fagundes in Bálsamo *et allí* (2008).

[12] De acordo com Schmitz & Becker (1991, p. 256): "Os arqueólogos, para melhor poderem manipular os seus materiais, usam termos próprios, alguns dos quais é preciso explicitar. *Sítio*, para eles, é um lugar onde aparecem restos de ocupação humana; pode ser um aglomerado de casas subterrâneas com seus acompanhantes, taperas de choças de palha, acampamentos em abrigos rochosos, sambaquis, etc. *Fases* denominam conjuntos de materiais com características semelhantes (cerâmicas, artefatos de pedra ou osso, gravações ou pinturas em rochas) e que mantém as características, isoladas como diagnósticas, dentro de um espaço e tempo reduzidos; mal comparando, abrangeriam o espaço e o tempo de uma tribo indígena. *Tradições* são conjuntos maiores de materiais com características semelhantes, reunindo em geral diversas fases e que mantém as características, isoladas como diagnósticas, dentro de um tempo (e espaço) mais amplos; mal comparando, abrangeriam o espaço e o tempo de uma 'nação' indígena."

o acesso aos espaços de várzea dos rios, onde os barros cerâmicos são mais abundantes, ficando restritos a áreas pequenas situadas próximas às florestas e cabeceiras das bacias hidrográficas. Esta condição sócio-ambiental e colonial acabou constrangendo as possibilidades de expressão da cultura material kaingang[13], resultando em padrões de artesanato mais intensamente produzidos – como é o caso do artesanato com fibras vegetais de cipó/trepadeiras e taquaras/gramíneas – em detrimento de outros padrões que se tornam menos frequentes – como a cerâmica.

Como outras sociedades Jê, os Kaingang pensam o mundo organizado em duas metades cosmológicas, sociológicas, exogâmicas, assimétricas, complementares nas quais classificam fenômenos da natureza, seres, coisas, ideias, conhecimentos, pessoas – a metade *Kamé* e a metade *Kairukré.* No pensamento kaingang, a fertilidade do mundo depende da relação entre *Kamé* e *Kairukré*, relação esta que se desdobra, em termos mitológicos, na saga dos heróis *Kamé e Kairukré* que encenam a criação do mundo. A *Kamé* estão associados seres e coisas de formas alongadas, assim como os atributos de persistência, perfeição, duração; *Kairukré*, relaciona-se à criação de seres e coisas de formas redondas, circulares, e aos atributos de iniciativa, pioneirismo, ao início das coisas.

Nos termos do intelectual kaingang Zaqueu Claudino,

> Em tempos primevos, eram dois os sóis que existiam, o que implicava a ausência da noite, do orvalho, da água e, como consequência, a impossibilidade de multiplicação das plantas, das pessoas, dos rios... da vida como um todo. Mas, transcorrida uma briga entre os dois, um deles, o sol vencedor, vazou os olhos do outro, o sol perdedor. Este, enfraquecido, transformou-se em lua, dando início à noite e aos ventos para refrescar a Terra. Em sua origem, portanto, sol e lua (ex-sol) são o mesmo ser. O dia/sol e a lua/noite complementam o mundo, permitindo a existência da vida, pois a fertilidade vem da oposição e complementaridade de tudo que existe. Após a luta entre os sóis, *Kajru* (Lua) não queria mais proteger e ajudar os humanos Kaingang, porém *Kamë* lhe solicitou que permanecesse cuidando de nossos antigos. *Kamë* nos protegia de dia, e *Kajru,* à noite. *Kajru,* no entanto, sentiu muita dor pelo ferimento em seu olho e pela solidão, pois estava sem seu parceiro para consolá-lo. É por esse motivo que, ao alvorecer, molhamos nossos pés nas gramas, no orvalho do amanhecer – nas lágrimas de *Kajru* – confortando-nos. O que o Sol seca durante o dia, a Lua revive à noite para os Kaingang (Claudino, 2012, p.12).

Na cultura material, o princípio do dualismo *Kamé* e *Kairukré* se traduz em peças artesanais definidas por traços de marca comprida (*rã téi*), associadas à metade *Kamé,* e a peças de traços redondos (*rã ror*), associadas à metade *Kairukré.* Esses traçados em cestarias e outros objetos, trazidos desde tempos imemoriais, expressando a matriz etnológica referente às metades cosmológicas complementares.

Os povos indígenas cujos territórios imemoriais abrangem a região socioambiental do Lago Guaíba, conhecem, classificam e utilizam esta diversidade de solos na fabricação de potes, vasilhas, objetos cerâmicos, há pelo menos 2.000 anos antes do presente.

Os Kaingang, povo Jê cujas unidades domésticas se situam tradicionalmente nas terras altas das bacias hidrográficas, junto às nascentes de arroios e rios, historicamente buscam nas várzeas e planícies de seus territórios os barros para fazer cerâmica. Fruto da perda gradativa do acesso às planícies e várzeas de seus territórios, os kaingang contemporâneos reduziram muito a produção de arte-cerâmica. Entretanto, preservam um fantástico conhecimento das classes de solos e das técnicas para beneficiá-los em arte (Balsamo *et alli*, 2008).

Caminhos para uma episteme autóctone

O projeto "Fazendo Cerâmica Hoje como nossos Avós" (*Gohor hanja ũri ẽgjógsi agrikén*) fomentou o encontro intercultural entre conhecimentos e técnicas de matriz acadêmica – aportados pelas oficinas - com as técnicas

[13] Sobre este tema, ver: Freitas (2005), tese de doutorado que aborda o processo de fabricação de cestarias em cipó pelos kaingang na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba e Fagundes e Farias (2012), livro recentemente publicado pela FUNAI, com apoio do NPPPI/SMDHSU/PMPA.

e grafismos kaingang empregados por seus "avós" no passado, revitalizando o pensar e fazer cerâmica na atualidade deste povo indígena.

Os participantes indígenas das oficinas do projeto pertenciam a diferentes faixas etárias, de crianças a idosos, o que possibilitou um processo inter-geracional de circulação de saberes.

Ao longo dos anos de sua realização, muitos frutos podem ser visualizados. Além dos processos ricamente vivenciados pelas coletividades kaingang, o impacto deste projeto abarca todas as esferas administrativas municipais que a ele estão vinculadas, de modo especial a Escola Porto Alegre/EPA/SMED e o Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas/NPPPI/SMDHSU. Ministradas com participação de jovens monitores alunos da EPA, as oficinas de arte-cerâmica contribuíram para a qualificação desses jovens artesãos,introduzindo uma nova sensibilidade às diferenças culturais, valorizando, aplicando e socializando saberes e técnicas em cerâmica.

O projeto incluiu a realização de visitas aos acervos arqueológicos e etnográficos de museus e o mapeamento dos solos argilosos na Bacia do Lago Guaíba, com vistas ao uso sustentável dos recursos naturais e a multiplicação das práticas em cerâmica entre os grupos indígenas locais.

No âmbito do projeto, investiu-se na divulgação e valorização da arte kaingang em Porto Alegre. Inaugurada com a publicação da cartilha bilíngue "Fazendo Cerâmica Hoje como Nossos Avós (*Gohor hanja ũri ẽg jóg si ag rikén*)" em 2008, esta iniciativa de divulgação, valorização e reconhecimento da cultura material e da arte kaingang resultou na aquisição, em 2011, de 33 peças de arte-cerâmica produzidas nas oficinas por artesãos kaingang, que integram o acervo do NPPPI, por meio do projeto "Valorização da Cultura Material Indígena da Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba".

Em 2011, houve aquisição e doação de parte da FUNAI de um forno a gás, escolhido com assessoria técnica dos arte-educadores e ceramistas da EPA. A introdução dessa nova tecnologia possibilitou o deslocamento do processo produtivo da escola para a terra indígena, buscando conferir maior autonomia aos kaingang.

De acordo com o relato das arte-educadoras da EPA/SMED, o processo intercultural vivenciado nas oficinas incluiu a aprendizagem indígena por meio de um jogo de espelhos em que o universo adulto inspira o universo da criança (Bergamaschi & Gomes, 2012).

Em síntese, o projeto "Fazendo Cerâmica Hoje como Nossos Avós" (*Gohor hanja ũri ẽg jóg si ag rikén*) jogou luz sobre uma série de conhecimentos kaingang relacionados a unidades da paisagem às quais estes indígenas perderam historicamente o acesso, no curso do processo colonial, especialmente várzeas e planícies. Tais conhecimentos foram re-oxigenados no processo de mapeamento das argilas da bacia do Lago Guaíba com potencial para a produção de arte-cerâmica. Igualmente foram instigados pelo re-encontro dos kaingang com os artefatos arqueológicos localizados nas terras altas da bacia do arroio do Osso e que, simbolicamente, associaram a seus "avós". Os padrões iconográficos dos vestígios cerâmicos arqueológicos, por fim, inspiraram a re-inscrição e experimentação técnica sendo reproduzidos em novas peças de arte-cerâmica.

Esta experiência de educação intercultural confere um sentido próprio aos termos dos artigos 215 e 216 da Constituição Federal do Brasil, ao tratar dos direitos culturais e associá-los às *formas de expressão* e aos *modos de criar, fazer e viver*.

Este processo de efervescência revela, nos termos de Michel Foucault (1997), uma dimensão de *episteme*. Para além de uma *techné*, a *episteme* para Foucault é tida como um espaço historicamente situado, onde o conjunto dos enunciados refere a territórios empíricos, constituindo o objeto de um conhecimento positivo não-científico.

Para além de uma visão iconoclasta que ressalta as figuras de um passado remoto, ou da idéia de um índio genérico, re-oxigena a possibilidade de uma *episteme autóctone* onde a temporalidade assume a forma circular, na qual *Uri*/presente é o próprio *Wãxi*/passado atualizado (Mota *et alii*, 2000).

Fazer a arqueologia dessa *episteme* implica em decifrar os sistemas classificatórios mantidos por tais enunciados, aventura que está ainda por fazer no exercício intercultural em Porto Alegre.

Referências

BERGAMASCHI, Maria Aparecida & GOMES, Luana. A temática indígena na escola: ensaios de educação intercultural. **Revista Currículo sem Fronteiras**, v.12, n.1, pp. 53-69, Jan-Abr, 2012.

CLAUDINO, Zaqueu Key. As narrrativas kaingang nas aldeias. In: FAGUNDES, L. F. e FARIAS, J. M. (orgs) **Objetos-sujeitos: a arte kaingang como materialização das relações.** Porto Alegre, FUNAI. Ed. Deriva, 2012**.** . pp.31-40.

BÁLSAMO, Adela; FREITAS, Ana Elisa de Castro; BERTOLAZZI, Carlos José; RODRIGUES, Maria Aparecida da Costa (Org.). **Fazendo cerâmica como nossos avós (Gohor hanja ũri ẽg jóg si ag rikén).** Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008.

FAGUNDES, L. F. e FARIAS, J. M. (orgs) **Objetos-sujeitos: a arte kaingang como materialização das relações.** Porto Alegre, FUNAI. Ed. Deriva, 2012**.** pp. 31-40.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** 5ª.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. ***Mrũr Jykre* — A Cultura do Cipó**: **territorialidades kaingang na margem leste do Lago Guaíba, Porto Alegre, RS.** Porto Alegre: PPGAS-UFRGS (Tese de Doutorado), 2005.

_____. Nossos contemporâneos indígenas. In: FREITAS, A.E. de C. e FAGUNDES, L.F.C. (org) **Povos Indigenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba – Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.** PMPA/SMDHSU, 2008.

MOTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco e TOMMASINO, Kimiye. Uri e Wãxi – estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Ed UEL, 2000.

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.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. & BECKER, Ítala Basile. Os primitivos engenheiros do Planalto e suas estruturas subterrâneas: a Tradição Taquara. In: KERN, Arno (org.) **Arqueologia Pré-Histórica do Rio Grande do Sul.** pp. 251-294. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991.

Cadernetas de Saúde do Jovem e da Jovem Kaingang: construindo o dialogo entre a biomedicina e a medicina tradicional kaingang

Ignez Maria Serpa Ramminger

O presente artigo objetiva relatar o processo de elaboração e execução das cadernetas de saúde do jovem e da jovem kaingang realizado no âmbito da Secretaria Municipal de Saúde de Porto Alegre. O desenvolvimento do projeto dessas cadernetas de saúde mostrou-se ser um processo ousado e desafiador, pois demandou disposição à escuta e abertura ao dialogo para com a diferença, tanto por parte dos representantes vinculadas ao setor saúde, como pelos representantes da etnia kaingang.

Contexto

Em dezembro de 2009, a Comissão Intergestora Bipartite[1]/RS, através da resolução nº382/09, aprovou o Plano de Ação da Secretaria Municipal de Saúde de Porto Alegre para aplicação dos recursos financeiros do Componente para Qualificação da Gestão do SUS – ParticipaSUS, no valor de R$ 200.000,00. Deste montante, R$ 50.000,00 destinava-se à confecção de material informativo que envolvesse informações em saúde para populações vulneráveis (população negra, povos indígenas, idosos e população prisional). No início de 2011, o Conselho Municipal de Saúde aprovou a mesma proposta e determinou a criação de um

[1] Trata-se de uma comissão permanente composta pela secretaria estadual de saúde e secretarias municipais de saúde, que tem como uma de suas principais funções, deliberar sobre a utilização de recursos federais (Ministério da Saúde) pelos municípios.

grupo de trabalho constituído por técnicos e representantes do controle social para discutir os projetos. Muito embora o montante de recursos tenha sido irrisório, essa aprovação nos autorizou a dar pontapé inicial para o desenvolvimento de um projeto ousado e desafiador, qual seja a elaboração das Cadernetas de Saúde destinadas aos jovens Kaingang na faixa etária entre 10 anos e 19 anos. Após a aprovação desse projeto pelo referido grupo de trabalho, montamos a equipe técnica executora que contou com a coordenadora da Área Técnica Atenção à Saúde dos Povos Indígenas/CGAPSES/SMS, Ignez Maria Serpa Ramminger, coordenador da Área Técnica Atenção à Saúde da Criança e Adolescente/CGAPSES/SMS, Carlos Oscar Kieling e dois indígenas pertencentes a etnia kaingang, Gilmar Fagveja Claudino, enfermeiro e João Fortes, professor bilíngue, ambos consultores do projeto ParticipaSUS segmento Povos Indígenas/SMS/PMPA.

Reflexão inicial

Em primeiro lugar, é conveniente recordarmos que as conquistas de direitos dos povos indígenas vêm de longa data num processo lento, mas contínuo; no setor saúde houve alguns avanços, entre os quais:

- a Constituição Federal de 1988 determinou o reconhecimento e respeito às organizações socioculturais dos povos indígenas, assegurando-lhes a capacidade civil plena acabando com a instituição da tutela (Capítulo VIII, Artigo 231);
- a Lei nº 9836, de 23 de setembro de 1999, estabeleceu o Subsistema de Atenção à Saúde da População Indígena no âmbito do Sistema Único de Saúde; e
- a Portaria nº254/GM, de 31 de janeiro de 2002, criou a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas.

A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNSPI) visa garantir aos povos indígenas o acesso da atenção integral à saúde segundo os princípios e diretrizes do Sistema Único de Saúde, contemplando a diversidade social e cultural, bem como, reconhecendo a eficácia de sua medicina e o direito desses povos à sua cultura (Fundação Nacional de Saúde, 2002).

Nessa lógica devemos considerar que os sistemas tradicionais indígenas de saúde abordam o processo saúde-doença através de ritos espirituais que procuram harmonizar as comunidades dos diferentes seres materiais e imateriais. Segundo a Organização Mundial de Saúde, essas práticas e concepções possuem eficácias empírica e simbólica. 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 ligadas ao processo saúde-doença. O reconhecimento da diversidade social e cultural dos povos indígenas, bem como a consideração e o respeito dos seus sistemas tradicionais de saúde, são imprescindíveis para a execução de ações e projetos de recuperação, prevenção e educação em saúde nas aldeias.

Em segundo lugar, para compreendermos um pouco mais as diferenças existentes entre as culturas indígenas e não indígenas, os antropólogos nos apontam que a cultura hegemônica é eurocentrada e nela existe a dicotomia natureza-cultura, assim como existe a separação entre natureza e sociedade. Nessa lógica, chamada de naturalismo por Philippe Descola, existe uma separação ontológica e cosmológica entre os humanos e os outros seres existentes. Para os povos indígenas essa separação entre natureza e cultura não faz o menor sentido. Estes domínios dos cosmos (humanos e não humanos) são percebidos como intercambiáveis e interdependentes. Não existe separação entre humanos, demais animais, plantas e seres inanimados. Todos fazem parte de um único cosmos. Todos são pessoas e entre elas não há separação, mas pontos de vista distintos e gradações. O ser humano estaria num grau mais alto de humanidade, mas um animal também apresenta subjetividade, humanidade, cultura, em uma palavra, alma. São portanto ontologias animistas ou perspectivistas (SILVA, 2011).

Nas palavras de um dos indígenas co-autores da Caderneta de Saúde do Jovem Kaingang e da Caderneta de Saúde da Jovem Kaingang:

> No mundo kaingang, o homem e natureza são inseparáveis, vivem uma comunhão de amparo mútuo e de integração a partir do respeito e da

> reverência. Na dupla vivência do homem com a natureza, os kaingangs não vêem separação, fazem invocações, saudações à natureza especialmente as árvores e aos seres ancestrais. Os seres vivos ancestrais por sua vez lhe dão sinais que apontam caminhos através de trovões, dos sons das águas, dos ventos, dos animais e dos espíritos. Os kaingangs acreditam que as árvores e os animais são espíritos que foram pessoas, que viveram neste mundo anteriormente e que agora vivem nesta forma de vida e é por isso que merecem o nosso respeito e a nossa atenção em todos os aspectos. E é por essa razão que o kaingang para colher qualquer material na natureza para confeccionar artesanato ou preparar um chá, tem o dever de pedir licença para a natureza em qualquer circunstância como sinal de respeito e consideração. As comunidades kaingang vivem em organizações, chamado pelos antropólogos de "dualidade cosmológica", que é *Kamè* e *Kairú* e entorno desta dualidade, estão o processo da vivência comunitária, as leis, as comidas, a religião, divisão de atividades diárias, e os outros procedimentos como critérios para casamentos, por exemplo. João Fortes[2].

Tendo em vista ser essa complementaridade com junção dos contrários, da existência lado a lado das marcas *Kamè* e *Kairú*, central no discurso kaingang, incorporamos na construção de nosso projeto esta concepção cosmológica. A escolha de consultores indígenas para compor a equipe de elaboração das cadernetas contemplou esta lógica, ou seja, um consultor contratado pertencente à marca *Kamè* e o outro, *Kairú*.

Em terceiro lugar, nosso principal objetivo ao pensarmos o desenvolvimento de uma caderneta de saúde destinada aos jovens kaingang foi contemplar a política do respeito ao sistema de medicina tradicional kaingang; aos conhecimentos, ambientes e especialistas a ela vinculados.

[2] João Fortes atua como Assessor de Educação Escolar Indígena/SEDUC/RS.

Esse princípio da política do respeito, trazido nos Encontros dos *Kujàs*[3], trata-se de reconhecer a necessidade de estabelecer novas diplomacias nas relações entre o Estado e os povos indígenas.

Nos anos de 2006, 2007 e 2010, os Kaingang da Comunidade do Morro do Osso promoveram três grandes encontros do *Kujàs*, cujo desafio era reunir o mundo kaingang em torno de homens e mulheres reconhecidos enquanto detentores de saberes e práticas que os legitimam como protagonistas de instituições associadas a uma ciência milenar, ao que se têm denominado "medicina tradicional kaingang". Em termos bem gerais, trata-se de um sistema médico xamânico, nos quais doença e saúde fazem parte de um sistema cosmológico e os fatores físicos, sociais e espirituais interagem no processo saúde/doença, ou seja, um sistema baseado em princípios epistemológicos bastantes distintos da biomedicina (LANGDON, 2001).

Como disse Pedro *Kuremàg* Sales, enfermeiro kaingang, da Terra Indígena (TI) de Guarita, participante do II Encontro dos *Kujàs*:

> Nosso encontro serviu prá nós trazermos de volta a força espiritual... os nossos conhecimentos, são conhecimentos de antes da colonização branca chegar. São conhecimentos milenares de educação, de saúde, do uso da medicina tradicional. A medicina tradicional é a nossa referência. É nela que está a essência da nossa vida. Nós não ficamos tristes nesse encontro, nós sempre ficamos alegres. Alegres com nossos *jambré*[4], nossos *kakrã* ... quando a gente conversa, parece que a gente renova o espírito. Eu vi que na nossa cultura não existe tristeza, não existe depressão, não existe

[3] São encontros da medicina tradicional kaingang que reunem lideranças político-espiritual-pedagógicas kaingang: *Kujàs*/xamãs, *pèin*/rezadores, *pói mbãng*/caciques, *pói*/lideranças político-cerimoniais, wón *ten-tàn fág unbrég nïr guèi fón fag-tár*/parteiras tradicionais, *wón déin fón-fág*/cozinheiras indígenas, professores bilíngües, agentes indígenas de saúde e *wãnh-wuntàr*/dançadores-guerreiros de várias comunidades kaingang que vivem no Rio Grande do Sul.

[4] No dualismo cosmológico kaingang, os *jambré* são homens pertencentes a metades tribais opostas, sendo um *kamé* e outro *kairu*. Conforme a posição de geração que ocupem um em relação ao outro, os *jambré* podem ser: cunhados, sogro-genro e tio-filho-da-irmã. Um sogro chama a seu genro de *jambré si* e é chamado por ele de *kakrã*.

> mágoa, porque eu protejo meu jambré, eu tenho que cuidar do meu *jambré,* de meu *rengré*, do meu *kakrã*, *da ma* e principalmente da filha dela que é minha esposa (Freitas, 2008).

O dialogo que ora relatamos busca responder as demandas oriundas dos Encontros dos *Kujà*, que nos apontam caminhos a serem trilhados para a consolidação de políticas públicas que efetivem os direitos consuetudinários indígenas num cenário de respeito às diferenças. Afinal, se a referência da vida kaingang está na sua medicina tradicional, nada mais lógico do que dialogar com estas tradições para constituir instrumentos mais efetivos de atenção integral à saúde desse povo indígena.

Construindo

No início de nosso processo nos deparamos com uma primeira dificuldade, pois na cultura kaingang não existe o conceito e/ou palavra adolescente. Para essa cultura "somos crianças ou adultos". Por outro lado o Ministério da Saúde segue a convenção elaborada pela Organização Mundial da Saúde que delimita o período entre 10 e 19 anos, 11 meses e 29 dias de idade como adolescência, e o período entre 15 e 24 anos como juventude. E adota ainda o termo "pessoas jovens" para se referir ao conjunto de adolescentes e jovens, ou seja, a faixa etária compreendida entre 10 e 24 anos. Diante desse primeiro impasse, em dialogo, optamos por utilizar o conceito de "pessoas jovens" ou, simplesmente, JOVEM KAINGANG para a faixa etária entre 10 e 20 anos.

A promoção da saúde de jovens não se faz sem que haja fortes laços intersetoriais, por meio da abertura de canais de dialogo entre o setor saúde e a participação de outros setores. Pois as necessidades de saúde ampliada, desse povo ultrapassam as ações do setor saúde, sendo de fundamental relevância colaboração principalmente da própria comunidade, especialmente das pessoas jovens e suas famílias, no planejamento de ações.

A participação dos jovens na construção do processo de promoção da saúde é de suma importância para que se envolvam e estejam atentos para com sua saúde e apóiem o trabalho da equipe responsável. De acordo

com o Ministério da Saúde: "Produzir saúde com adolescentes e jovens é trazê-los para o centro do processo como sujeitos de direitos" (Ministério da Saúde, 2010, p.79). Daí porque as atividades grupais de Educação em Saúde são mais indicadas, nessa faixa etária, sem esquecer as diferenças culturais e a importância do atendimento individual.

Nesse sentido, antes de iniciarmos a elaboração do texto das cadernetas discutimos alguns pontos conceituais procurando responder as seguintes perguntas: qual a importância das cadernetas? e qual seria o uso das mesmas?

A implantação das Cadernetas de Saúde do Jovem e da Jovem Kaingang nas unidades básicas de saúde é um instrumento de apoio aos profissionais no relacionamento com esse povo, favorecendo o desenvolvimento de atividades grupais nas ações de educação em saúde. Nas cadernetas, os profissionais de saúde anotam procedimentos de prevenção à saúde, bem como o desenvolvimento físico do(da) jovem.

As cadernetas também são instrumentos pedagógicos de apoio à educação em saúde nas escolas indígenas. Elas atuam como catalisadores em um trabalho intersetorial: saúde e educação. Dependendo da forma como forem empregadas, podem ser instrumento potente no fomento a participação dos jovens como sujeitos de direitos.

Figura 1 - Capas da Caderneta de Saúde da Jovem Kaingang

As cadernetas tiveram como base as Cadernetas de Saúde do Adolescente e da Adolescente elaboradas pela Secretaria de Atenção à Saúde do Ministério da Saúde e a medicina tradicional kaingang. Assim, os textos das cadernetas são o resultado do esforço conjunto de promover o diálogo entre os conhecimentos da medicina ocidental e da medicina tradicional kaingang.

Nosso cronograma de execução do projeto englobou quatro meses, de dezembro de 2011 a março de 2012. Ao longo desse processo, realizamos várias entrevistas com os mais velhos das aldeias kaingang da Lomba do Pinheiro e da reserva de Guarita sobre conhecimentos da medicina tradicional e alimentação kaingang. Tivemos também o cuidado de ouvir a opinião dos mais velhos sobre o quê deveria permanecer ou ser excluído nos conteúdos das cadernetas. Através desta dinâmica buscamos promover o diálogo permanente com as comunidades envolvidas.

As capas das cadernetas representam a complementaridade kaingang através da presença das metades *kamè* e *kairukre*, marcas de cada jovem escolhido (a), pelas lideranças da aldeia da Lomba do Pinheiro (*Fàg Nhin*) e do Morro do Osso (*Tüpe Pën*), para representá-las. Além disso, a capa da Caderneta de Saúde do Jovem Kaingang espelha a política tradicional de aproximação a outros povos indígenas através do casamento, pois um dos jovens retratados é fruto da união com o povo Tucano. Já a capa da Caderneta de Saúde da Jovem Kaingang demonstra a incorporação de artefatos e tecnologias de outros povos, retratada no amplo sorriso com aparelho ortodôntico de uma das jovens fotografadas.

As cadernetas são bilígues (escritas em português e kaingang) e foram elaboradas em uma linguagem acessível aos jovens kaingang. Os conteúdos das cadernetas contemplam:

- legislação indigenista;
- a medicina tradicional kaingang;
- alimentação tradicional kaingang;
- conhecimento de ervas;
- sexualidade kaingang;
- orientações sobre prevenção à saúde contemplando as áreas de: saúde bucal e nutricional, saúde do jovem (adolescente), saúde mental, DST'Aids, tuberculose, sexo seguro, controle de natalidade, imunizações, violência e saúde ambiental.

O texto

A título de ilustração, transcrevemos a seguir alguns trechos das cadernetas (Secretaria Municipal de Saúde, 2012 e 2012a) :

A juventude é uma bela etapa da vida.

Por isso é preciso cuidar da saúde para que fique ainda melhor.

Ég juventude[5] vỹ tỹ ẽg vida etapa há tỹvĩ nĩ.
Hã kỹ ẽg tỹ ẽg saúde kirĩr vỹ tũ nĩ, ti tỹ há tỹvĩ nĩn jé ser.

Se caso adoecer procure primeiro um *kujá* e converse com ele sobre a sua doença. Quem sabe ele poderá fazer um chá para você beber e resistir à doença.

Mas, se caso não solucionar o problema, procure imediato o agente de saúde que poderá te encaminhar para o atendimento na rede pública de saúde.

Ã tỹ hặremũn kagan kỹ, kujá jãvãnh vén nĩ, kỹ ti mré vẽmén nĩ ã kaga ẽn to.

Hặremũn tỹ ã mỹ vãnh kagta han mũ ã tỹ kron jé, ã tỹ vãnh kaga kato vãsãn kỹ, tar nĩn jé.

Hãra ti tỹ jarĩn mỹ nejyrã tũn kỹ, ũ tỹ saúde[6] kirĩr nỹtĩ ag mỹ tóm nĩ ser.

[5] Como não existe o conceito de juventude para a cultura kaingang, também não há palavra para essa fase da vida. No dialogo estabelecido, optamos por adotar essa noção e ela aparece na língua portuguesa.

[6] Conforme João Fortes, mesmo correndo o risco de ser criticado por outros professores indígenas kaingang, optou por fazer a tradução em "kaingang contemporâneo", isso é, incorporando vocábulos na língua portuguesa empregados nas falas atuais. João justifica que "a língua é viva, por isso muda".

Se estiver triste com a conseqüência da vida, procure uma pessoa mais velha de confiança para uma boa conversa ou um profissional de saúde até passar este período.

Kijẽn nén ũ tỹ ã mỹ há tũ ẽn ki, ũn sanh há mré vẽmén sór nĩ, ã krĩ tỹ há ke to mẽ to.

Evite o cigarro, bebidas alcoólicas e outras drogas. Eles são prejudiciais a sua saúde e podem comprometer o seu futuro.

Sĩgar, gojfa, kar droga kar ko sór tũgnĩ. Kemỹr tag vỹ ketumỹr ã futuro kókén mũ, kar ã saúde ti ke gé.

Figura 2- Ilustração da Caderneta de Saúde da Jovem Kaingang

Alimentação Kaingang

No passado os Kaingang tinham quatro fontes principais de alimentos: a coleta, a caça, a pesca e a agricultura. As principais caças eram: antas, porcos do mato e queixadas, veados, capivaras, pacas, cotias, tatus e vários pássaros. Mas, não comiam carne de macacos.

Como as aldeias não costumavam ficar próximas de rios grandes, no verão (fora da época da desova) os Kaingang iam para a beira de um grande rio para pescar e defumar peixes pra levar pra aldeia. Antes da chegada do homem branco, os Kaingang plantavam algumas variedades de milho, um tipo de feijão fava, morangas, batata doce, mandioca e amendoim. Entre

os alimentos típicos Kaingáng estão os elaborados a base de derivados do milho, como: *Mrãj-emi* é bolo na cinza feito tradicionalmente com a farinha de milho. Este bolo indígena tem subtipos, tais como: *emi-si* – bolo pequeno, *emi-kupri* de milho branco – bolo branco, *emi-tonoj* – polenta, *mrãj ki êmi* – bolo de cinza.

Pisé é uma farinha bem fina resultante do milho torrado socado com cinzas no pilão. O *Pisé* e o *Fuá* são considerados as mais típicas comidas Kaingang e ainda são produzidas pelas mulheres nas aldeias. A canjica é feita tradicionalmente socada no pilão com cinzas e depois cozida. Se for milho antigo, ou seja, semente nativa semeada sem uso de agrotóxico, a canjica é considerada mais forte.

O povo Kaingang considera as comidas típicas como uma fonte de cura e de prevenção para algumas enfermidades, por exemplo: o *Fuá* é dito como bom para o útero; o *Kumi* e a *Varana* são bons para a anemia e para a memória; a *Serraia* é usada contra o amarelão; o *Pého fej* é usado para dores no estomago; o caraguatá (*Fãe*) é também usado para o amarelão e contra bronquite, asma e reumatismo.

Os Kaingang acreditam que o cheiro exalado pela fumaça do fogo afasta os maus espíritos que vem da aldeia dos mortos. A escolha das madeiras, para se obter o fogo com uma fumaça específica, é de escolha dos índios mais velhos ou do *kujà*.

Hoje em dia os Kaingang estão comendo muita "comida fraca", ou seja, alimentos industrializados e cheios de agrotóxicos. Hoje tudo é comprado nos mercados perto da aldeia ou vem nas cestas básicas que são fornecidas pelos órgãos públicos. Nosso povo está comendo arroz, açúcar refinado, massas e pães de farinha de trigo, enlatados e refrigerante. O resultado disso é o surgimento de doenças crônicas em nossa gente, tais como hipertensão, diabetes, obesidade e cárie nos dentes.

Menstruação das jovens *(kysẽ ve)*

Geralmente as jovens kaingang tem sua primeira menstruação por volta dos doze anos. A mamãe kaingang começa a preparação e a orientação a partir dos dez anos de idade para que não ocorra susto ou desconforto. No período que antecede a fase menstrual se usa a

erva-da-raposa como chá para beber e também lavar a parte inferior do corpo.

No primeiro dia da menstruação a jovem deve permanecer em repouso num quarto escuro silencioso, apenas consumindo comidas e chás considerados tranqüilizantes, conforme os critérios culturais. Utiliza-se chá de samambaia preta que funciona como antibiótico contra infecção e ao mesmo tempo regulador do fluxo menstrual. Também usa-se o chá de "baraço do tayuyá" que evita o que os médicos chamam de endometriose.

Ú tẽtá fag tỹ fag tỹ kri prỹg tỹ 12 ra fag kysẽ vég tĩ, hãra fag mỹnh fag tỹ fag tỹ kri prỹg tỹ 10 ra ser fag mré tag to vẽmén tĩ, fag tỹ fag kysẽ ve vén kã kanẽ jur tũ nĩn jé. Kỹ tag tugnĩn fag mỹnh fag tóg fag mré to vãmén vén mũ ser. Ti tỹ fag tỹ kysẽ vej ke ãn tu rãn kỹ, mỹnh fi tỹ ser vãnh kagta néj mũ ser, fag tỹ ta fag fa kugpen jé ser (erva-da raposa) *ti. Fag tỹ fag kysẽ ve ven kã fag tỹ vãnh kirĩr há han ke nĩ, kỹ fag pi rỹg jé mĩ tĩj ke nĩ, mỹr fag kyvénh tỹ fag krĩ kã nĩj ke mỹr, kỹ tag tugnĩn fag tỹ fãnjãgjé kãnĩj ke nĩ. Kar fag pi kurã tag kã fag krĩ kupej mũ, ketũmỹr fag tỹ vãnh krĩ kaga kórég kãgmĩj mũ. Kỹ fag tỹ" pri pẽn sá" nénh kỹ kron mũ ser, ti tỹ fag gró kaga ẽn kunũnh kar fag kyvénh tare ẽn ta sĩ ken jé gé. Kar fag tỹ "tayuya" ke mũ ẽn ki goj kron ke nĩ gé fag tỹ fóg ag tỹ to "*endometriose*" ke mũ ẽn kãmĩ tũ nĩn jé gé.*

Reflexão final

Nosso cronograma inicial de trabalho era de agosto a dezembro de 2011. Houve atraso na execução devido a entraves burocráticos, como o desconhecimento por parte de atores institucionais quanto às especificidades da cultura kaingang e dos direitos diferenciados desses povos. Com o objetivo de justificar a contratação dos consultores indígenas, com base no notório saber de sua cultura étnica, entre os argumentos utilizados empregamos os fundamentos da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO, de 17 de outubro de 2003/Paris que aponta: "entende-se por patrimônio cultural imaterial as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural".

Assim, este projeto deixa também como referência o fato inédito de termos contratado dois consultores indígenas, com pagamento digno e ao preço de mercado pelo trabalho realizado.

Dando continuidade a esse processo dialógico fundamental para o estabelecimento de ações contextualizadas em saúde, ainda no eixo temático de resgate da medicina tradicional kaingang, nossos próximos desafios serão a publicação da Caderneta de Saúde da Criança Kaingang (em fase de elaboração) e a Caderneta de Saúde da Gestante Kaingang.

Referências

FREITAS, Elisa de Castro e SANTOS, Francisco *Roydg.* **Relatório II Encontro dos Kujá: fortalecendo a medicina tradicional *kanhgàg*** – mimeo - Porto Alegre, 2008.

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas** , 2ª edição. Brasília: Ministério da Saúde, 2002.

LANGDON, E. J. A tolerância e a política de saúde do índio no Brasil: são compatíveis os saberes biomédicos e os saberes indígenas? *In:* GRUPIONI, L. D. B. VIDAL, L. & FISCHMANN, R. (org). **Povos indígenas e Tolerância:** construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Diretrizes Nacionais para a Atenção Integral à Saúde de Adolescentes e Jovens na Promoção, Proteção e Recuperação da Saúde**. Brasília, 2010.

SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE. **Caderneta de Saúde do Jovem Kaingang.** Porto Alegre, 2012.

_____. **Caderneta de Saúde da Jovem Kaingang.** Porto Alegre, 2012a.

SILVA, Sergio Baptista. Cosmologias e Ontologias Ameríndias no Sul do Brasil: algumas reflexões sobre o papel dos cientistas sociais face ao estado. *In:* **Espaço Ameríndio**, Porto alegre, v.5, n.1,p.182-192, jan/jun. 2011.

Povos Indígenas, Patrimônio Cultural Imaterial e Política de Reconhecimento

Carlos Rogério Guedes Pires

O presente artigo teve origem em parecer elaborado pela Assessoria Jurídica da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. O referido parecer foi para instruir processo administrativo interno da Prefeitura Municipal de Porto Alegre referente à regularização fundiária, com alteração de regime urbanístico, de área adquirida pelo Município para o assentamento de comunidade indígena Charrua. Ação que visava à "*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*", conforme prescreve o art. 200 da lei Orgânica do Município de Porto Alegre. Estabeleceu-se, então, divergência sobre a qualificação da área como de interesse cultural, razão pela qual foi solicitada orientação jurídica[1]. O texto aborda, por conseguinte, na forma de uma *dedutio*, os fundamentos para a reivindicação de tutela jurídica diferenciada em decorrência do pertencimento a uma "cultura" particular; o reconhecimento jurídico dos direitos dos povos indígenas no plano internacional e interno a existirem como sociedade distinta dentro dos Estados onde vivem; a tentativa de circunscrever um conceito de cultura adequado à proteção jurídica do patrimônio cultural imaterial indígena; terminando por apontar as bases para essa proteção no ordenamento municipal referente ao ordenamento do uso do solo urbano. Os direitos dos povos indígenas desafiam os paradigmas jurídicos dominantes seja em sua matriz liberal, seja aquela do Estado social e, por essa razão, nos convidam à tarefa reconstrutiva de inseri-los coerentemente no quadro mais amplo do direito estabelecido (Dworkin, 2002).

[1] Tendo sido produzido como peça de processo administrativo, o presente trabalho se recente de problemas formais e vícios de linguagem típicos do gênero. Mesmo assim, o Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas, através de sua Coordenadora, entendeu que a reflexão ali contida guardava interesse para além daquele para o qual foi originalmente produzido. Se com razão ou não é algo que os eventuais leitores deverão julgar por si próprios. Nesse momento, no entanto, não posso senão agradecer à Rosa Maris Rosado pela confiança depositada e pelo esforço pessoal de dar a esse trabalho a aparência de um artigo acadêmico. Devo confessar, também, o débito com o anterior Coordenador do Núcleo, Luiz Fernando Fagundes, decorrente de longa convivência e profícua conversação, a quem sinto dificuldade de eximir das idéias contidas no texto. Só o faço, todavia, porque a par de ter tomado como minhas algumas de suas reflexões sei que no plano conceitual diverge de muito do que aqui é dito. Os erros e as inconsistências teóricas resultam das minhas próprias deficiências intelectuais e são de minha inteira responsabilidade. Como o pecador confesso da antiga liturgia da Igreja Católica devo proferir o *mea culpa, mea maxima culpa*.

Estado de Direito e Multiculturalismo

Antes de descer à planície penso que o tema deva ser abordado desde de patamares mais elevados. A questão que se põe de relevo diz respeito ao porque está justificada, ou mesmo devida, a concessão de formas especiais de proteção para os povos indígenas com base no seu pertencimento a uma "cultura" particular. Para os Estados Modernos não são estranhas formas de tratamento diferenciado com base na classe social das pessoas com a finalidade de promoção da igualdade. A questão racial, também, desde a luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, tem dado lugar a políticas públicas diferenciadas, ditas reparadoras ou de "ação afirmativa". A reivindicação da "cultura" como fonte de direitos, no entanto, não tem uma história tão longa.

O Estado brasileiro, inserido como está nas dinâmicas de formação e transformação do Estado Moderno, sustenta a um só tempo paradigmas jurídicos conflitantes, quais sejam, os paradigmas do estado de direito, de cunho liberal, e do estado de bem-estar social; o primeiro que confia a justiça social às dinâmicas do mercado e a imposição de salvaguardas à uma esfera privada livre da intervenção estatal e o segundo que impõe ao estado tarefas redistributivas (Habermas, 1997). A concepção liberal de igualdade tende a enfatizar a neutralidade do estado, prescrevendo o tratamento igual independente de raça, credo, gênero e outros aspectos que conformam a identidade das pessoas.

A concepção do Estado social sustenta o alargamento da noção de igualdade para compreender que o tratamento igual impõe ao Estado, especialmente, tarefas de redistribuição a fim de garantir o efetivo exercício dos direitos a grupos que por diversas circunstâncias se encontram em situação de desvantagem. Essa dialética entre igualdade formal e material traslada para o interior do próprio sistema jurídico conflitos ideológicos que atravessam o sistema político (Unger, 1983, e Kennedy, 1976).

A concepção paradigmática sustentada na maioria dos estados constitucionais modernos busca amalgamar em um todo coerente as dimensões da cidadania que Marshal expõe sob a rubrica dos direitos individuais, políticos e sociais (1967). Tal amálgama foi elevado a conceito por Rawls, para quem a sociedade é um sistema de cooperação social cuja justiça depende de uma distribuição equitativa das vantagens e ônus desta cooperação (2002). Nesse modelo, o objeto da justiça é a estrutura básica da sociedade, a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social (*Ibid*.). Assim, a justiça de um esquema social depende essencialmente de como se atribuem direitos e deveres fundamentais e das oportunidades econômicas e sociais que presentes nos vários setores da sociedade (*Ibid.*).

Neste sentido, conforme Rawls (*Ibid.)*, a justiça das instituições sociais para ser alcançada depende de um esquema de liberdades iguais para todos e uma justa distribuição dos bens primários (*primary goods*) cujo acesso deve estar vinculado a cargos e posições abertos a todos de modo equitativo e as desigualdades sociais restam restringidas por um princípio da diferença segundo o qual as desigualdades sociais só são permitidas se, e somente se, vem em benefício dos membros menos afortunados da sociedade.

Uma característica do modelo acima citado, para além do reconhecimento de direitos sociais junto aos tradicionais direitos de liberdade, é que ele não prejulga que planos de vida os cidadãos irão cumprir, ou seja, não abriga uma concepção de vida boa. Os princípios da justiça social garantem apenas os bens e direitos necessários para que os atores elejam por si próprios seus respectivos planos de vida, deixando a sua livre escolha a concepção individual ou coletiva de

realização pessoal, enfim, de seu modo de vida. Essa neutralidade pode dar lugar a concepções que negam a necessidade de direitos específicos para acomodar minorias que se caracterizam pelo pertencimento a uma "cultura" particular, recomendando que essas questões sejam tratadas nos mesmos termos que a liberdade de culto.

Para liberais como De Vita (2002), as questões relacionadas a uma política da diferença estariam satisfatoriamente resolvidas pelas garantias individuais de livre pensamento, associação e expressão, tal como inscritas nas cartas de direitos das democracias contemporâneas. Contra uma tal concepção, todavia, se ergue uma crítica comunitarista que vê com desconfiança essa postulada neutralidade em relação à vida boa ou realizada. Segundo esses autores, a situação de escolha invocada por Rawls (*original position*), onde os partidos elegem os princípios de justiça que irão balizar suas relações recíprocas, pressupõe um indivíduo desapegado (*unencumbered self*) (Sandel, 1998). Como sustenta Sandel, o eu liberal é incapaz de reconhecer a força do contexto de escolha. Segundo Sandel, antes de escolher o que eu quero a questão que se põe é a de quem eu sou, quais são as obrigações que me vinculam de antemão em relação aos meus amigos, à minha família, à minha comunidade, e ao meu país.

Por essa razão o liberalismo pode sustentar a prioridade do justo em relação ao bem. Uma vez que o eu liberal é apresentado como independente de toda a afiliação, os princípios de justiça devem prevalecer sobre as concepções de vida boa que só podem ser formadas em contextos de pertencimento cultural (*ibid*.).

Charles Taylor (1998), por sua vez, em um artigo intitulado "A Política de Reconhecimento", ao abordar as formas de injustiça que derivam do reconhecimento incorreto ou negado de grupos minoritários com base em suas identidades culturais, sustenta que o que é hoje definido como políticas de diferença ou políticas de reconhecimento surge de duas mudanças que decorrem da modernidade. A primeira se refere à passagem da noção de honra para a noção de dignidade, que dá ênfase à dignidade igual de todos os cidadãos. A segunda se refere ao desenvolvimento da noção de moderna de identidade que postula políticas de diferença (Ibidem). Assim, ainda segundo Taylor, a crítica que a primeira faz à segunda consiste na violação que esta comete do

princípio de não-discriminação. De forma inversa, a primeira é criticada pelo fato de negar a identidade, forçando as pessoas a ajustarem-se a um determinado molde. As pessoas queixam-se de que o conjunto de princípios (supostamente neutros) ignoram a diferença e que a política de igual dignidade ser, na verdade, um reflexo de uma cultura hegemônica, um particularismo disfarçado de universalismo, conforme traz o autor (*Ibidem*).

Deste modo, a entrada da cultura na formação de direitos tende a desestabilizar as concepções arraigadas sobre as tarefas do Estado e, em especial, duas noções que estão na base de sua legitimação: a noção de neutralidade da concepção liberal; e a noção de que os deveres de prestação se resumem às tarefas redistributivas (Young, 1990), em relação ao estado de bem-estar social.

Os povos indígenas são o caso em questão aqui, pois derivam suas reivindicações da pertença a uma cultura minoritária vulnerável às decisões políticas e econômicas da sociedade abrangente (Kymlicka, 1995). Will Kymlicka, na tentativa conciliar os pressupostos de uma política liberal igualitária com as demandas de reconhecimento e por direitos diferenciais em relação a grupos (*group differenciated rights*) em sociedades pluriétnicas e plurinacionais, entende, nesse sentido, que a diversidade cultural dá lugar a formas distintas de reivindicação em relação ao Estado. Kymlicka distingue dois tipos de reivindicação que podem decorrer da diferença cultural. Aquelas que implicam na imposição de restrições aos próprios membros a fim de garantir estabilidade interna (*internal restrictions*) e aquelas que se referem à relação entre esses grupos e a sociedade abrangente com vistas à proteção contra as decisões políticas e econômicas da maioria (*external protection*). Para o autor não se pode sustentar a neutralidade do Estado em relação à cultura tal como em relação às religiões. Essa perspectiva falha por desconhecer justamente o vínculo de dependência entre liberdade e cultura.

Como apontam as críticas comunitaristas, somente o pertencimento a determinada cultura permite aos seus membros realizar sua autonomia através de escolhas informadas, inclusive para revisar e, se for o caso, abandonar sua comunidade de cultura. Para Kymlicka, o postulado da defesa de direitos coletivos fundados na identidade tradicional de minorias

étnicas ou nacionais justifica-se pelo papel que essa cultura compartilhada desempenha na formação dos indivíduos que a compõem, nas suas práticas e valores compartilhados, no seu modo de vida, formas de solidariedade e instituições que, em conjunto, servem de contexto para que o exercício da liberdade de escolha seja significativo para os membros dessa comunidade. Kymlicka sustenta que a atribuição de direitos diferenciais a determinados grupos sociais não implica necessariamente na revogação da neutralidade liberal em relação às concepções conflitantes de vida boa. Em verdade, a pertença a um determinado contexto cultural pode ser assimilada a um bem primário (*primary goods*), um desses recursos dos quais podemos dizer que todos necessitam, qualquer que seja a sua concepção particular do bem (Weinstock, 2002).

Uma política igualitária é perfeitamente consentânea com as reivindicações de proteção externa reclamada pelos povos indígenas, pois representa formas de promoção da igualdade de oportunidades, como forma de compensação de desvantagens naturais ou adquiridas, a fim de permitir a esses grupos minoritários uma justa participação nos benefícios e responsabilidades da cooperação social. Por óbvio que essas políticas protetivas impõem custos à cultura majoritária, mas os custos de uma política de neutralidade em relação a cultura seriam sentidos de maneira mais drástica pelos membros desses grupos minoritários (Kymlicka, 1995).

Nessa perspectiva é que se inserem as políticas públicas de proteção e promoção dos direitos das comunidades indígenas; pelo reconhecimento de que o seu pertencimento a uma cultura distinta daquela ostentada pela sociedade abrangente; e que esse pertencimento é um aspecto essencial da sua identidade e que, portanto, dessa relação devem derivar direitos específicos ou, na formulação de Kymlicka, políticas de proteção externa contra as decisões econômicas e políticas que lhes afetam.

Os direitos dos povos indígenas no plano normativo

A discussão precedente sobre direitos culturais, assim como a crescente organização de movimentos indígenas, tem se refletido em organismos internacionais e estados nacionais e conduzido uma

intensa produção normativa onde se destacam reformas constitucionais e convenções internacionais que refletem essa entrada da cultura na formação de direitos (Urquidi *et alii*, 2008). Nesse sentido, o Estado brasileiro reconheceu em diversos documentos a especificidade de diversos grupos minoritários e lhes dispensou tratamento diferenciado. Sobressai, nesse ponto, o tratamento dispensado aos povos indígenas na Constituição Federal. Entretanto, segundo Verdum (2009, p.94),

> não obstante ter passado mais de vinte anos desde quando foi aprovada a atual Constituição da República Federativa do Brasil (1988), que incluiu um capítulo específico relativo aos direitos dos povos indígenas (Capítulo VIII – Dos Índios), o que se percebe hoje é que nenhum dos governos que se sucederam, ao longo desses anos, implementou mudanças significativas nas práticas e estruturas político-administrativas do aparato de Estado, em particular na direção da transformação do Estado brasileiro num Estado Plurinacional.

Apesar dessa constatação, há que se reconhecer o avanço no plano normativo. A Constituição Federal de 1988 reconheceu aos índios brasileiros direitos diferenciados em função de sua pertença cultural, notadamente em relação às Terras Indígenas. Mas foi além, reconhecendo "sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições" (art. 231), assim como o direito de ser parte em juízo para a defesa dos seus direitos e interesses (art. 232). Isso, em franca oposição à política assimilacionista que marcou as políticas indigenistas anteriores, expressas de forma exuberante na classificação adotada pelo Estatuto do Índio (Lei 6001/73), onde os índios são considerados, em ordem progressiva, como isolados, em vias de integração e integrados à comunhão nacional. No mesmo diapasão, a Lei Orgânica do Município, em seu art. 200, prescreve:

> 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 [e que] § 2º - Cabe ao Poder Público e à coletividade apoiar as sociedades indígenas na organização de programas e 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.

O Brasil, ademais, é signatário da Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) sobre povos indígenas e tribais, ratificada e incorporada à ordem interna pelo Decreto 5051/2004. Segundo esse documento,

> 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. Essa ação deverá incluir medidas: (...) 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 (art. 2º, 1 e 2, b).

Esses avanços na relação entre estados nacionais e povos indígenas culminaram, em 2007, na aprovação pela Assembléia Geral das Nações Unidas da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, que reafirma o direito desses grupos à autonomia e ao direito de manterem-se como sociedade distinta dentro dos estados onde vivem e não serem discriminadas em razão de suas diferenças de organização social, tradições, línguas e práticas, assim como de participarem plenamente da vida política e econômica dos Estados se assim o desejarem. As concepções sustentadas nessas normativas atendem às reivindicações dos grupos indígenas pelo reconhecimento de sua autonomia como nações distintas e o direito de manterem-se assim, ainda que em permanente contato, interação e troca com sociedade abrangente.

O avanços no plano normativo anteriormente expressos devem ser seguidos, em todo caso, pela adequação do aparato administrativo do Estado a fim de dar efetividade aos direitos consagrados naqueles documentos. Avançar nesse ponto, para além dos avanços conquistados no plano normativo, parece ser o mais difícil, como nos adverte Verdum (2009). Com isso, penso, podemos passar a enfocar o problema da cultura em relação aos direitos humanos e, em especial, aos direitos das comunidades indígenas no que se refere à proteção e valorização de seu patrimônio cultural.

A evolução do conceito de patrimônio cultural para fins de sua proteção jurídica

A proteção do patrimônio histórico e cultural, no seu surgimento, esteve vinculada apenas à idéia de monumentalidade (Gallois, 2011). O patrimônio nacional era constituído, basicamente, de prédios, estátuas, etc., que guardavam valor por representarem a herança de uma determinada nação ou cultura (*Ibid.*). Tal concepção traz consigo uma idéia de história universal, tal como os direitos humanos universais. Toda a discussão sobre o multiculturalismo deixa entrever que esses universais são, ao contrário, pretensões articuladas por grupos particulares.

Não se trata aqui de uma postura de suspeição em relação a uma cultura ocidental dominante, mas, sobretudo, de constatar que contemporaneamente, por força da interação cada vez maior entre os povos, já não é possível desconhecer que nossa sociedade é atravessada por uma enorme diversidade de modos de vida ou concepções de mundo, muitas vezes em conflito umas com as outras; o que Rawls (2005) designou como o fato do pluralismo. Do mesmo modo, não é possível sustentar uma perspectiva evolucionista e situar os povos indígenas na infância da humanidade, enquanto se coloca a própria sociedade ocidental na cúspide desse processo evolutivo. Deve-se reconhecer, portanto, a todos os grupos humanos a capacidade inerente de criar, assim como, a igual dignidade desses processos criativos. Nesse contexto, quando falamos em patrimônio cultural, em especial quando pretendemos a sua proteção, nos deparamos com uma infinidade de culturas, todas candidatas à proteção do Estado.

A proteção do patrimônio cultural surge por derivação da idéia de herança, para abarcar os aspectos representativos, em especial prédios e monumentos, da memória nacional, ou seja, o patrimônio de toda a nação (Gallois, 2011). A partir dessa noção é que se passa à idéia de que se deve preservar o passado através de políticas de proteção do patrimônio cultural material. A noção de cultura que está na base dessas políticas está claramente identificada com os valores ocidentais, em especial pela identificação da herança cultural com produtos acabados, notadamente, monumentos.

Para Wagner (1981) o termo "cultura" é atravessado de ambiguidades, sendo derivado, por sucessivas metáforas, da idéia de cultivo do solo, para chegar até a idéia de refinamento humano que, na cultura ocidental é identificado com a idéia de produtividade e expresso na forma de invenções, técnicas, etc., e suas exteriorizações mais significativas desde esse ponto de vista, são guardadas em instituições especializadas: Universidades, museus, conservatórios, etc. Para o referido autor, o que define uma determinada cultura é a sua forma de criatividade; comparando a cultura ocidental com povos tribais, ele vai sugerir que a centralidade dos artefatos para a cultura ocidental deriva de sua ideologia produtivista e fundada na acumulação de riqueza, enquanto as sociedades tribais dão centralidade à produção das próprias pessoas e não das coisas. Isso explica, de certo modo, porque as políticas de proteção do patrimônio cultural estejam dominadas pela idéia de materialidade.

A noção de patrimônio cultural imaterial surge exatamente no âmbito de uma discussão sobre a diversidade cultural (Gallois, 2011, e Stavenhagen, 2006). Por essa razão, a própria noção de monumentalidade teve que ceder espaço às formas de expressão cultural que não se exteriorizam em materialidades ou produtos acabados (Gallois, 2011). É nesse sentido que em 1989, a UNESCO lança sua Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Popular e Tradicional. Nesse contexto o ente supranacional passa a enfatizar a importância da valorização da diversidade cultural para a promoção da paz e o papel da preservação do seu patrimônio cultural expresso por outras formas que não apenas os artefatos.

Para a análise referente ao gravame da área de assentamento do coletivo charrua em Porto Alegre, importa destacar, nesse ponto, que

uma tal concepção de cultura traz duas conseqüências transcendentes. Primeiro, a proposição de que a cultura é dinâmica, ou seja, que ela envolve "todas as realizações da vida em sociedade" (ibidem) e como tal não pode ser abarcada por concepções estáticas que, ao fim e ao cabo, pretendem que os grupos indígenas sejam imobilizados em um museu de cera (Wagner, 1981). Segundo, porque a cultura são os modos pelos quais produzimos e reproduzimos a nossa própria vida nas interações cotidianas, as formas culturais estão permanentemente sujeitas a processos criativos de inovação em decorrência, especialmente, das relações que os grupos entretém. Ou seja, no contexto de interação entre indígenas e não indígenas é esperado que ambos tenham que adaptar suas expectativas recíprocas e comportamento futuro. E que essa capacidade de renovação e apropriação da cultura alheia é que denota a vitalidade de uma cultura.

O reconhecimento, por parte da UNESCO (2003), do dever dos estados membros das Nações Unidas de proteger e valorizar a contribuição desses grupos implica, necessariamente, na elaboração de um conceito de patrimônio cultural que abranja todos os seus modos de fazer e de ser, para além das exteriorizações da cultura material. Daí que a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotada em Paris, em 17 de outubro de 2003, ratificada e incorporada à ordem interna pelo Decreto nº 5753/2006, preceitue que

> entende-se por "patrimônio cultural imaterial" as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural.

A Convenção sustenta, ainda, que

> este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

Essa Convenção determina que os Estados Partes adotem medidas de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial através de medidas que visem

> garantir a viabilidade do patrimônio cultural imaterial, tais como a identificação, a documentação, a investigação, a preservação, a proteção, a promoção, a valorização, a transmissão – essencialmente por meio da educação formal e não-formal - e revitalização deste patrimônio em seus diversos aspectos.

Impõe, especialmente, na ordem interna, aos Estados Partes: adotar as medidas necessárias para garantir a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial presente em seu território; identificar e definir os diversos elementos do patrimônio cultural imaterial presentes em seu território, com a participação das comunidades, grupos e organizações não-governamentais pertinentes; Para assegurar a identificação, com fins de salvaguarda, cada Estado Parte estabelecerá um ou mais inventários do patrimônio cultural imaterial presente em seu território, em conformidade com seu próprio sistema de salvaguarda do patrimônio; adotar uma política geral visando promover a função do patrimônio cultural imaterial na sociedade e integrar sua salvaguarda em programas de planejamento; designar ou criar um ou vários organismos competentes para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial presente em seu território.

A Constituição Federal, por sua vez, já previa, em seu art. 215, § 1º, que "O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional". E no art. 216 elenca expressamente, ao lado das formas tradicionais de proteção do patrimônio histórico e cultural material, formas de manifestação da cultura imaterial:

> 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.

Além disso, o Brasil instituiu, em 2000, através do Decreto nº 3551, o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro. Esse registro é composto atualmente de quatro livros[2], que são: o Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social; Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; e o Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

O Município de Porto Alegre tem trabalhado na constituição de acervos da cultura material e imaterial dos povos indígenas que vivem em Porto Alegre, em especial através de registros de cantos e audiovisuais, e do artesanato indígena. Essas ações fundam-se na compreensão de que os povos indígenas têm direitos específicos decorrentes de seu

[2] Sem prejuízo da possibilidade da abertura de novos livros para registro de bens que não se enquadrem dentre os existentes. Discute-se atualmente a criação do livro de registro das línguas (Gallois, 2011).

pertencimento a uma comunidade de cultura distinta daquela da qual comungam os demais portoalegrenses, ainda que em permanente contato e interação; e que as ações estatais, ainda que não devam abandonar políticas redistributivas em relação a esses coletivos não se resumem a elas. Essas políticas carregam consigo o aspecto do reconhecimento da especificidade desses grupos e dos seus problemas. Como refere Kymlicka (1995), no passado as representações brasileiras nos diversos foros internacionais insistiram tanto em que o Brasil não se caracterizava como um estado plurinacional que essa afirmação por pouco não se tornou realidade.

Diante do exposto, reconhecer a permanência dos grupos indígenas como cultura distinta dentro do território do Estado brasileiro não deixa da significar um avanço nas relações do Estado com esses grupos. Importa, ademais, reconhecer que para esses grupos, mais importante que o aspecto da monumentalidade, são os modos de fazer e viver cotidianos os mais significativos de sua cultura compartilhada e que exatamente esses aspectos é que estão a demandar especial proteção do Estado.

Para os indígenas, o valor atribuído à terra deriva da necessidade de existirem e se reproduzirem como sociedade distinta e não de qualquer valor econômico a ela agregado, seja pelo trabalho, seja pela especulação. Não por outra razão, a Coordenação Municipal destinada a tratar das políticas públicas para os povos indígenas sustentou a compatibilidade do regime urbanístico de Área de Interesse Cultural para gravar o assentamento indígena Charrua. Nas palavras de sua Coordenadora: "Os indígenas, por suas lideranças políticas e espirituais desafiam os poderes públicos e a sociedade a preservar florestas e campos, do ponto de vista simbólica e material de sustentabilidade, a criar espaços de escuta e dialogo, que considerem suas perspectivas, pautas e demandas, a conhecer e respeitar suas formas próprias de ser e estar no mundo a partir da cidade" (Rosado, 2012).

A definição de Área de Interesse Cultural no Município de Porto Alegre

A Lei Complementar nº 434/99, que "dispõe sobre o desenvolvimento urbano no Município de Porto Alegre, institui o

Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano Ambiental de Porto Alegre (PPDUA) e dá outras providências", e suas alterações posteriores, em especial a Lei Complementar Municipal nº 646/2010, estabelece em seu art. 14 que as comunidades indígenas integram o patrimônio cultural da cidade e o seu art. 92 dispõe que

> Áreas de Interesse Cultural são áreas que apresentam ocorrência de Patrimônio Cultural e que devem ser analisadas, visando a sua preservação no quadro da sustentabilidade urbana e ao resgate da memória cultural por meio da revitalização, restauração e potencialização das áreas significativas, por meio de flexibilização e fomento pelo Poder Público, identificadas no Anexo 3 desta Lei Complementar.

E em seu § 4º estabelece a forma de identificação de tais áreas nos seguintes termos:

> A identificação das áreas e dos bens que constituem Patrimônio Cultural será objeto de estudos específicos baseados no Inventário do Patrimônio Cultural, observados o valor histórico, o valor arqueológico, a excepcionalidade, os valores de representatividade, de referência, arquitetônicos, simbólicos, práticas culturais, tradições e heranças, considerando, ainda, as relações físicas e culturais com o entorno e a necessidade de manutenção de ambientação peculiar.

Da leitura dos dispositivos observa-se que está abarcado tanto o patrimônio cultural material, exemplificado nos valores históricos, arquitetônicos, etc., como o patrimônio cultural imaterial ou intangível, exemplificado em expressões como práticas, tradições e heranças. Como define a Convenção da UNESCO, constituem patrimônio intangível das comunidades indígenas as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas. O Registro de Bens Culturais de Natureza

Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, por sua vez, identifica o valor dos saberes, as celebrações, as formas de expressão e os lugares. Todos perfeitamente subsumíveis nas expressões do PPDUA e, ademais, reconhecidos no Parecer nº 1161/2010 da Procuradoria-Geral do Município que entendeu em caso semelhante que:

> Em se tratando de atuação municipal, a execução de políticas públicas para a população indígena, respeita a diversidade cultural de cidadãos que vivem em nossa cidade. Dito de outro modo, há o reconhecimento de que em Porto Alegre há população indígena residindo e que precisa de tutela. Este é o fundamento constitucional que dá guarida à utilização de recursos públicos para atender o povo indígena. Paradoxalmente, o reconhecimento constitucional da diversidade cultural também traz diferenciações necessárias, pois nem todos vivem, interagem e se expressam da mesma maneira.

Reconhecendo por fim que a área, onde atualmente se situa a Aldeia Kaingang da Lomba do Pinheiro, deveria ser gravada como área especial de interesse cultural.

A questão se resume, então, em afirmar que as práticas, tradições, heranças, saberes, celebrações, formas de expressão, modos de fazer e viver, etc., cuja ocorrência se verifica nos diversos assentamentos indígenas existentes na cidade de Porto Alegre, constituem Patrimônio Cultural Imaterial da cidade e, nesse sentido, exigem políticas de proteção adequadas às suas especificidades em consonância com o que prevêem a Constituição Federal, a UNESCO e a Lei Orgânica do Município. Com isso o Estado não quer afirmar que essa ou aquela forma de vida tem mais ou menos dignidade, ao contrário, afirma a igual dignidade de todas as formas de vida razoáveis e reconhece o seu papel na formação dos indivíduos que as seguem. Dedica, por isso, especial proteção àqueles modos de fazer e viver que no presente se encontram em situação mais vulnerável em face das decisões políticas e econômicas da sociedade abrangente. Devemos concordar com Rawls que a justiça é a primeira

virtude das instituições sociais. Como nos ensina Young, todavia, onde haja diferentes grupos sociais e alguns sejam privilegiados enquanto outros sejam oprimidos, a justiça social exige que explicitamente se reconheça e preste atenção a essas diferenças.

Referências

DE VITA, Álvaro. Liberalismo Igualitário e Multiculturalismo: sobre Brian Berry 'Culture and Equality'. *In*: **Lua Nova** nº 55-6, 2002.

DWORKIN, Ronald. **Levando os Direitos a Sério**. Tradução de Nelson Boeira. Martins Fontes. São Paulo, 2002.

GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). **Patrimônio Imaterial e Povos Indígenas**. Iepé. São Paulo, 2011.

HABERMAS. Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Volumes I e II. Tradução de Flávio Beno Siebneichler. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1997.

KENNEDY, Duncan. *Form and Substance in Private Law Adjudication*. *In:* ***HARVARD LAW REVIEW.*** Vol. 89, 1976.

KYMLICKA, Will. ***Multicultural Citzenship: a liberal theory of minority rights***. *Clarendon press*. Oxford, 1995.

MARSHALL, T. H. **Cidadania, classe social e status.** Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

RAWLS, John. **Political Liberalism.** *Columbia University Press.* Nova Iorque, 2005.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça.** Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. Martins Fontes. São Paulo, 2002.

ROSADO, Rosa Maris. **Nossa Luta pelos Indígenas**. Zero Hora, 12/07/2012, p. 17.

SANDEL, Michael J. ***Liberalism and the Limits of Justice***. *Second Edition. Cambridge University Press. Cambridge*, 1998.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Building Intercultural Citizenship: a Challenge for our Times. IN:* ***World forum on human rights: Round table "Cultural Rights, propicious framework to cultural diversity"***. UNESCO, *Nantes,* 10-13 *July* 2006.

TAYLOR, Charles. A Política de Reconhecimento. In: **Multiculturalismo.** Tradução de Marta Machado. Ed. Instituto Piaget. Lisboa, 1998.

UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**, adotada em Paris, em 17 de outubro de 2003.

UNGER, Roberto Mangabeira. *Critical Legal Studies Movement. In:* ***HARVARD LAW REVIEW***. Vol. 96, 1983

URQUIDI, Vivian; TEIXEIRA, Vanessa; e LANA, Eliana. Questão Indígena na América Latina: Direito Internacional, Novo Constitucionalismo e Organização dos Movimentos Indígenas. *In:* **Cadernos PROLAM/USP,** ano 8, vol. 1, 2008. p. 199 - 222.

VERDUM, Ricardo. Povos Indígenas no Brasil: o desafio da autonomia. *In* : **Povos Indígenas: Constituições e reformas Políticas na América Latina** / [organizador Ricardo Verdum]. - Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos, 2009.

WAGNER, Roy. ***The Invention of Culture***. The University of Chicago Press. Chicago, 1981.

WEINSTOCK, Daniel. A Problemática Multiculturalista. *In*: **As Filosofias Políticas Contemporâneas** [Org. Alain Renaut]. Tradução de Elisa Pereira e Felipe Duarte. Piaget. Lisboa, 2002.

YOUNG, Iris M. ***Justice and the Politics of Difference***. *Princeton University Press. Princeton*, 1990.

Nós somos os verdadeiros Charrua que não perderam o idioma, que preservam a cultura

Cacica Acuab
Ceres Victora
Sérgio Leite

Introdução

Desde que nos encontramos com os Charruas da Aldeia Polidoro e começamos a nos relacionar com eles como antropóloga (Ceres Victora) e arqueólogo (Sérgio Leite), tivemos a oportunidade de gravar entrevistas sobre seus percursos na vida, conhecer seus anseios, fazer filmagens, fotografar o seu cotidiano na aldeia, fazer mapas de parentesco e de relações, acompanhar e registrar eventos públicos dos quais participaram, reconhecer artefatos materiais históricos, entre outros processos próprios dos nossos ofícios. Ao longo deste convívio surgiu a intenção de fazermos em conjunto um registro escrito da sua estória, a fim de tornar disponível aos interessados aquilo que não se encontra nos livros, mas que nem por isso deixa de ser relevante para o conhecimento do passado e do presente do estado do Rio Grande do Sul.

Esta é, portanto, a proposta do presente artigo: recuperar uma parte desta estória, passagens invisibilizadas pela historiografia oficial, respeitando a intenção da Cacica Acuab de narrá-las na sua própria voz. Dividido em cinco partes, (1) O tempo da oca das Missões; (2) A vinda para a cidade; (3) Os anos no Morro da Cruz; (4) O reconhecimento étnico; e (4) A vida na aldeia Polidoro, o presente artigo trata-se de uma composição de partes de diversas conversas registradas em áudio e/ou vídeo com a autorização do povo Charrua que vive hoje na Aldeia Polidoro em Porto Alegre.[1]

O tempo da oca das Missões

"Aqui quem está falando é a Acuab, a primeira mulher Cacica dos Charrua do Rio Grande do Sul. Eu tenho meu povo Charrua em São Borja, em São Miguel das Missões em Boquerião, em Santo Ângelo (no Rincão do Sossego e no bairro Braga).

Meu povo Charrua tem idioma e cultura. Lá a gente vivia em duas ocas. Tinha a oca grande onde nós morávamos e a oca menor onde ia o fogo, se fazia a cura, os rituais, as rezas e os cânticos. Quando saíamos da oca das Missões e vínhamos para os bolichos trocar mel ou alguma outra alguma coisa por alimento para comer, sempre era deixado uma parte do povo para cuidar. Estes bolichos ficavam muito longe do mato onde ficava a nossa oca. Então nós íamos dormindo pela estrada, com chuva, com sol, sendo corridos pelas vacas zebu... Nós íamos. Até chegar lá, era um dia. Até voltar para oca, eram dois dias: um para ir e outro para voltar. A gente ia dormindo pela estrada, dormindo sem coberta na chuva só pra conseguir o que a gente queria. No lugar onde morávamos os fazendeiros nos corriam com uma arma cumprida, mais outros paus e mais outras coisas. Correram conosco de várias e várias ocas.

O meu irmão que veio na frente para a cidade, já não quis ficar. Saiu corrido pelos fazendeiros. Meus pais ficaram com os menores, e outros maiores também. Mas fomos muito ameaçados de morte. Às vezes nós tínhamos que pousar fora da oca até clarear o dia. Como também às vezes tínhamos que correr e esperar eles revistarem a nossa oca. E depois que eles saíam a gente voltava. Meu pai ficava sempre de guarda, cuidando de nós enquanto dormíamos. E quando meu pai dormia, era minha mãe que ficava de guarda. Teve uma vez nas Missões que nós tivemos que correr porque os fazendeiros estavam vindo até com tocha de fogo para incendiar. A gente viu eles gritando que iam matar os Charruas. Aí meus pais pegaram os menores e a gente teve que correr. Os meus pais

[1] Como se trata de extratos de entrevistas fornecidas oralmente foi feita uma adaptação da linguagem oral para a linguagem escrita pela antropóloga com a autorização da narradora.

nos treinaram desde bebezinhos pequeninhos, nos treinaram a correr e subir nas árvores. Eles ficaram de guarda em baixo e viram quando os fazendeiros entraram com fogo, com tocha de fogo acesa. Meus pais tiravam guarda em baixo da árvore. Se, em último caso, eles matassem meus pais, eles iam morrer em baixo da árvore. E os que estavam lá em cima não eram para gritar, nem chorar, nem nada. Era para ficar quieto. Esse era o treinamento deles para nós.

Naquela época a gente andava pelado, se aquecia na beira do fogo e não sabia o que era vergonha."

A vinda para a cidade

"Eu vou contar: cada vez que éramos ameaçados e expulsos de onde morávamos, íamos para outros matos e fazíamos novas ocas, em novos cantos de matos. Fomos expulsos de vários lugares que fazíamos nossas ocas. E assim a gente ia se mudando. Fomos para Boqueirão, fomos para São Miguel das Missões. Nós viemos, de pedacinho em pedacinho. Viemos a pé. Quando tinha muita chuva a gente botava bastante folha e fazia casinha em baixo da carroça. Sabe qual é o guarda-chuva dos Charrua? É a folha do nhame. Agente vinha com aquele baita guarda-chuva. E a gente se cobria com aquilo também. Tem muita estória sobre como os Charruas conseguiram ficar vivos em Boqueirão, em São Miguel das Missões. Eu queria muito fazer um filme para mostrar. Mas por enquanto vou contar um pedacinho desta estória.

Chegando em Santo Ângelo meu pai conheceu o japonês que abriu as portas para nós. Meu pai trabalhava a troco e sem o troco. Quer dizer, a troco de comida. Meu pai não conhecia dinheiro. O japonês tinha um casarão que tinha mortadela de porco, todo o tipo tinha melancia. Acho que era um mercado. Ele queria pagar meu pai a dinheiro, mas meu pai não falava português e nem conhecia dinheiro. Meu pai sofreu muito porque não conhecia dinheiro. O japonês mostrava várias notas, mas meu pai não sabia quanto. Ele perguntava se ele queria dinheiro porque gostava muito do meu pai, que era uma pessoa muito alegre, muito feliz. Cheio de felicidade. Mas meu pai torcia a cabeça pros lados e falava no nosso idioma que não conhecia o dinheiro. Não podia aceitar, por mais que

trabalhasse, pois não conhecia a cor e não conhecia os números. Então o japonês teve a ideia de pagar ao meu pai com mortadela, com melancia, osso de porco, para ele botar uma pequena tendinha de frutas. Meu pai botou uma tendinha de frutas; botou linguiça pendurada; osso de porco; botou tripa da vaca; e vinha gente ali para comprar. Meu pai chamava os outros que conheciam dinheiro para ajudar. Mas ele não tinha jeito!

A minha mãe era muito apegada a mim. Esse mesmo irmão, que conheceu a cidade primeiro, me trouxe também para Porto Alegre e eu tenho o maior arrependimento de ter vindo para Porto Alegre. Muitas coisas difíceis aconteceram.

Depois eu fui de volta para Santo Ângelo. Isso foi na época da Maria Fumaça, do trem Maria Fumaça. E eu disse para a minha mãe: "mãe, odeio Porto Alegre, odeio Santo Ângelo, mas não podemos voltar para trás porque estamos ameaçados de morte. Então, eu vou para Porto Alegre mesmo". Aí ela disse: "me espera mais uns dias para secar a minha roupa". E aí viemos. Com bastante saco, com bastante criança, bastante gente dormindo pela estrada, quer dizer, dormindo nas ruas.

Os anos no Morro da Cruz

"Depois nós fomos conhecer o Morro da Cruz onde ficamos por mais de quarenta anos. Quando nos mudamos para lá era tudo mato. Eu morava lá com meus quatro filhos. Ia de manhã para a sanga e ficava aquela fila de mulheres desde manhã para lavar a roupa. Passava o dia lá, sem comer nem nada. E vinha embora quase de noitezinha com as roupas e as crianças já de banho tomado.

Um tempo depois, lá no Morro da Cruz, era como viver no meio do *bang bang*. Na verdade, era pior do que *bang bang* porque se juntava a Tuca, a Coréia e o Morro da Cruz e se tiroteavam. Se a gente estava andando na rua, tinha que se atirar no chão na calçada e ficar bem quieta. Uma das balas quase atingiu a cabeça do cacique Guaiamá, quando do ele tinha oito anos. Outra bala passou por cima da minha cabeça. Mas o Pai Tupã estava conosco.

Nós fomos muito discriminados no Morro da Cruz, porque eles diziam assim: "tu tem cara de índio. Tu é índio?". E eu dizia: "Não, eu

não sou índio". Tinha que dizer isso para eles. Mas nós falávamos nosso idioma entre nós. E aí eles desconfiaram, não sei que se nos escutaram, ou viram, não sei... E nos disseram: "Vocês são índios. O que vocês querem aqui no Morro da Cruz?" Daí eu fui tão perseguida, tão perseguida por armas que eu tive que ir no centro da cidade, correndo, e mandei botar que aquele permanente número um no cabelo. Daí, depois que eu fiz o permanente número um eu pensei: "Agora eles não vão me dar muito conhecimento quando chega a noite. Pelo menos de noite eles não vão me conhecer muito." Mas aí teve um deles que disse: "Que que adiantou? Botou número um nesse cabelo miúdo, mas não trocou a cara de índio!". O que ele quis dizer? Que não adiantou, me conheceu igual...

A minha irmã, por exemplo, era bem escurinha, de cabelo cumprido com cara de índia. Eles chamavam ela "índia Charrua feia". Apedrejaram muito ela e consumiram com ela. E os que apedrejavam ela eram de lá. Nós, lá de cima do morro até a gente conseguir descer o Morro, quando chegava, ela já estava toda ensanguentada, pela orelha, pelo rosto dela. Até os dias de hoje não sabemos notícias dela. Já procuramos o Morro da Cruz inteiro. De tanta discriminação ela acabou ficando louca e foi parar no hospício. Ela ficou internada no São Pedro. Eu queria pelo menos saber a onde ela se encontra... Essa é uma das coisas que não consegui até agora. Isso é muito triste, a discriminação.

No Morro da Cruz meu povo começou a lutar para ser reconhecido. Nós não perdemos o idioma e a cultura."

O reconhecimento étnico

Lá no Morro da Cruz a gente vivia num barranco, a casa caindo, as crianças caindo do barranco. Mas mesmo morando estes anos naquele favelado, não perdemos o idioma e nem perdemos a cultura e já lutávamos para ser reconhecidos. Aí nós começamos a cobrar da Prefeitura, da FASC, da defesa civil, de todos estes órgãos para tirar meu povo de lá. Porque a casa estava caindo. E caiu de fato, num dia que foi tirado um armário que estava escorando uma parede. E assim fomos levados para o Campo Novo. Daí a lei nos levou e lá fomos lutando, lutando.

Juntamos todo o povo em reunião e fomos em muitos lugares. Lá nos perguntavam:

Eles: "Vocês são índios?"

Nós: "Sim."

Eles: "Vocês são Kaingangs? São Guaranis?"

Nós: "Nós somos Charruas".

Eles: "Mas os Charruas não existem".

E isso doía muito em nós, porque nós temos cultura, idioma, temos as rezas dos meus pais.

Fomo então atrás de documentação histórica para mostrar que os Charruas existiam no Rio Grande do Sul, mesmo que não existisse mais no Uruguai e na Argentina. Fomos a vários eventos, várias reuniões e fizemos palestras sobre o nosso povo Charrua. Encontramos com o arqueólogo Sérgio Leite que reconheceu a cultura material do povo Charrua e fez o laudo antropológico que juntamos à esta documentação.

Conseguimos recursos através da Assembleia Legislativa e fomos para Brasília, para a primeira audiência pública com todos os povos indígenas. Aí, os 280 povos indígenas se juntaram e fizeram um abaixo assinado. A Cacica Acuab falou no palco diante de todos os povos indígenas contando toda a estória dela e do povo Charrua, do grande massacre e tudo. Nós fomos carregando a faixa "Povo Charrua quer ser reconhecido". Aí o senador Paim, que coordenou o evento, anunciou que havia dois índios Charruas dentro do auditório, disse que o povo pedia o reconhecimento e que o povo Charrua é o valor do Rio Grande do Sul. Foi aí que começou o processo de reconhecimento a nível de Brasil, nessa primeira audiência pública lá da Terra Livre.

Houve também alguns eventos importantes onde nós estivemos presentes, ocupamos espaços, fomos reconhecidos como Charruas. E fomos bem recebidos, como o Encontro da Via-Campesina em Curitiba em 2006, no qual eu subi no palco com o Hugo Chávez; também fui condutora da tocha olímpica no revezamento da Tocha Pan-Americana Rio 2007; e subi no palco do Lula na II Conferência Nacional da Política para as Mulheres em Brasília em 2008. Lá eu entreguei para ele em mãos os documentos da Assembleia Legislativa, o laudo antropológico do Sérgio

Leite e fotos que eu tinha do sofrimento do Povo Charrua. Esses eventos foram muito importantes para a nossa luta pelo o reconhecimento. Com isto veio a conquista da terra para formar esta que é a primeira aldeia Charrua, histórica, dentro do Mercosul. Os Charruas lutaram, tem o reconhecimento. E documento.

A vida na Aldeia Polidoro

A conquista da terra onde fica a Aldeia Polidoro foi muito importante para nós. Um índio sem aldeia ele não é índio. Aqui, mesmo que tenha fazendas na vizinhança, não é aquela coisa de está em cima da gente, como uma vila na periferia. Aqui a gente pode plantar ervas medicinais. E até já tem alguns pés de plantas que já nasciam no mato. Tem plantas que são para estômago, para dor de fígado. A maioria dos índios, de repente, eles sabem alguma cura, mas é diferenciada. Uns dizem que já fizeram ensinamento de erva entre eles. Outros dizem que não sabem, e pediram que eu ensinasse. Eu disse: "Não cabe a mim, porque eu sou de outra etnia e cada índio tem o seu padrão".

Nós do povo Charrua pulamos muito cedo da cama, cuidamos das vacas, dos cavalos, dos porcos e das galinhas. Plantamos milho, feijão, verduras. Plantamos sementes para o artesanato. O índio não deve só desbastar o mato, ele tem que plantar as coisas. Isso se chama produzir. Para ter sempre, tem que plantar sempre.

É aqui nessa aldeia histórica, que a gente está conservando a cultura, os rituais, as plantas que eu uso para curar. Nós trabalhamos com a energia da mãe água, a energia da mãe terra, a energia das árvores, energia de nós todos. Aqui todo o universo se reúne.

É normal uma criança Charrua ser xamã. Assim como eu fui ensinada. Eu tinha sete anos e meio e eu fui puxada em tudo. Quem me ensinou foi meu pai e minha mãe. É importante que a criança Charrua já vem de berço assim prestando atenção. Porque quando meus pais eram pegados de cobra, por exemplo, eles pegavam o tipo certo e ficavam assim preparando a planta para preparar o suco. E eu só agarradinha na roupa da minha mãe, de olhos abertos, prestando atenção. E aprendi. E quem ensinou eles primeiro, pelo que eles contavam, foi o tataravô de vô.

Depois de vô pros meus pais, dos meus pais, passaram a contar pra mim. E eu ensinei pro meu povo aqui.

Então, agora aqui na aldeia a gente tem como se fosse a oca das Missões. Lá no Morro da Cruz, digamos, se eles fossem ensinar as formas de cura, quando a gente via tinha gente invadindo, trepando por cima da cerca, espiando por cima da cerca. E não tinha como fazer.

O gaúcho do Rio Grande do Sul deve reconhecer todas as características que tem do meu povo Charrua. Ele usa boleadeira, bota, chiripá, facão de lado, churrasco, cavalo. Quase 100% da cultura do gaúcho vêm do meu povo Charrua. O que não vem do povo Charrua é a bombacha, a camisa, o chapéu que é do espanhol. Por isso, devia apoiar o povo Charrua. O gaúcho tem que enxergar que ele é o herdeiro do povo Charrua. Ao mesmo tempo, eu devo agradecer o gaúcho por não ter deixado essa cultura ter caído em esquecimento ou nas mãos dos estrangeiros.

Com isso eu finalizo e agradeço."

“Peripécias Reunidas” na Aldeia Polidoro: a r-existência charrua e a educação

Angela Maria Moura
Rosa Maris Rosado

Nesse artigo trazermos à baila a experiência realizada em abril de 2011, numa atividade que se caracterizou como um marco importante na história dos indígenas charrua em Porto Alegre, qual seja, pela primeira vez receberam na sua aldeia um grupo de estudantes e professores, e puderam contar sua própria história. Mas, antes de iniciar o relato propriamente dito, pensamos ser conveniente refletir um pouco sobre como tem sido abordadas as culturas indígenas na escola e, posteriormente, contextualizar a r-existência charrua em Porto Alegre.

Cultura Indígena no Currículo Escolar

A visão limitada e discriminatória que pautou a relação entre indígenas e brancos no Brasil desde 1500, resultou uma série de ambiguidades, contradições e equívocos que, ainda hoje, permanecem presentes no imaginário da sociedade brasileira. A sociedade brasileira, permeada pela visão evolucionista da história e das culturas, continua considerando os povos indígenas como “culturas inferiores”, cuja única perspectiva é a integração e a assimilação à cultura hegemônica global. As contradições e os preconceitos têm na ignorância sobre o mundo indígena suas principais causas e origens e precisam ser rapidamente superados. Um mundo que se autodefine como moderno e civilizado não pode aceitar conviver com essa ausência de democracia racial, cultural e política (Baniwa, 2006). Afinal, como se pode ser civilizado se não se aceita conviver com a diferença?

Há pouco tempo atrás, com exceção do dia do índio[1], não se ouvia falar dos povos indígenas na escola. E quando se ouvia, esses eram trazidos a partir das representações construídas nas crônicas dos padres jesuítas, nas cartas do “descobrimento”, através da forma genérica e insensata, como aparecem em muitos livros didáticos e paradidáticos ou ainda na espetacularização da mídia. Há um entendimento geral da população brasileira do que é a cultura indígena. É no intuito de desmistificar esse entendimento geral e explicitar as singularidades das culturas indígenas, que a Lei Federal nº 11.645/2008 traz a obrigatoriedade da inclusão da temática indígena do currículo escolar na educação básica, assim como a história e cultura afro-brasileira e africana.

> “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 contribuições 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...” (NR)

[1] Desde 1944, o dia 19 de abril é dedicado ao índio. E provável que todos os leitores tenham alguma lembrança de comemorações deste tipo. Muitas escolas, principalmente as de educação infantil, continuam, ainda hoje, a pintar os rostos das crianças e a confeccionar cocares com cartolinas. A grande imprensa e a escola continuam a marcando essa data. Entretanto, ficou demonstrado que isto tem colaborado pouco para formar uma visão mais adequada sobre os índios na nossa sociedade. Em Porto Alegre, Lei Municipal nº 8114/1998 instituiu a Semana Municipal dos Povos Indígenas, de 19 a 25 de abril de cada ano, cuja organização fica a cargo dos representantes das comunidades indígenas, com apoio da Secretaria Municipal de Direitos Humanos.

É relevante perceber a grande importância indígena na formação da brasilidade. Assim como, reconhecer as suas formas distintas de ser e estar no mundo, seu relacionamento com o que chamamos de natureza, com os espaços, enfim sua relação com a Terra, que os livros didáticos não trazem, modificando a imagem caricata que há muito tem sido incorporada ao currículo escolar. Essas imagens estereotipadas precisam urgentemente ser desfeitas[2]. A possibilidade de trazer para a escola vivência com os "índios de fato", na relação com as comunidades indígenas presentes na cidade, seus valores, sua cosmovisão, são, sem sombra de dúvida, formas adequadas de ampliação do universo curricular no sentido de uma "ecologia de saberes". A ecologia de saberes, como nos propõe Boaventura de Sousa Santos, procura dar consistência epistemológica ao pensamento aberto, pluralista e propositivo.

> Na ecologia de saberes cruzam-se conhecimentos e, portanto, também ignorâncias. Não existe uma unidade de conhecimento, assim como não existe uma unidade de ignorância. As formas de ignorância são tão heterogêneas e interdependentes quanto às formas de conhecimento. Dada esta interdependência, a aprendizagem de certos conhecimentos pode envolver o esquecimento de outros e, em última instância, a ignorância destes. Por outras palavras, na ecologia de saberes, a ignorância não e necessariamente um estado original ou ponto de partida. Pode ser um ponto de chegada. Pode ser o resultado do esquecimento ou desaprendizagem implícitos num processo de aprendizagem recíproca. Assim, num processo de aprendizagem, conduzido por uma ecologia de saberes, e crucial a comparação entre o conhecimento que esta a ser aprendido e o conhecimento que nesse processo e esquecido e desaprendido. A ignorância só é uma forma desqualificada de ser e de fazer quando o que se aprende vale mais do que o que se esquece. A utopia do interconhecimento e aprender outros conhecimentos sem esquecer os próprios. E esta a tecnologia de prudência que subjaz a ecologia de saberes. Ela convida a uma reflexão mais profunda sobre a diferença entre a ciência como conhecimento monopolista e a ciência como parte de uma ecologia de saberes (Sousa, 2011).

É preciso esquecer esse apagamento das culturas indígenas no processo de aprendizagem escolar, pois como se pode ser culto e sábio se não se (re)conhece essas distintas culturas e suas sabedorias? Enquanto isso não acontece, continuamos convivendo com os equívocos com relação aos povos indígenas, aos quais Freire (2010) resume na atualidade em cinco. Por estarem ainda muito presentes no cotidiano escolar, mesmo correndo risco de parecer óbvio no contexto dessa publicação, julgamos importante retomá-los aqui.

O primeiro equívoco trazido pelo autor é a ideia que maioria dos brasileiros tem sobre os indígenas é a de que eles constituem um bloco único, com a mesma cultura, compartilhando as mesmas crenças, a mesma língua- "índio genérico". Ora, além do próprio termo índio ser decorrente de um equívoco histórico, a generalização reduz culturas tão diferenciadas a uma entidade supraétnica. Hoje vivem no Brasil 305 etnias, falando cerca de 274 línguas diferentes[3]. Cada povo tem língua, religião, arte, ciência, e dinâmica histórica próprias, diferenciando-se uns dos outros. Assim, apesar da ampliação, nos últimos anos, do número de escritos sobre os povos indígenas e de algumas tentativas de produção de materiais de divulgação que chegam ao universo escolar, constatamos que o conhecimento produzido não tem tido o impacto que poderia ter: os indígenas continuam sendo pouco conhecidos e muitos estereótipos sobre eles continuam sendo veiculados. A imagem de um índio genérico, estereotipado, que vive nu na mata, mora em ocas e tabas, permanece predominante, tanto na sociedade como na escola, enquanto reprodutora da sociedade.

A segunda ideia equivocada, apontada por Ribamar Freire, é considerar as culturas indígenas como atrasadas e primitivas. Os povos

[2] Embora seja ilegal o Estado expressar esses estereótipos em relação aos Povos Indígenas, identificamos na nossa prática cotidiana que estamos muito distantes dessa superação. Ver o respaldo jurídico trazido no texto de Luiz Fernando Fagundes, citando Deborah Duprat, Procuradora República, nesse livro.

[3] Conforme os dados do Censo do IBGE 2010 de Povos Indígenas.

indígenas produziram saberes, ciências (em moldes diversos da ciência ocidental moderna), arte refinada, literatura, poesia, música, religião. Suas culturas não são atrasadas como durante muito tempo pensaram os colonizadores e como ainda pensam os mal-informados. Os Guarani, por exemplo, são considerados como "os filósofos da Floresta", devido à sua profunda sabedoria, que se manifesta a todo momento nas "belas palavras" [4], transmitidas no cotidiano de indígenas e não indígenas penetrando nas diversas esferas da vida. Os diferentes povos indígenas produziram uma literatura sofisticada, que foi menosprezada por serem produzidas em línguas ágrafas, mas essa literatura foi passada de geração em geração através da tradição oral. As várias formas de narrativa e de poesia indígena não são consideradas como parte da história da literatura nacional, nem ensinadas nas escolas, tampouco reconhecidas e valorizadas pela mídia. Essas narrativas tinham a função educativa de transmitir valores e atitudes consideradas adequadas. Imaginamos o quanto essas narrativas poderiam constituir-se como ferramentas relevantes na educação escolar contemporânea.

O terceiro equívoco apontado pelo autor, anteriormente citado, é a ideia do "congelamento" das culturas indígenas. Criou-se para a maioria dos brasileiros a imagem de como deveria ser o índio: nu no meio da mata, tal como descrito por Pero Vaz de Caminha. Essa imagem foi fixada e persiste no imaginário até hoje, como a única representação do índio. Qualquer mudança nela provoca estranhamento. Quando o indígena não se enquadra nessa imagem, vem logo a reação: "Ah! Esse não é mais índio, já está aculturado". Para essas pessoas, o "índio autêntico" é o da carta de Caminha e não aquele de carne e osso que conosco convive, que está hoje no meio de nós, compartilhando espaços na cidade. Para impedir a demarcação das terras indígenas, segue-se reforçando preconceitos, diz-se: "esses aí não são mais índios, já estão de calça e camisa, portando celular e falando português". Cria-se então uma nova categoria, desconhecida pela etnologia: os "ex-índios". Ora a tecnologia do telefone celular e do computador não é brasileira, enfim toda essa parafernália

[4] Belas palavras (de acordo com Clastres,1990) expressas na formação enquanto ideal de pessoa mbyá, em consonância com o que é trazido no artigo "Mulheres dos Panos Mbyá Guarani", de autoria Luiz Fernando Fagundes, nesse volume, referindo-se a essas como a capacidade social mais importante para esse coletivo.

que usamos cotidianamente – os milhares de itens culturais presentes no nosso cotidiano – não tem necessariamente suas raízes em solo brasileiro. Então, qualquer outro brasileiro pode usar coisas produzidas por outros povos – computador, telefone, televisão, relógio, rádio, aparelho de som, etc – e nem por isso deixa de ser brasileiro. Mas a pessoa indígena, se fizer o mesmo, deixa de ser "índio"? Quer dizer, nós não concedemos às culturas indígenas aquilo que queremos para a nossa: o direito de entrar em contato com outras culturas e de como consequência desse contato, mudar. Essa postura autoritária e arrogante, não é nada mais, nada menos, que colonizar de outra maneira.

O quarto equívoco apresentado por Ribamar Freire, consiste em pensar que os indígenas fazem parte apenas do passado do Brasil. Num texto de 1997, sobre a biodiversidade, sob a ótica de um indígena, Jorge Terena escreveu que uma das consequências mais graves do colonialismo foi justamente taxar de "primitivas" as culturas indígenas, considerando-as como obstáculo à modernidade e ao progresso. Os povos indígenas, é verdade, estão encravados no nosso passado, mas integram também o Brasil contemporâneo, e é impossível imaginar o Brasil no futuro sem a riqueza das culturas indígenas. Se isto por acaso ocorresse, o país ficaria pobre em biodiversidade e em diversidade cultural. Assim, tratar as culturas indígenas como do passado, é ignorar nosso próprio futuro enquanto sociedade.

Por último, Freire traz o quinto equívoco, que é o brasileiro desconsiderar a existência dos indígenas na formação de sua própria identidade. O povo brasileiro é novo, foi formado nos últimos cinco séculos com a contribuição, entre outras, de três grandes matrizes: as matrizes indígenas, no plural, formadas por povos de variadas famílias linguísticas como o tupi, o karib, o aruák, o jê, o tukano e muitos outros; as européias, representadas basicamente pelos portugueses, mas também pelos espanhóis, franceses, italianos, alemães, poloneses, etc.; as africanas, também no plural, da qual participaram diferentes povos como os sudaneses, yorubás, nagôs, gegês, ewes, haussás, bantos e tantos outros. Depois, as migrações de outros povos como os japoneses, os sírio-libaneses, os turcos, vieram enriquecer ainda mais essa diversidade. No entanto, como os europeus dominaram e oprimiram os demais povos, a tendência do brasileiro, ainda hoje, é se identificar apenas com o "opressor" – o de

matriz europeia – ignorando as culturas africanas e indígenas. Isso reduz e empobrece o Brasil, porque acaba apresentando aquilo que é apenas uma parte, como se fosse o todo. O indígena, no entanto, permanece vivo dentro de cada um de nós, mesmo que não saibamos disso. E não é por determinismo genético, mas uma questão cultural. Ao fazermos nossas opções de culinária, música, dança, poesia, de onde saem essas escolhas? É aí que afloram as heranças culturais, incluindo as indígenas. Por exemplo, o próprio chimarrão, símbolo da cultura gaúcha, é uma herança guarani. Precisamos conhecer e valorizar a contribuição das culturas indígenas e das diferentes culturas africanas que marcam a nossa forma de ser. Esses não são os únicos equívocos cometidos em relação aos indígenas e a nós mesmos (não indígenas), mas talvez sejam aqueles que mereçam urgentemente ser eliminados do currículo escolar.

Conforme André Ramos, historiador indigenista, o primeiro desafio é rompermos esses estereótipos, os povos indígenas são povos da sociedade brasileira, que enfrentam todos os problemas e desafios da contemporaneidade. É necessário vermos os povos indígenas como aliados e engajarmos a educação na proteção da diversidade, tanto biológica como cultural. Para falar da diversidade das sociedades indígenas no país, recorremos aos sistemas classificatórios utilizados pelos linguístas, que auxiliam no entendimento deste universo. Esse critério de classificação é o mais comumente usado para o conhecimento inicial da diversidade das etnias, no entanto, ele por si só não é suficiente frente à complexidade sociocultural dos povos indígenas. Fatores relativos à história, à organização social, à religião e à cosmovisão tornam cada sociedade única (Ramos, 2010).

Por tudo isso, o diálogo filosófico, epistemológico, ético, estético, espiritual e cosmológico colocado pela presença de indígenas no meio escolar predominantemente eurocêntrico, capitalista e de matriz civilizatória judaico-cristã, apenas começou. Será preciso ponderar se escola tem cumprido adequadamente seu dever de formar cidadãos comprometidos com a transformação da sociedade, do ponto de vista epistêmico, com a circulação, valorização e o intercâmbio de saberes. Além da experiência da inclusão da temática indígena no currículo escolar, há que se colocar em prática o diálogo intercultural para uma educação

de fato antidiscriminatória e respeitosa para com as diferenças, baseada numa ética de "estar junto" solidariamente.

Charrua: Pampeanos ressurgidos do extermínio

"Nós podemos mudar nossa história não deixando de ser índio, mas sendo índio sempre."
Angela Moura- liderança charrua

A etnia charrua, em muitos livros didáticos, bem como, na abordagem dos conteúdos escolares, ainda aparece como parte do passado. A história afirma que os últimos indígenas charrua teriam sido convencidos a lutar em nome do presidente uruguaio Artigas, em duas batalhas:

> *Convencenidos de lo formal de la invitación, accedieron los indígenas a trasladarse com sus tolderías hasta las Puntas Del Queguay, potrero de Salsipuedes, donde el Presidente los esperaba para acordar los planes del evento*. (Acosta y Lara, 1969, p.11 *apud* Silva, 2008a).

O evento acima citado tratava-se da batalha de Salsipuedes. Becker (1982) enfatiza que o combate de Mataojos foi o último, sendo os indígenas charrua restantes de Salsípuedes definitivamente destroçados e os presos sobreviventes repartidos nas cidades para fins vários ou entregues às estâncias como peões, ficando mulheres e crianças abandonadas a própria sorte.

A autora destaca ainda:

> A história das centenas de mulheres e crianças charrua e minuano, distribuídas no meio da população branca, ainda não foi contada. Os poucos que escaparam das batalhas, por enquanto não foram encontrados, nem suas *peripécias reunidas* (Becker, 1982, p.33-34-grifo nosso).

Essas *peripécias* foram recentemente *reunidas* por meio do protagonismo ativo das lideranças charrua em Porto Alegre, que culminou no reconhecimento oficial de sua etnicidade. Pertencentes a uma etnia

considerada "extinta"[5] no estado do Rio Grande do Sul, sobreviveram refugiando-se nos capões de mato nos fundos dos latifúndios gaúchos, de onde eram periodicamente corridos, conforme relato de uma de suas lideranças.

Esse povo se viu obrigado a conformar criativamente sua existência, em áreas longínquas, desconectadas, de difícil acesso e, portanto espaços não estratégicos do ponto de vista mercantil, mas que aos poucos foram se tornando estratégicos. Já nas cidades, as pessoas charrua permaneceram invisibilizadas por preconceitos e estereótipos de toda ordem[6].

O fato é que o grupo em Porto Alegre, em processo de r-existência[7], afirma-se Charrua e traça uma ligação genealógica com grupos pampeanos que sobreviveram aos genocídios conhecidas historicamente como Salsipuedes e Mataojos, e teriam se refugiado no território sul-rio-grandense, mais precisamente na região missioneira. As lideranças charrua afirmam a existência de outros grupos de parentela existentes na região missioneira do estado. O coletivo presente na Capital reafirma sua singularidade étnica e cultural através de discursos identitários e de um sistema de objetos tradicionais e de arte próprios, de uma língua (denominada *ipi*), além de um potente sistema xamânico (Silva, 2008).

Em junho de 2006, as cinco famílias foram removidas pela prefeitura municipal sendo deslocadas da área de risco onde se encontravam há mais de 40 anos, no Morro da Cruz, em Porto Alegre. As famílias, oriundas da região de São Miguel das Missões foram alojadas em próprio municipal, situado no Bairro Campo Novo, local onde permaneceram até junho de 2008. No âmbito da municipalidade, o caso foi sistematicamente acompanhado pelo Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas (NPPPI) da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e pelas demais secretarias e órgãos municipais que compõem o Grupo de Trabalho Povos Indígenas (GTPI)[8] da Prefeitura Municipal de Porto Alegre. Ao longo deste período, as famílias em questão se encontravam mobilizadas em reivindicação de reconhecimento de sua etnicidade charrua junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), processo que teve desdobramentos, em termos do acesso das famílias às políticas públicas.

Em 28 de setembro de 2007, a FUNAI tornou público o reconhecimento a etnicidade do povo charrua. De acordo com Víctora (2011), esse reconhecimento por parte do Estado promoveu uma reorganização da memória coletiva de modo a fazer sentido à vida desses indígenas, agora como agentes políticos reconhecidos. Esta nova situação jurídica autorizou a municipalidade a proceder à desapropriação administrativa de uma área para assentamento das famílias charrua, nos padrões fundiários demandados pelo grupo. Durante os meses de outubro e novembro de 2007, o NPPPI direcionou esforços na pesquisa de imóveis no Bairro Lomba do Pinheiro, região onde se encontram outros dois espaços de vida, das etnias Mbya Guarani e Kaingang. Em novembro de 2007 foi localizado terreno de aproximadamente 9 ha, situado na Estrada São Caetano, cujo proprietário manifestou interesse em venda do imóvel. Foi igualmente empreendida visita com as lideranças indígenas ao local, onde manifestaram ser o terreno adequado às suas necessidades socioambientais, com vistas à sustentabilidade. Essas informações encontram-se detalhadas nos relatórios do NPPPI, bem como no Caderno de Direitos Humanos, publicado em 2010.

Visando o seguimento ao processo de assentamento definitivo da comunidade charrua, por meio de decreto municipal a área foi declarada de utilidade pública, para fins de desapropriação, a ser efetivada pelo Município de Porto Alegre[9]. Desde de junho de 2008, o coletivo indígena

[5] Essa "extinção", por decreto, foi forjada no plano ideológico e não físico, apesar de tantos intentos genocidas.

[6] Ver o texto "Nós somos os verdadeiros Charruas que não perderam o idioma, que preservam a cultura" nesse livro, que traz a entrevista com a Cacique Acuab que relata a vinda para Porto Alegre e os anos que permaneceram no Morro da Cruz.

[7] O neologismo r-existência é empregado nos termos do Geógrafo Porto-gonçalves (2006). Mais do que resistência, significa reagir a uma ação anterior e, assim, uma ação reflexa, uma forma de existir legítima, de acordo com uma determinada matriz de racionalidade que age nas circunstâncias, inclusive reage, a partir de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico. Na verdade, age *entre* duas lógicas distintas.

[8] Criado pelo Decreto Municipal Nº 16.127/2008, alterado recentemente pelo Decreto Municipal Nº 17.781/2012, visando incluir entre seus membros representações de mais 5 secretarias e órgãos municipais (Secretaria Municipal de Governança Local, Departamento Municipal de Habitação, Secretaria Municipal da Fazenda e Gabinetes de Planejamento Estratégico e de Planejamento Orçamentário), totalizando 20 membros titulares e seus respectivos suplentes.

[9] Decreto Municipal Nº 15.883, de 24 de março de 2008.

ocupa área, onde atualmente vivem desenterrando, com arado charrua[10], suas raízes identitárias mais profundas.

A aquisição de área pelo poder público municipal para assentamento deste coletivo representou, sem sombra de dúvida, uma ação fundamental para a garantia de direitos a essa comunidade indígena. Esta ação está em conformidade com a Lei Orgânica do Município, principalmente o Artigo 200, que atribui ao Poder Público Municipal o dever de estabelecer políticas públicas adequadas às especificidades culturais indígenas.

O coletivo charrua, oriundo da região das Missões, após muita luta e sofrimento, conquistou seu espaço na cidade de Porto Alegre - a Aldeia Polidoro[11], onde se reinventam a cada dia. Esse processo de reconhecimento se dá por meio da adoção de discursos identitários, manifestos por meio da arte e das práticas culturais, pelas quais reafirmam sua singularidade étnica. Assim, na Aldeia Polidoro, ao estarem conectados com a "Mãe Terra"[12], os Charrua fortalecem seu sistema xamânico e sua cosmologia.

A criação de espaços diferenciados para a sustentabilidade dos coletivos indígenas na cidade é uma forma de conservar o pouco que ainda resta do que chamamos de natureza. Desta forma, simultaneamente se protege modos de vida diferenciados, que assumem formas *outras* de relacionar com natureza, que não a concebem enquanto mercadoria. A expansão urbana no sentido norte de Porto Alegre faz com que atualmente vivenciamos na cidade de Porto Alegre forte pressão da especulação imobiliária sobre a zona rural, justamente nesses locais onde ainda hoje observamos a ocorrência exemplares de diversas espécies da fauna e da flora, consideradas ameaçadas de extinção. Assim, torna-se cada vez mais urgente que se construa a convergência entre as políticas indigenistas e ambientais na gestão urbana, para que possamos "bem viver" na cidade.

[10] Essa ferramenta agrícola, que leva o nome dessa etnia, é um tipo de arado de ferro forte e durável, que rasga mais profundamente a terra descompactando-a, oxigenando-a e viabilizando o desenvolvimento de várias plantas, possibilitando a diversidade de vida. Essa imagem nos parece bastante útil para pensar o processo das pessoas charrua, nas suas vivencias interculturais, nas suas intervenções na cidade.

[11] Polidoro em homenagem ao celebre cacique charrua de mesmo nome.

[12] Conforme expressa a Cacique Acuab, no momento da acolhida de visitantes na aldeia.

Reinventando e Educando na Aldeia Polidoro

Nesse relato queremos trazer a experiência realizada em abril de 2011, numa atividade que se caracterizou como um marco importante na história dos indígenas charrua em Porto Alegre, pois pela primeira vez receberam grupo grande de visitantes na sua própria aldeia. Com objetivo de propiciar aos estudantes e professores da Rede Municipal de Ensino de Porto Alegre o (re)conhecimento da etnia charrua presente na cidade, a Educação Ambiental/SMED e NPPPI/SMDHSU[13], apoiaram os indígenas charrua na organização de visitações das escolas municipais à Aldeia. A atividade fez parte da programação da Semana Municipal dos Povos Indígenas de 2011 e a primeira visita foi realizada pela Escola Municipal de Ensino Fundamental Mário Quintana, escolhida pelo seu reconhecido trabalho pedagógico voltado a valorização e ao respeito às diferenças culturais[14] .

A área da Aldeia contempla capões de mata, áreas de preservação permanente (APPs), sendo recortada pelas águas de um dos braços do Arroio Lami. Na acolhida emocionada da liderança política e espiritual, a Acuab, os estudantes são alertados por ela: "*Esse é o primeiro 'invento' charrua na aldeia".* Ao expressar a importância do momento aos visitantes, para além da forma "estigmatizada" do português falado[15], derivada da intenção proferir a palavra "evento", Acuab expressa o processo de "invenção" charrua. "Invenção" aqui não no sentido frequentemente empregado, mas no seu significado mais extenso e intenso, como nos traz Roy Wagner (2010)[16]. Para esse autor, toda a expressão plena de sentido,

[13] Sob a coordenação do Cientista Social Luiz Fernando Caldas Fagundes, a quem agradecemos profundamente pela oportunidade da parceria.

[14] Essa escola recebeu no ano de 2011 o Selo Educação pela Igualdade Racial. Trata-se de um prêmio concedido pela parceria entre a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade do Ministério da Educação (Secad), a Organização das Nações Unidas para a Educação a Ciência e a Cultura (Unesco), o Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef), a União Nacional dos Dirigentes Municipais de Educação (Undime) e o Conselho Nacional de Secretários de Educação (Consed).

[15] Ver "contato entre línguas indígenas e variedades estigmatizadas ou prestigiosas de português falado" em Garcez & Viegas, neste volume.

[16] Isto é, invenção enquanto realização espontânea e criativa de uma cultura, que não se dá senão na relação com outras culturas. Sobre a importância da invenção para Wagner(2010), convém afirmar: " se reconhecemos a criatividade dos antropólogos na construção de sua compreensão sobre uma cultura, não podemos negar a essa cultura e seus membros a mesma ordem de criatividade" (p.51).

toda a experiência e todo entendimento, são uma espécie de invenção, requerendo o compartilhar de convenções para que haja o pleno sentido. Assim Acuab, durante o histórico "invento" charrua, compartilha o que fazem, como vivem, o que dizem e sentem acrescentando um mundo de significados a experiência dos estudantes. Nessa invenção a cultura charrua torna-se visível, não necessitando mais ser escondida pelo receio de sofrer atos de violência e discriminação, mas expressa em toda sua potencialidade criativa. Após o acolhimento os estudantes tem seus rostos pintados com urucum por Acuab, suas filhas Angela e Solange e seu irmão Darci, como forma de comemorar a chegada na Aldeia e assim prepararem-se para vivenciar a redescoberta de um povo. A empatia emergiu naquele momento, tornando mais compreensível para os visitantes tudo que se passava no espaço da aldeia e, o encontro, ainda mais humanizado [17].

Em uma trilha na mata, os indígenas charrua, acompanhados por bugios, mostram aos visitantes a mata com a presença de figueiras, butiazeiros e outras espécies nativas arbóreas e arbustivas. Na trilha, acompanhados por Darci e seus sobrinhos Guaiamá e Gelson, os estudantes puderam perceber a forma dos Charrua se relacionarem com a fauna e a flora. Além de bugios, a fauna é composta por exemplares de tatu, mão-pelada, lagartos e diversas espécies de aves, caracterizando-se como um ambiente propício ao reconhecimento da biodiversidade local.

Além da trilha, durante a visita dos estudantes, Osvaldo expressa seus saberes acerca das roças e da criação animal e Angela, sua filha, oferece aos estudantes a degustação de culinária típica, principalmente o pão de farinha de milho, envolto em folha de bananeira e assado no borralho, denominado "poruja".

Os estudantes tem ainda a oportunidade de participarem da oficina de pintura de camisetas com motivos étnicos e escutam atentamente as explicações de Sergio acerca dos significados de cada tipo de grafismo. A oficina ocorre no saguão da casa da central, em espaço reservado em meio a colares, tiaras pampeanas, pulseiras, brincos confeccionados com sementes de lágrima-de-nossa-senhora, de butiá, olho de boi e outras. O ponto alto da atividade ocorre no encerramento, no qual ocorre a

[17] Toda a compreensão de uma cultura é um experimento para compreendermos a nós mesmos, além de promover a abertura para a constituição de solidariedades.

celebração da alegria do encontro com cantos e danças tradicionais charrua. Esse encontro intercultural marcou a formação desses estudantes que certamente jamais esquecerão na existência dos Charrua na cidade. É com muito orgulho que os Charrua relatam esse "invento" em diversas oportunidades, tal como quando Angela Moura, uma forte liderança desse povo, participou em agosto de 2012 do Coletivo Investigador - Polo Porto Alegre, do processo de construção do Plano Articulado entre Cultura e Educação, realizado pela Casa Arte de Educar e MinC. Nesse momento, pedindo a atenção dos presentes no auditório da Casa de Cultura Mário Quintana, no centro de Porto Alegre, Angela iniciou a leitura tocante da carta que reproduzimos a seguir:

"Em 08 de abril de 2011, a nossa comunidade recebeu a primeira visita de escola na aldeia, posteriormente ocorreram outras visitas, mas essa marcou a nossa história e gostaríamos de compartilhar com vocês... A comunidade charrua nesse dia acordou muito excitada! Desde cedo os caminhos foram varridos, os cachorros foram amarrados e os espaços para a realização das atividades foram demarcados. A emoção tornava ainda mais quente aquele ensolarado dia. Quando o aguardado ônibus chegou, ouvíamos a gritaria das crianças: chegava enfim o momento tão esperado, pela primeira vez recebíamos um grupo de estudantes na aldeia. De um lado da porteira, o ônibus transportando 35 estudantes de 10 a 13 anos, 3 professores e 2 monitores da Escola Municipal de Ensino Fundamental Mário Quintana, localizada no Bairro Restinga, e, de outro, a comunidade da Aldeia Charrua Polidoro. Após a acolhida emocionante feita pela nossa cacica Acuab, Primeira Cacica Mulher do Povo Charrua do Rio Grande do Sul, os rostos dos estudantes foram pintados com urucum, comemorando a chegada na Aldeia. As turmas foram divididas em dois grupos. Um para participar da oficina de pintura de camisetas com grafismos da arte rupestre charrua e outro grupo para fazer uma caminhada. Depois trocavam. A oficina de pintura ocorreu no saguão da nossa casa, ao em meio aos nossos artesanatos. Fizemos uma trilha na mata da nossa aldeia, com paradas em locais onde se chamava a atenção das crianças para algum detalhe da paisagem: Ponto 1- Capororoca- Presença da árvore que dá nome a localidade, onde a aldeia se situa; Ponto 2- Trilha dos Cipós- Caminho com obstáculos onde era necessário abaixar-se ou pular; Ponto 3- Bananeira-do-mato- parada na qual explicamos o uso dessa planta como chá; Ponto 4- Cidade das Bromélias- Trecho com árvores cheias de bromélias, assim chamado pela nossa cacica e Ponto 5 –

Caminho de Pedras- onde se observa os restos de uma antiga pedreira. A cada parada e na medida que nós avançávamos pelo mato era possível notar o brilho nos olhos dos estudantes e o quanto eles prestavam atenção nas histórias que nós contávamos ao longo do caminho. Foi mágico o momento que os estudantes nos rodearão na hora de abrir o nosso pão típico charrua, cuja a receita foi passada de geração a geração, feito na especialmente para visita, depois de décadas, pela cacica Acuab e seu irmão Darci na nossa aldeia. Na hora dos estudantes comerem, havia crianças que já tinham comido a primeira fatia e estavam até repetindo por que gostaram. E outros, estranharam um pouco por estarem acostumamos a comerem o "pão oco" - é o jeito que chamamos o cacetinho (pão francês), por não ter sustança para nós. O nosso pão é de farinha de milho, assado no borralho, que chamamos de "poruja", por que tradicionalmente era feito à noite. Naqueles momentos os estudantes foram aprendendo a se integrar aos nossos costumes, desde entrar em silêncio no mato para sentir as vibrações da Mãe Terra e a calma para degustar nossas comidas típicas. O encanto dos estudantes em aprender um pouquinho de nossa cultura e os deveres de nosso povo na aldeia era visível. Na hora da despedida dos estudantes foi emocionante para nós ouvir eles falando, para suas professoras, o quanto gostaram da aldeia e pedindo para retornar outra vez. Foi plena nossa satisfação em receber estudantes pela primeira vez, na nossa aldeia, ainda mais por ser nosso primeiro evento aberto às escolas, no abril indígena - mês em que celebramos nossa cultura com canto, dança e comidas típicas. Se fossemos relatar tudo que sentimos com a visita desses estudantes, nesse primeiro evento na aldeia, principalmente por ser a única aldeia reconhecida charrua pela luta da nossa cacica Acuab, nossa emoção é tanta em contar, que faltaria papel e tinta nas canetas para escrever. É muito importante essa troca entre as culturas indígenas com o não indígena. Nós da aldeia indígena Charrua Polidoro ficamos muito felizes com a visita e alegres em saber do interesse dos estudantes em aprender sobre uma rica cultura- com os ensinamentos dos indígenas charrua. Após esse texto saboroso, com gosto e cheiro de índio, quero encerrar essa carta agradecendo atenção de vocês e trazendo um pouco da voz das futuras lideranças da aldeia, Christian e Natália (10 e 12, respectivamente) que foram consultados e contaram assim o evento: "Muito importante à visita deles na aldeia, eles são muito alegres, falam alto e são brincalhões, nos dançamos e cantamos para eles comemorando a visita feliz!"

Figura 1- Acolhida com pintura de urucum, por Solange Charrua

Figura 2- Trilha na Mata acompanhada por bugios (*Alloata guariba*)

Figura 3- Seu Osvaldo Charrua mostra orgulhoso a colheita do feijão de corda

Figura 4- Oficina de Pintura de camisetas com motivos étnicos charrua

Figura 5- Degustação do Pão Tradicional, ação coordenada por Angela Charrua

Figura 6- Dança Tradicional para celebrar o encontro

Figura 7- Registro dos presentes nesse momento histórico

Nas palavras do arqueólogo Sergio Leite, que acompanhou toda a luta do povo charrua por reconhecimento e esteve presente no momento dessa visita: "Arqueólogos tem pele grossa talvez por estarem sob o sol continuamente, nos trabalhos de campo, mesmo assim é muito difícil não sentir-se completamente tocado por essa experiência única, a saber, pela primeira vez no Brasil os indígenas Charruas contam sua própria história. Esperemos que continuem sempre contando histórias, somente assim criaremos nossos filhos e netos numa sociedade mais justa, igualitária e menos individualista".

Agradecimentos: À todos alunos, professores e oficineiros da EMEF Mário Quintana, por aceitarem o convite para conhecer o Aldeia Charrua Polidoro, em especial as Professoras Cintia Kovara e Hiroxima Blasina por todo seu ativismo por uma educação libertadora e respeitosa para com a diversidade e à comunidade charrua pela acolhida generosa e por nos conceder a oportunidade de participar momento tão significativo da sua história.

Referências

ACOSTA Y LARA, Eduardo F. ***La Guerra de los Charruas en la Banda Oriental.*** Período Pátrio I-II. Impresores A. Monteverde y Cia. S. A.- Montevideo, Uruguay, 1969/70.

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

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.

CLASTRES, P. **A Fala Sagrada:** mitos e cantos sagrados dos índios guarani. Campinas: Papirus, 1990.

FREIRE, José Ribamar. Cinco equívocos sobre as culturas indígenas no Brasil. *In:* **Revista Educação em linha.** Nº 13, Ano IV. Índios, os primeiros brasileiros. Secretario de Estado de Educação do Rio de Janeiro. Julho- setembro/2010.

RAMOS, André F. 2010. **O Brasil contemporâneo e a diversidade das sociedades indígenas. In: Séculos Indígenas no Brasil.** http://www.seculosindigenasnobrasil.com/acaoeducativa /arquivos/APOSTILA__CARDENO_DE_TEXTOS.pdf. acessado em 14/11/2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos** - CEBRAP. 2007, n.79, pp. 71-94.

SILVA, Sergio Baptista da. Sociocosmologias indígenas no espaço metropolitano de Porto Alegre. *In:* Gehlen, Ivaldo *et al*. (Orgs.). **Diversidade e proteção social:estudos quanti-qualitativos das Populações de Porto Alegre:** afro-brasileiros; crianças, adolescentes e adultos em situação de rua; coletivos indígenas; remanescentes de quilombos. Ed. Century, Porto Alegre, 2008. pp. 93-109.

_____. 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. *In*: FREITAS, Ana Elisa de Castro, FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas (Orgs.). Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba. Porto Alegre: Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 2008a, p. 25-35.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Latifundios geneticos y existencia indígena***. Revista Chiapas**. No. 14. IIE-UNAM, México, D.F, 2006.

VICTORA, Ceres. "A viagem de volta": o reconhecimento de indígenas no sul do Brasil como um evento crítico. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 14, n. 2, p. 299-309, jul./dez. 2011.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Ensaio Fotográfico Mbyá-Guarani

Vherá Poty Benites da Silva

Legislação Indigenista Municipal

Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas/NPPPI

LEI ORGÂNICA DO MUNICÍPIO DE PORTO ALEGRE[1]

TÍTULO IV

Da Ordem Social e Cidadania

CAPÍTULO I

Dos Direitos e Garantias dos Munícipes 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.

§ 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.

[1] 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.

§ 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 23/10/1996[2]

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

[2] Publicado no Diário Oficial de Porto Alegre, de 30/10/1996.

LEI MUNICIPAL Nº 8111, DE 30/12/1997[3]

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, Kaigang 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

[3] Publicado no Diário Oficial de Porto Alegre, de 31/12/1997.

LEI MUNICIPAL Nº 8114, DE 02/01/1998[4]

Altera a Lei Municipal n° 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

[4] Publicado no Diário Oficial de Porto Alegre, de 08/01/1998.

DECRETO Nº 12.874, DE 08 DE AGOSTO DE 2000[5]

Destina o uso da loja n° 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;

III - arcos, flechas e lanças;

IV - colares, anéis e adereços em geral;

[5] Publicado no Diário Oficial de Porto Alegre, de 15/08/2000.

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

DECRETO Nº 16.127, de 20 de novembro de 2008[6].

Cria no âmbito da Administração Municipal o Grupo de Trabalho Povos Indígenas.

O PREFEITO MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE, no uso das atribuições que lhe confere o art. 94, inc. II, da Lei Orgânica do Município,

D E C R E T A:

Art. 1º Fica criado no âmbito da administração municipal o Grupo de Trabalho Povos Indígenas – GTPI, que ficará diretamente subordinado à Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana.

Art. 2º O Grupo de Trabalho Povos Indígenas será composto por 15 (quinze) membros titulares e respectivos suplentes, nomeados pelo Prefeito, representantes dos seguintes órgãos da administração direta, indireta, empresas públicas e de economia mista municipais:

I – Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana – SMDHSU;

II – Companhia Carris Porto Alegrense – CARRIS;

III – Departamento Municipal de Água e Esgotos – DMAE;

IV – Departamento Municipal de Limpeza Urbana – DMLU;

V – Empresa Pública de Transporte e Circulação – EPTC;

VI – Secretaria Municipal de Turismo – SMTUR;

VII – Fundação de Assistência Social e Cidadania – FASC;

VIII – Secretaria Municipal do Meio Ambiente – SMAM;

IX – Secretaria Municipal da Cultura – SMC;

X – Secretaria Municipal de Esportes, Recreação e Lazer – SME;

XI – Secretaria Municipal de Educação – SMED;

XII – Secretaria Municipal da Produção, Indústria e Comércio – SMIC;

[6] Publicado no Diário Oficial de Porto Alegre, de 03/12/2008.

XIII – Secretaria Municipal de Obras e Viação – SMOV;

XIV – Secretaria Municipal da Saúde – SMS; e

XV – Secretaria do Planejamento Municipal – SPM.

Art. 3º A coordenação do Grupo de Trabalho Povos Indígenas – GTPI caberá à Coordenação de Direitos Humanos, através do seu Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas, da Secretaria Municipal de Diretos Humanos e Segurança Urbana.

Art. 4º Constituem atribuições do Grupo de Trabalho Povos Indígenas:

I – proporcionar a instrumentalização do poder público municipal na formulação de políticas públicas específicas para os povos indígenas, com vistas ao desenvolvimento de uma linha de ação que aponte as áreas prioritárias que o governo municipal deverá investir;

II – contribuir para que a atuação dos servidores municipais, no que diz respeito aos atos administrativos que envolvam coletivos e pessoas indígenas, esteja balizada pela Legislação Federal, Estadual e Municipal;

III – promover a informação e a sensibilização dos servidores municipais que trabalham com registros cadastrais dos usuários dos serviços públicos municipais acerca das culturas, etnias e direitos indígenas, proporcionando uma visão ampla destes e uma reflexão acerca da questão da diversidade cultural;

IV – promover a criação de ações que possam favorecer a eliminação das desigualdades étnicas, sociais e culturais, das violações aos direitos indígenas e os comportamentos intolerantes e preconceituosos, estimulando o desenvolvimento de políticas para os povos indígenas;

V – promover na sociedade a reflexão crítica acerca da história, ecologia e cultura dos povos indígenas, para que ela possa compreender melhor as desigualdades socioambientais e culturais e os obstáculos ao acesso aos recursos materiais e imateriais relevantes a sustentabilidade indígena;

VI – contribuir para a valorização das identidades indígenas no Município;

VII – promover e elaborar ações e políticas públicas, para proteção e acesso diferenciado dos povos indígenas aos seus ambientes/territórios tradicionais;

VIII – promover a criação de um banco de informações disponível ao conjunto da Prefeitura Municipal de Porto Alegre, sobre a situação dos povos indígenas no Município, com dados quali-quanti-tativos, que permitam a elaboração de políticas públicas e estudos sobre temas previamente detectados;

IX – promover nas instâncias ordinárias do GTPI espaços de participação indígena; e

X – promover fóruns interinstitucionais ampliados, direcionados à abordagem de questões específicas, cuja competência abranja a atuação de outras instituições e/ou esferas do poder público estadual e/ou federal.

Art. 5º O Grupo de Trabalho Povos Indígenas poderá propor ao Executivo a celebração de Termos de Cooperação Técnica com entidades nacionais e internacionais, governamentais e não-gover-namentais, para fins de intercâmbio, convênios, parcerias e projetos na área de sua atuação.

Art. 6º O Grupo de Trabalho Povos Indígenas poderá solicitar a colaboração de servidores de unidades da Prefeitura, quando necessário à consecução do seu objeto.

Art. 7º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE,
20 de novembro de 2008.

José Fogaça,

Prefeito.

Miguel Barreto,

Secretário Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, em exercício.

DECRETO Nº 17.801, de 18 de maio de 2012[7]

Altera o "caput" e inclui incs. XVI a XX ao art. 2º, e altera o art. 3º do Decreto nº 16.127, de 20 de novembro de 2008, que cria no âmbito da administração municipal o Grupo de Trabalho Povos Indígenas (GTPI).

O PREFEITO MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE, no uso das atribuições que lhe confere o artigo 94, inciso IV, da Lei Orgânica do Município, DECRETA:

Art. 1º Fica alterado o "caput" e incluídos incs XVI a XX ao art. 2º, e alterado o art. 3º do Decreto nº 16.127, de 20 de novembro de 2008, conforme segue:

"Art. 2º O Grupo de Trabalho Povos Indígenas (GTPI) será composto por 20 (vinte) membros titulares e respectivos suplentes, nomeados pelo Prefeito, representantes dos seguintes órgãos da administração direta, indireta, empresas públicas e de economia mista municipais:

XVI - Secretaria Municipal da Fazenda (SMF);

XVII - Gabinete de Programação Orçamentária (GPO), do Gabinete do Prefeito (GP);

XVIII - Gabinete de Planejamento Estratégico (GPE), do GP;

XIX - Secretaria Municipal de Coordenação Política e Governança Local (SMCPGL);

XX - Departamento Municipal de Habitação (DEMHAB)."

"Art. 3º A coordenação do GTPI caberá à Coordenação de Políticas de Direitos Humanos, através do seu Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas, da Secretaria Municipal de Diretos Humanos e Segurança Urbana (SMDHSU), com apoio da SMCPGL." (NR)

[7] Publicado no Diário Oficial de Porto Alegre, de 25/05/2012.

Art. 2º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE,
18 de maio de 2012.

JOSÉ FORTUNATI
Prefeito

SÔNIA D'AVILA
Secretária Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana

DECRETO Nº 17.581, DE 22 DE DEZEMBRO DE 2011[8].

Reconhece, no âmbito do Município de Porto Alegre, as práticas do "poraró" e as apresentações dos grupos musicais "mbyá-guarani" realizadas em espaços públicos como expressões legítimas da cultura indígena, conforme seus usos, costumes, organização social, línguas, religiosidade e tradições.

O PREFEITO MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE, no uso das atribuições que lhe confere o artigo 94, inciso II, da Lei Orgânica do Município:

Considerando que a Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB), de 5 de outubro de 1988, assegurou o respeito à organização social, aos costumes, às línguas, às crenças e às tradições indígenas, reconhecendo aos índios o direito fundamental à diferença;

Considerando que o texto constitucional consagrou a diversidade cultural e a valorização da cultura indígena como cânones da ordem social brasileira, impondo aos entes da Federação a tarefa de proteção ao pleno exercício dos direitos e das manifestações culturais indígenas;

Considerando que a Lei Orgânica do Município de Porto Alegre afirma a competência do Poder Público Municipal na promoção de projetos especiais com vistas à valorização e proteção da cultura indígena, de suas tradições, usos, costumes e da religiosidade, assegurando-lhes o direito à sua autonomia e organização social; e considerando a Resolução nº 91, de 23 de junho de 2003, do Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (CONANDA), que regulamentou a aplicação do Estatuto da Criança e Adolescente (ECA) para crianças e adolescentes indígenas, observadas as peculiaridades socioculturais das comunidades indígenas,

[8] Publicado no Diário Oficial de Porto Alegre, de 27/12/2011.

D E C R E T A:

Art. 1º O Município de Porto Alegre reconhece as práticas do "poraró" e as apresentações dos grupos musicais "mbyá-guarani" realizadas em espaços públicos da capital como expressões legítimas da cultura indígena, conforme seus usos, costumes, organização social, línguas, religiosidade e tradições.

§ 1º Entende-se por "poraró" a presença de mulheres "mbyá--guarani" sentadas em panos no chão, nos espaços públicos, acompanhadas ou não de suas crianças, onde comercializam bens de seu patrimônio material e imaterial e recebem doações de não-indígenas.

§ 2º Entende-se por apresentação de grupos musicais "mbyá--guarani" em espaços públicos, a presença de grupo familiar extenso ou ampliado no qual homens e mulheres adultos são acompanhados de crianças e jovens entoando seus cantos de repertório tradicional.

§ 3º Consideram-se bens do patrimônio material:

I – cestas;

II – esculturas;

III – arcos, flechas e lanças;

IV – colares, anéis e adereços em geral;

V – instrumentos musicais;

VI – cerâmicas; e

VII – outros objetos representativos da cultura.

§ 4º Consideram-se bens do patrimônio imaterial toda forma de fixação de expressões da cultura "mbyá-guarani" como cantos, danças,rituais e outras, seja na forma escrita, de áudio ou audiovisual.

Art. 2º Os órgãos municipais tratarão as práticas referidas no art. 1º como expressões culturais indígenas e não como mendicância ou exploração do trabalho infantil.

Art. 3º O Município promoverá sistematicamente a informação e capacitação dos servidores municipais acerca das culturas, etnias e direitos indígenas, proporcionando uma visão ampla destes povos e uma reflexão em torno do princípio constitucional da diversidade cultural.

Art. 4º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE,

22 de dezembro de 2011.

José Fortunati,

Prefeito.

Cezar Busatto,

Secretário Municipal de Coordenação Política e Governança Local.

Os autores

Acuab (Maria do Carmo Lima de Moura) é Cacica do Povo Charrua do Rio Grande do Sul.

Ana Elisa de Castro Freitas é bióloga, Mestre em Ecologia e Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS. Professora na Universidade Federal do Paraná/UFPR é coordenadora do Laboratório de Interculturalidade e Diversidade/LAID. Tutora do Grupo PET Litoral Indígena/MEC, atua na pesquisa e experimentação de metodologias inovadoras no campo da educação superior de indígenas na UFPR. Docente no curso de Licenciatura em Artes da UFPR onde desenvolve projetos na área das intervenções urbanas. Presidente da Comissão Universidade para os Índios/CUIA no Paraná por duas gestões consecutivas - 2010 e 2011, atualmente é membro do Comitê Gestor para o Planejamento, Implementação e Avaliação do Componente Indígena do Plano de Metas de Inclusão Racial e Social na UFPR. No período 2006-2009 atuou como Coordenadora do Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas/NPPPI e Membro do Comitê Gestor de Políticas Públicas da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana de Porto Alegre/SMDHSU. Atua nas áreas de Antropologia, Ecologia, Arte e Educação. Sua produção inclui organização de livros, artigos, capítulos em livros, vídeos etnográficos, laudos e relatórios técnicos focalizando cenários pós-coloniais no sul do Brasil, com ênfase na ecologia de coletividades ameríndias e tradicionais e suas fronteiras territoriais com cidades, fragmentos ecossistêmicos e projetos de desenvolvimento nacional.

Andréia Rosa da Silva Kurroschi é Acadêmica do Curso de Pedagogia, monitora do estudante indígena do curso de Pedagogia

FACED/UFRGS 2011/1 e bolsista de iniciação científica CNPq no Projeto Educação Indígena e Interculturalidade.

Angela Maria Moura é Liderança Indígena Charrua, atua como Agente Indígena de Saúde em sua comunidade, é conselheira do CEPIRS (Conselho Estadual dos Povos Indígenas do Rio Grande do Sul) e faz parte da conselho da CTL da FUNAI- PoA.

Carlos Rogério Guedes Pires é Procurador Municipal, Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria e Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Ceres Victora é Antropóloga, Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS. Tem pesquisas na área de Antropologia do Corpo e da Saúde, atuando principalmente nos temas de corpo, gênero, saúde, sofrimento social e ética.

Cleyton Henrique Gerhardt é Professor do Departamento de Ciências Econômicas e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PGDR/UFRGS). Possui doutorado em Ciências Sociais aplicadas ao Mundo Rural pelo Curso de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ); graduação em Agronomia e mestrado em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Gabriela Coelho-de-Souza é Professora do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Coordenadora do Grupo de Pesquisa DESMA - Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica, Pesquisadora dos Grupos NESAN - Núcleo de Estudos em Segurança Alimentar e Nutricional. Conselheira do Comitê Estadual da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica e representante na Câmara

Técnica em Agroecologia, na Secretaria de Desenvolvimento Rural, Cooperativismo e Pesca. Atua cientificamente nas áreas de Etnoecologia e Interdisciplinar, com ênfase em Etnoecologia, Segurança Alimentar e Nutricional e Etnoconservação.

Guilherme Fuhr é Biólogo e Mestre em Desenvolvimento Rural pela UFRGS. Pesquisador associado ao Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica (DESMA/PGDR) e ao Grupo Viveiros Comunitários (GVC/UFRGS). Também atua pela Associação de Estudos e Projetos com Povos Indígenas e Minoritários (AEPIM). Nos últimos anos vem desenvolvendo pesquisas e projetos com temáticas relacionadas à etnobiologia, manejo de recursos florestais, agroflorestas, sociobiodiversidade, gestão de unidades de conservação, populações e conhecimentos tradicionais, povos indígenas e conflitos socioambientais.

Ignez Maria Serpa Ramminger é Médica Veterinária pela UFRGS. Mestre em Ciências, área de concentração Planejamento e Gestão de Sistemas e Serviços de Saúde - Ensp/Fiocruz. Coordenadora da Área Técnica Atenção à Saúde dos Povos Indígenas/CGAPSES/Secretaria Municipal da Saúde de Porto Alegre.

Luiz Fernando Caldas Fagundes é graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS, atuou no Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana da Prefeitura de Porto Alegre e como Coordenador Regional da FUNAI de Manaus. Atualmente ocupa o cargo de Coordenador-Geral de Promoção da Cidadania na FUNAI/DF. Tem experiência em Etnologia Indígena, atuando principalmente com coletivos *guarani* e *kaingang* nos seguintes temas: antropologia audiovisual e promoção de políticas públicas diferenciadas para os povos originários.

Marcela Meneghetti Baptista é graduada em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e mestre em Desenvolvimento Rural pelo Programa de Pós-Graduação em

Desenvolvimento Rural (PGDR/UFRGS), onde desenvolveu a dissertação intitulada "O mbyá reko (modo de ser guarani) e as políticas públicas na região metropolitana de Porto Alegre: uma discussão sobre o etnodesenvolvimento". Tem experiência na área de Etnoecologia com interface entre as Ciências Biológicas e as Ciências Sociais, tendo trabalhado com pescadores artesanais e coletivos indígenas Mbyá-Guarani. Atualmente trabalha como Indigenista Especializada da Fundação Nacional do Índio – Coordenação Regional de Passo Fundo/RS, atuando no monitoramento ambiental e territorial.

Márcia da Silva Viegas é especialista em ensino e aprendizagem de línguas estrangeiras pela UFRGS. É professora e assessora de línguas adicionais da Rede Municipal de Ensino de Porto Alegre e mestranda em linguística aplicada na UFRGS.

Maria Aparecida Bergamaschi é Professora na Faculdade de Educação da UFRGS, integrante da Comissão de Acesso e Permanência do Estudante Indígena na UFRGS no período de 2008-2012; pesquisadora de temas vinculados à Educação Indígena; Coordenadora do Projeto de Pesquisa Educação Indígena e Interculturalidade – UFRGS/CNPq.

Marília Raquel Albornoz Stein é Graduada em Música (Regência Coral) pela UFRGS, Mestre em Música (Educação Musical) pelo PPGMUS/UFRGS e Doutora em Música (Etnomusicologia) pelo PPGMUS/UFRGS, tese sobre os cantos das crianças e a cosmo-sônica Mbyá-Guarani. Professora adjunta do Departamento de Música, Instituto de Artes, UFRGS. Integrante do Grupo de Estudos Musicais, coletivo de pesquisa em Etnomusicologia/Musicologia do PPGMUS/UFRGS.

Pedro M. Garcez é doutor em educação, cultura e sociedade pela Universidade da Pensilvânia, EUA. É professor de linguística e ensino do Instituto de Letras da UFRGS e pesquisador do CNPq.

Rosa Maris Rosado é Bacharel e Licenciada em Ciências Biológicas, Mestre em Ecologia e Doutora em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atuou como Coordenadora de Educação Ambiental da Rede Municipal de Ensino de Porto Alegre, compondo o Grupo de Apoio Politico-pedagógico da Secretaria Municipal de Educação. Atualmente coordena o Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas na Secretaria Municipal de Direitos Humanos.

Rumi Regina Kubo é Professora do Departamento de Ciências Econômicas e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PGDR/UFRGS). Possui graduação em Ciências Biológicas e em Artes Plásticas, mestrado em Botânica e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Sergio Leite é Licenciado em História pela UFRGS, Mestre em Arqueologia pela PUCRS. Trabalha com tecnologias pré-históricas e resgate das memórias étnicos-culturais.

Vherá Poty Benites da Silva é fotográfo indígena, liderança Mbyá-guarani da Aldeia Pindó Mirim, Itapuã, Viamão/RS.

PRESENÇA INDÍGENA NA CIDADE: REFLEXÕES, AÇÕES E POLÍTICAS reúne iniciativas, experiências e reflexões nas áreas de direitos humanos, saúde, educação, linguística, arte, gestão ambiental, entre outras. Busca contribuir para o fortalecimento de uma nova postura dos porto-alegrenses com relação ao reconhecimento da existência de distintas formas de ser e estar no mundo a partir do espaço urbano. O bem viver na cidade depende do envolvimento das pessoas com esse tema, especialmente relevante no contexto de uma capital que se deseja justa e solidária.

Prefeitura de
Porto Alegre
Secretaria Municipal de Direitos Humanos