

CADERNOS *naui*

---

**CADERNOS NAUI - Núcleo de Pesquisa Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural (NAUI), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).**



**Universidade Federal de Santa Catarina**

**Reitor(a):** Prof. Dr. Ubaldo Cesar Balthazar

**Diretor(a) do Centro de Filosofia e Ciências Humanas:** Prof. Dra. Miriam Furtado Hartung

**Coordenador(a) do PPGAS:** Prof. Dra. Viviane Vedana

**Editora Chefe:** Alicia Norma González de Castells (NAUI-UFSC);

**Editores:** Dagoberto Bordin (NAUI/UFSC); Rafael de Oliveira Rodrigues (UFAL; NAUI/UFSC); Simone Lira (NAUI/UFSC); Vladimir Fernando Stello (IPHAN)

**Editores do dossiê:** Nauíra Zanardo Zanin (UFFS; NAUI/UFSC); Fabricio José Nazzari Vicoski (PNPD/CAPES; PPGH/UPF); Ivone Maria Mendes Silva (UFFS)

**Comissão editorial:** Ana Cristina Rodrigues Guimarães (NAUI/UFSC); Camila Sissa Antunes (UDESC; NAUI/UFSC); Dagoberto Bordin (NAUI/UFSC); Fabricio Rocha da Silva (IFSC; NAUI/UFSC); João Paulo Schwerz (NAUI/UFSC); Nauíra Zanardo Zanin (UFFS; NAUI/UFSC); Paola Luciana Rodriguez Peciar (NAUI/UFSC); Patrícia Martins (IFPR; NAUI/UFSC); Rafael de Oliveira Rodrigues (UFAL; NAUI/UFSC); Simone Lira (NAUI/UFSC)

**Diagramação e Formatação:** Artur Hugo da Rosa (Mestrando Pós Arq/UFSC); Fabricio José Nazzari Vicoski (PNPD/CAPES; PPGH/UPF); Barbara Mendes Lima (Mestranda PPGAS/UFSC); Fernanda Luiza Godinho (Mestranda PPGAS/UFSC); Moema Cristina Parode (Ms. Pós Arq./UFSC); Newan Acacio Oliveira de Souza (Mestrando PPGAS/UFSC);

**Imagem de capa:** Painel com gravuras rupestres no Sítio Arqueológico Morro do Avencal I em Urubici/SC, de Walmor Domingos Zanin, gentilmente cedido para esta edição.

---

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

Publicação indexada em:

DOAJ - Directory of Open Access Journals

GOOGLE ACADÊMICO

SUMARIOS.ORG - Sumários de Revistas Brasileiras

Toda correspondência deve ser dirigida ao correio eletrônico do CADERNOS NAUI

e-mail: [cadernosnau@gmail.com](mailto:cadernosnau@gmail.com)



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional

# Editorial

---

Prezados Leitores,

Apresentamos mais um número da revista eletrônica criada e editada pelo Núcleo de Pesquisa Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural (NAUI), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), publicação semestral que reúne artigos inéditos, resenhas, traduções, entrevistas, dossiês temáticos e ensaios fotográficos. *Cadernos NAUI* nasce do desejo de compartilhar pesquisas e reflexões sobre antropologia urbana, patrimônio cultural e memória, a partir de uma visão integrada do fenômeno social e das relações de diversos atores sociais.

Neste número, apresentamos o dossiê temático “Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais”, organizado por Nauíra Zanardo Zanin, Fabricio José Nazzari Vicroski e Ivone Maria Mendes Silva. Sob a temática dos estudos culturais e espaciais, o dossiê dá visibilidade e propõe reflexões às questões relacionadas às formas de apropriação espacial indígenas como estratégias de (re)existência e enfrentamento à dominação e violências vivenciadas desde a invasão de seus territórios, debatendo sobre suas identidades, realidades e lutas, de modo a concretizar a *descolonização do saber* para que as contribuições indígenas à nossa sociedade não continuem sendo negadas. Para finalizar, também apresentamos um artigo livre.

Agradecemos aos organizadores do dossiê e a todos os autores e pareceristas que contribuíram com nossa revista. Esperamos que esta publicação estimule a todos para a produção de novos materiais que possam fazer o *Cadernos NAUI* cada vez mais uma referência na bibliografia sobre patrimônio cultural e dinâmicas urbanas.

Desejamos boa leitura a todos!

## Sumário

---

### **Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais**

#### Apresentação

*Ivone Maria Mendes Silva* (UFFS); *Nauíra Zanardo Zanin* (UFFS e NAUI/UFSC); *Fabricio José Nazzari Vicroski* (PNPD/CAPES e PPGH/UPF)

*Nhembo' e tekoa py* - Educação Guarani e sua relação com o território:  
registros fotográficos, percepções e leituras poéticas  
*Nauíra Zanardo Zanin* 15

Perceptivismo ontocosmoecológico Mbyá-Guarani:  
caminhadas, paisagens e sensações coletivizadas  
*José Otávio Catafesto de Souza e Leonardo de O. Guaragni* 36

Retomadas do Território Ancestral, Reterritorialização e Cosmopolítica  
Indígena Mbyá-Guarani  
*João Maurício Farias, João Mitia Antunha e Orivaldo Nunes Jr.* 63

Subsídios para Protocolos de Consulta aos Espíritos conforme Convenção  
169/OIT  
*Orivaldo Nunes Júnior* 85

O regulamento político que demarcou os espaços sociais entre “indígenas” e  
o “europeus” em Moçambique no período colonial 106  
*Denisse Kátia Soares Omar*

Entre capuchinhos, colonos e coronéis: os Kaingang e a demarcação do  
Toldo do Fachinal – Norte do Rio Grande do Sul (1910-1918) 124  
*Alex Antônio Vanin*

Mobilização e protagonismo indígena na ditadura militar: ações das etnias  
do Mato Grosso do Sul 146  
*Éder da Silva Novak e Rafael Pelegrini Serafim*

Trajetórias que compõem a aldeia: a composição dos grupos domésticos Guarani Nandéva em retomada no Posto Velho (Abatiá-Paraná) <i>Patricia Carola Facina</i>	171
Corpo território: O conhecimento ancestral resistindo ao tempo, a história e a memória da mulher Kaingang <i>Adriana Aparecida Belino Padilha de Biazi e Jandaíra Belino Padilha</i>	199
Coexistências em diálogo: ciência e pedagogia Kaingang produzindo a diferença epistêmica <i>Elisabete Cristina Hammes</i>	223
Eu, o professor juruá: reflexões sobre a prática docente em História Indígena <i>Gérson Wasen Fraga</i>	244
Sobre o 'indígena exótico' em séries iniciais do ensino fundamental: algumas reflexões à luz das Teorias Decoloniais <i>Ana Carla Barros Sobreira</i>	260
Educação patrimonial na arqueologia consultiva: Análise documental sobre ações realizadas no oeste de Santa Catarina (2015-2020) <i>Valdirene Chitolina</i>	286
Oficinas de produção de artesanato na Terra Indígena Toldo Chimbangue, Chapecó-SC <i>Jaisson Teixeira Lino, Elisana Reis da Silva e Felipe Luiz Montemezzo</i>	304
Arte e grafismo no artesanato kaingang: processos de resistência e aliança da comunidade Goj Tahn no enfrentamento à pandemia de Covid-19 <i>Letícia Cao Ponso, Thaísa Freitas Corrêa e Paulo Ferreira</i>	322
Uma aproximação antropológica ingoldiana na elaboração do Plano Diretor Socioespacial da Rocinha – RJ (2005 a 2007) <i>Pablo Regis Andrade</i>	339

Apresentação do Dossiê: Indígena? Presente!  
Processos (Inter)culturais de apropriação  
territorial e (trans)formação identitária indígena  
em diferentes contextos temporais e espaciais

---

Ivone Maria Mendes Silva

Dra. Psicologia, pós-doutora em Educação, docente UFFS Campus Erechim/RS  
E-mail: ivonemmds@gmail.com

Nauíra Zanardo Zanin

Dra. Arquitetura e Urbanismo, docente UFFS Campus Erechim/RS, NAUI/UFSC  
E-mail: uffs@nauira.arq.br

Fabricio José Nazzari Vicroski

Arqueólogo, doutor em História, pós-doutor PNPd/CAPES (PPGH/UPF)  
E-mail: fabriciopolska@hotmail.com

---

Com o presente dossiê, convidamos as/os leitoras/es a refletirem sobre a apropriação experimentada pelos povos indígenas ao se relacionarem com o espaço em diferentes tempos, conferindo sentido a esses espaços, tornando-os próprios, possibilitando sua identificação com determinados lugares. Quais sentidos têm sido atribuídos a esses espaços em diferentes momentos históricos? Propomos abordar essa e outras questões relacionadas às formas de apropriação espacial indígenas como estratégias de (re)existência e enfrentamento à dominação e violências vivenciadas desde a invasão de seus territórios.

O conceito de território remete às relações de poder implicadas na construção dos espaços apropriados, enquanto que a territorialidade nos proporciona pensar formas de questionar e transformar tais relações, considerando não apenas os processos político-econômicos que viabilizam a dominação social propriamente dita, mas também os aspectos simbólicos e subjetivos que tornam possível a apropriação e dizem respeito à significação emocional de movimentos como o “estar em”, o “pertencer a”, o “identificar-se com” territórios, entre outras possibilidades (TUAN, 1980; LEFEBVRE, 1987; LIMONAD, 1999; HAESBAERT, 2004).

Pensar a territorialidade implica, portanto, ter em perspectiva a cultura e sua conexão com os territórios apropriados pelos atores sociais no decurso de uma história de ocupação que, muitas vezes, vincula-se a memórias ancestrais. Ela integra as relações de poder aos espaços experienciados, contribuindo para a composição de culturas e identidades múltiplas. Nesse sentido é que se pode falar em territorialidades, no plural, diferenciadas e cambiantes, dependendo da forma como os sujeitos se relacionam com seus territórios e as transformações que atravessam essa relação ao longo do tempo. Daí a importância de levarmos em conta, em nossas análises sobre o tema, as dinâmicas diacrônicas e sincrônicas que marcam os modos encontrados por cada grupo social de viver e ocupar/usar seus territórios em sintonia com necessidades, crenças, valores e interesses próprios.

A relevância da territorialidade para os povos indígenas se evidencia, contemporaneamente, de várias formas. Pode ser percebida na conexão, modulada pela cosmologia de cada grupo, com a natureza e os seres vivos que dela fazem parte (a imagem da presença indígena na mata/floresta figura como representação basilar dessa conexão), mas também na interação com ambientes urbanos, cada vez mais comum/frequente, em função dos vários tipos de degradação ambiental em curso nos territórios tradicionais, do crescimento das migrações e das trocas interculturais que promovem a adaptação a novos modos de vida nas cidades. De acordo com o último Censo Demográfico realizado no País pelo Instituto Brasileiro

---

de Geografia e Estatística (Censo de 2010), 324.834 dos 896.917 indígenas brasileiros residem atualmente na área urbana, ou seja, 36,2% do total (IBGE, 2011).

Visualizamos a imagem da cidade como uma selva de pedra, constantemente reapropriada, enquanto lugar de pertencimento ancestral. As presenças indígenas nas cidades reafirmam vínculos ancestrais com o território. As formas de apropriação reforçam seus modos de ser, estar e perceber, seus “sentipensares” (ESCOBAR, 2014), seus “perceptivismos” (CATAFESTO DE SOUZA e GUARAGNI, nesta edição), expressos em posturas e gestos próprios e díspares... dissonantes com relação ao entorno, ao que se espera de um estar urbano, de uma suposta “civilidade”. Ao seu modo, apropriam-se dos espaços públicos, dos espaços de ensino, criam caminhos, reeditam percursos, reescrevem a história, tão mal contada sob a perspectiva ocidental, de lugares significativos, de vínculos imemoriais com as paisagens. Insistem em recontar sua história e, para isso, vão aos centros do saber: escolas, universidades, museus... pintam a cidade, deixam suas marcas. Presenças efêmeras, que persistem e permanecem, porque pertencem a esse lugar. E se fazem ver e ouvir. Estamos prontos para isso? Mais de 520 anos se passaram...

Assim, podemos afirmar que os/as indígenas são nossos/as contemporâneos/as, constroem e compartilham espaços da cidade com outros grupos sociais, além de ser também povos originários detentores de um passado e presente vinculados à terra, ao território, desde os primórdios da ocupação espacial pré-colonial. O movimento de problematizar e refletir sobre isso corrobora para a escrita de uma nova história indígena da qual emergem complexos fenômenos de rupturas e permanências sociais em uma escala espaço-temporal totalizante. A dilatação desses saberes tem afastado concepções que nutrem interpretações distorcidas acerca do processo colonizatório. Conceitos como “terra virgem” e “áreas devolutas” se esfacelam diante dos fenômenos históricos de longa duração. Apesar das perseguições, massacres e expulsões territoriais que acometeram as sociedades nativas, a presença indígena deve ser encarada como um elemento constante no processo de formação da sociedade brasileira. Atribuir a devida importância a esses debates por meio da publicação de textos que direcionam o olhar para os povos indígenas e suas realidades/identidades/lutas é uma forma de concretizar a *descolonização do saber* e participar do processo de transformação social que se faz necessário para que as alteridades indígenas e suas inúmeras contribuições à nossa sociedade não continuem sendo negadas.

As pesquisas arqueológicas, historiográficas e antropológicas que contemplam esse universo temático (assim como as interdisciplinares, conjugando estes e outros saberes)



---

constituem um campo em expansão que, nas últimas décadas, tem possibilitado o aprofundamento do conhecimento sobre o assunto sob um prisma que permaneceu pouco explorado por muito tempo. Nesse sentido, alguns dos artigos aqui apresentados também sinalizam que a construção de respostas para perguntas e lacunas que precisam ser esclarecidas está, aos poucos, sendo realizada, de modo que se tornam cada vez mais acessíveis informações valiosas sobre como a participação dos povos indígenas na construção da história de nosso País se efetivou no passado e como podemos produzir instrumentos epistêmicos e políticos para que ela ocorra, em sua plenitude, no presente, rumo ao futuro almejado.

Esses instrumentos também estão sendo incessantemente construídos pelos próprios indígenas, por meio da produção de conhecimentos e dos movimentos de resistência cultural e política que emergem nos mais variados cenários, protagonizados por sujeitos de diferentes gerações, gêneros, etnias/origens que lutam pelo reconhecimento e respeito a seus direitos em múltiplas “frentes”, como as relacionadas às “retomadas” de seus territórios e de seus conhecimentos/saberes tradicionais, aos debates políticos e disputas jurídicas, à participação questionadora e combatente das diversas formas de violência desencadeadas pela ditadura civil-militar brasileira e por outros conflitos.

Abrimos o dossiê com o ensaio de imagens intitulado *Nhembo’e Tekoa Py – Educação Guarani e sua relação com o território: registros fotográficos, percepções e leituras poéticas*, de autoria de Nauíra Zanardo Zanin. Neste ensaio, são apresentados fragmentos de momentos vivenciados junto aos Guarani do litoral de Santa Catarina, enfocando em sua relação ancestral com o território a partir do aprendizado experiencial, com todos os sentidos – ao longo dos percursos e pelo fluir da fumaça e dos rios, mas também ao transformarem elementos do território para acolher suas práticas culturais e educativas.

Para inaugurar a leitura dos artigos, José Otávio Catafesto de Souza e Leonardo de O. Guaragni nos brindam com novos conceitos em seu artigo *Perceptivismo ontocosmoecológico Mbyá-Guarani: caminhadas, paisagens e sensações coletivizadas*, no qual partem de uma Antropologia participativa para compreender o sentipensar ancestral, percebido na permeabilidade dos corpos que percorrem territórios e mutuamente compõem e são compostos pelos seres e elementos sensorialmente presentes. Os autores argumentam sobre a interrelação dos sentidos perceptivos, aguçados em caminhadas coletivas por “paisagens compartilhadas intereticamente” (p. 38). Ao revelarem o perceptivismo cosmoecológico Mbyá-Guarani e o vínculo com a paisagem, expressa por gritos de alegria e liberdade, pela possibilidade de vivenciarem uma “pedagogia das matas” (p. 56) na retomada de territórios ancestrais, torna-se

evidente o contraste com a visão utilitária do território enquanto um armazém de recursos (ou espaços livres sempre prontos a serem urbanizados).

O artigo *Retomadas no sul do Brasil, reterritorialização e cosmopolítica Mbya-Guarani*, escrito por João Maurício Farias, João Mítia Antunha e Orivaldo Nunes Jr., apresenta informações que fomentam a reflexão acerca das lutas que têm sido travadas pelos povos indígenas para terem os direitos à sua territorialidade reconhecidos e respeitados. Atentos ao fato de que uma das formas de luta tecidas por esses atores sociais para continuarem re-existindo são as reterritorializações (ou “retomadas”), os autores se propõem a analisar experiências de retomadas que contemplam o Território Ancestral Mbyá-Guarani no sul do Brasil, mobilizando, no processo de análise, contribuições advindas do pensamento de Deleuze, Guattari, Foucault, Mbembe, entre outros, além de conceitos êmicos dos Mbyá-Guarani.

Orivaldo Nunes Júnior, no artigo intitulado *Subsídios para Protocolos de Consulta aos Espíritos conforme Convenção 169/OIT*, traz contribuições ao entendimento dos direitos dos povos indígenas no tocante às formas de participação em processos que venham a afetá-los, propondo, a partir de bases legais, a aplicação de consulta aos espíritos, de acordo com as práticas próprias de cada povo, apresentando os xamãs como especialistas da jurisdição indígena. O autor apresenta relatos de situações em que consultas aos espíritos ocorreram, como forma de mediar diálogos de compensação ambiental.

Da África recebemos a contribuição de Denisse Kátia Soares Omar que, em seu texto *O regulamento político que demarcou os espaços sociais entre “indígenas” e “europeus” em Moçambique no período colonial*, empreende um exercício histórico acerca dos processos de diferenciação social entre moçambicanos e europeus à luz da legislação em Moçambique no período colonial. A argumentação apresentada em seus escritos expõe como a construção da categoria sociojurídica “indígena”, naquele contexto, servia aos interesses da política administrativa colonial, que pretendia colocar sob a tutela do Estado colonial todos aqueles considerados “incivilizados” ou “selvagens”.

O protagonismo indígena Kaingang em contextos de conflitos fundiários no século XX é o tema do artigo do historiador Alex Antônio Vanin. Seu texto, intitulado *Entre capuchinhos, colonos e coronéis: os Kaingang e a demarcação do Toldo do Fachinal – Norte do Rio Grande do Sul (1910-1918)*, problematiza o papel desempenhado pelos indígenas Kaingang e suas lideranças no estabelecimento de alianças e relações com os demais sujeitos envolvidos nos processos colonizatórios ocorridos no Norte do Rio Grande do Sul. A fim de sustentar a sua

abordagem, o pesquisador faz uso de relatos de missionários católicos, agentes e autoridades públicas contemporâneas ao contexto abordado.

Éder da Silva Novak e Rafael Pelegrini Serafim abordam a questão indígena no contexto da ditadura civil-militar brasileira. Em seu artigo, *Mobilização e protagonismo indígena na ditadura militar: ações das etnias do Mato Grosso do Sul*, os autores exploram importantes fontes documentais produzidas no âmbito da então Assessoria de Segurança e Informações da Fundação Nacional do Índio (ASI/FUNAI). A série documental evidencia as formas de mobilização indígena na luta pela manutenção dos seus territórios tradicionais, destacando o protagonismo indígena no movimento de defesa e manutenção dos seus direitos.

O texto de Patricia Carola Facina apresenta reflexões que perpassam pela territorialidade Guarani no Paraná. O artigo *Trajéorias que compõem a aldeia: a composição dos grupos domésticos Guarani Nandéva em retomada no Posto Velho (Abatiá-Paraná)*, explora o complexo processo de formação e atuação das redes de parentesco e suas interfaces com as formas de organização territorial do grupo doméstico analisado. Além do aporte conceitual, a abordagem absorve técnicas de genealogia e dados etnográficos provenientes de pesquisa de campo.

O artigo *Corpo território: o conhecimento ancestral resistindo ao tempo, a história e a memória da mulher Kaingang*, das autoras indígenas Adriana Aparecida Belino Padilha de Biazi e Jandaíra Belino Padilha, parte da análise da narrativa oral de Antoninha Belino Padilha, nascida na Terra Indígena Xapecó/SC, para discorrer sobre os saberes das mulheres Kaingang e sua relação com o território. Composto os conhecimentos ancestrais passados de geração em geração, esses saberes são compartilhados através da oralidade, viabilizando processos de aprendizagem que ocorrem a partir dos lugares de memória. Ao longo do texto, é evidenciada a importância da mata/floresta, reconhecida como “espaço sagrado” no qual a “conexão espiritual” com os seres que nela habitam pode se estabelecer.

Outra produção que integra este dossiê e que nos convida a pensar a “retomada” como uma prática de reexistência e de resistência dos povos nativos à dominação colonial é o artigo de Elisabete Cristina Hammes – *Coexistências em diálogo: ciência e pedagogia Kaingang produzindo a diferença epistêmica* –, que aborda a potencialidade do movimento de retomada dos conhecimentos e saberes indígenas, tão necessário quanto o da retomada das terras. A *Pedagogia da Retomada* é discutida, no texto, a partir do conhecimento Kaingang, tendo a autora pesquisado reflexões escritas por autores dessa etnia em suas monografias, dissertações de mestrado e teses de doutorado. Trilhando esse caminho, ela problematiza o processo de

---

dominação subjacente ao modelo eurocêntrico de ciência e sua relação com a educação, localizando na produção científica dos estudantes Kaingang a defesa de uma ciência e pedagogia nativas, bem como de uma educação escolar específica e diferenciada.

No artigo *Eu, o professor juruá: reflexões sobre a prática docente em História Indígena*, o professor e pesquisador Gérson Wasen Fraga analisa sua experiência ministrando a disciplina *História Indígena* no contexto universitário. Essa análise é entretecida com considerações acerca das transformações políticas que permitiram tornar mais inclusiva e democrática a realidade da presença indígena nas universidades brasileiras. Ao longo do texto, fica evidenciada a relevância da disciplina *História Indígena* como um instrumento “*de formação de professores devidamente capacitados para se posicionarem de forma ativa diante dos preconceitos enraizados em nossa sociedade*” (p. 244). A partir das reflexões construídas por Fraga, somos instigados a pensar que a universidade se converte em “território indígena”, ou seja, um lugar com o qual os/as indígenas podem se identificar e manter um vínculo de pertencimento, quando nela tais sujeitos são, de fato, acolhidos e respeitados em suas demandas, necessidades e direitos.

*Sobre o ‘indígena exótico’ em séries iniciais do ensino fundamental: algumas reflexões à luz das teorias decoloniais*, de Ana Carla Barros Sobreira, também explicita o importante papel que os/as professores/as podem exercer na desconstrução das múltiplas formas de preconceito, negação de direitos e violências cometidas contra os povos indígenas em nossa sociedade. Tomando como foco de análise atividades desenvolvidas por sujeitos escolares, a partir de uma (re)leitura do livro de literatura infantil “Abaré”, a autora problematiza se a “identidade do indígena”, no contexto brasileiro atual, ainda está relacionada com o conceito de exótico e outras qualificações que foram construídas pelo colonialismo/colonialidade.

O artigo intitulado *Educação Patrimonial na Arqueologia de Contrato: análise documental sobre ações realizadas no oeste de Santa Catarina (2015-2020)*, de autoria da pesquisadora Valdirene Chitolina, problematiza as práticas educacionais observadas em programas de educação patrimonial desenvolvidos no âmbito de projetos de pesquisa arqueológica preventiva. Além de questionar a efetividade das práticas educativas atreladas aos cronogramas dos processos de licenciamento ambiental, os dados levantados pela autora igualmente evidenciam uma constante reprodução generalizante das propostas e métodos pedagógicos empregados. Em sua análise, a autora nos traz uma amostragem espacial referente à região oeste de Santa Catarina. Todavia, as reflexões apresentadas também podem ser extrapoladas para o contexto nacional.

---

O entrelaçamento da educação escolar com a educação indígena é apresentado no artigo intitulado *Oficinas de produção de artesanato na Terra Indígena Toldo Chimbangue, Chapecó-SC*, de autoria de Jaisson Teixeira Lino, Elisana Reis da Silva e Felipe Luiz Montemezzo, no qual é apresentado como, ao longo de vinte anos, a cultura Kaingang foi sendo inserida no contexto escolar, especialmente durante as chamadas Semanas Culturais, com a participação de anciãos, professores e crianças indígenas. Os autores destacam a produção de artesanato como fortalecedor das práticas culturais e da transmissão de saberes entre gerações.

No artigo intitulado *Arte e grafismo no artesanato Kaingang: processos de resistência e aliança da comunidade Goj Tahn no enfrentamento à pandemia de Covid-19*, de autoria de Letícia Cao Ponso, Thaísa Freitas Corrêa e Paulo Ferreira, são apresentadas e discutidas, com muita sensibilidade, as estratégias de diálogo e aproximação dos Kaingang e demais indígenas que vivem em Rio Grande/RS, para desfazerem a imagem estereotipada que se revelava, por parte da comunidade não-indígena local, com relação aos indígenas. Destacamos a apresentação de formas de diálogo, ações e encaminhamentos legais adotados, que podem servir de exemplo para outros municípios.

Agradecemos profundamente aos/às autores/as por trazerem à tona tão relevantes temas, oportunizando grandes contribuições para ampliarmos o diálogo intercultural e interdisciplinar, em suma, para que o respeito e a valorização da pluralidade étnica se consolidem. Agradecemos à equipe editorial da revista pelo trabalho realizado na concretização deste dossiê, especialmente pela oportunidade de priorizarmos a temática indígena e contemplarmos assuntos tão diversos e, ainda assim, complementares.

Desejamos a todos/as uma ótima leitura!

---

## Referências

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.** Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

HAESBAERT, R.; LIMONAD, E. **O território em tempos de globalização.** Geo UERJ, Rio de Janeiro, v. 5, p. 7-19, 1999.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade.** 1a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2010: sinopse do Censo Demográfico 2010.** Rio de Janeiro, 2011.

LEFEBVRE, H. **La production de l'espace.** Paris: Anthropos, 1987.

TUAN, Y. **Topofilia.** São Paulo: DIFEL, 1980.



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

---

**Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais**

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

---

*Nhembo' e tekoa py* - Educação Guarani e sua relação com o território: registros fotográficos, percepções e leituras poéticas

Nauíra Zanardo Zanin

---



**Edição eletrônica**

URL: [NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://nauu.ufsc.br)

ISSN: 2558 - 2448

**Organização**

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

**Referência Bibliográfica**

ZANIN, Nauíra Zanardo. *Nhembo'e tekoa py* – Educação guarani e sua relação com o território: registros fotográficos, percepções e leituras poéticas. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 15-34, jul-dez 2021. Semestral.

---

# Nhembo' e tekoa py <sup>1</sup> - Educação Guarani e sua relação com o território: registros fotográficos, percepções e leituras poéticas <sup>2</sup>

Nauíra Zanardo Zanin<sup>3</sup>

## Resumo

Apresento nesse ensaio fragmentos que compõem o mosaico da pesquisa realizada junto aos Guarani, no litoral de Santa Catarina, cujo enfoque residia sobre os ambientes utilizados na educação escolar levada a cabo por eles e sua relação com as práticas culturais e com o território em que vivem. Para tanto, foram registradas fotografias de diversos elementos, momentos e eventos relacionados ao tema da pesquisa. Alguns desses registros suscitaram leituras poéticas, questionamentos, reflexões e impulsionaram o caminhar da pesquisa. Portanto, minha intenção é apresentá-los agora com respeito, reconhecimento e agradecimento por poder compartilhar essas vivências<sup>4</sup>.

Palavras-chave: Guarani; ambientes educativos; território; fotografia.

---

<sup>1</sup> *Nhembo' e tekoa py*: aprendizado no território como um todo.

<sup>2</sup> <sup>2</sup> Ensaio de imagens e reflexões produzidas a partir da pesquisa de doutorado que resultou na tese intitulada "Intervenções Arquitetônicas junto a Povos Indígenas: processo de projeto, apropriação e uso de ambientes escolares" (ZANIN, 2018).

<sup>3</sup> Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Engenharia Civil pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Arquiteta e urbanista pela mesma universidade. Professora adjunta do Curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Campus Erechim, RS. Email: uffs@nauira.arq.br.

<sup>4</sup> Nota sobre a grafia dos termos indígenas: as palavras em línguas indígenas não possuem plural; ao me referir ao povo Guarani utilizo maiúscula no singular; enquanto a utilização como adjetivo é em minúscula (ex: escola guarani). Os demais termos têm como base o *Léxico Guarani* de Dooley (2013), mas também são respeitadas as formas utilizadas pelos interlocutores guarani e demais autores.



## Abstract

In this essay I present fragments that compose the mosaic from the research carried out together with the Guarani, in Santa Catarina's coastal area, whose focus resided on the environments used in the school education practiced by them and their relation to the cultural practices and to the territory in which they live. For this purpose, pictures of several elements, moments and events related to the research's theme were taken. Some of those photographic records incited poetic readings, inquiries, reflections and furthered the development of the research. Therefore, I intend to present them respectfully, with appreciation and acknowledgement for having had the opportunity of sharing those experiences.

Key-words: Guarani; education environments; territory; photography.

No presente ensaio de imagens, busco retratar a relação da educação e da cultura Guarani com o território. Os percursos pela mata, os elementos simbólicos presentes no território e como eles são transformados para criar lugares de vida e aprendizado revelam o pertencimento a esse ambiente, que não é limitado localmente, mas representa *Yvyrupa*<sup>5</sup> como um todo – território ocupado e tecido pelas suas redes de parentesco.

Posso destacar na educação Guarani alguns lugares de aprendizagem com significados especiais: a mata, os cursos d'água e a *Opy*<sup>6</sup> como elemento construído de uso coletivo.

A arquitetura Guarani, retratada aqui por meio das *Opy*, demonstra a simbiose da cultura com o ambiente natural, pela transformação dos elementos presentes na mata, da cor do solo local, que manuseado pelas pessoas da comunidade, em processos educativos intergeracionais, materializam a relação cultural e ancestral que mantêm com o território. As paredes revestidas de terra crua conservam com esmero as marcas das carícias recebidas durante a construção – sim, porque o processo de colocar o barro na parede é feito com dedicação e carinho.

Essa arquitetura é viva, responde aos mais distintos estímulos sensoriais: o farfalhar das folhas da cobertura com o vento, a fumaça que transpassa a trama das fibras da

---

<sup>5</sup> *Yvyrupa*: território livre, adequado ao modo de viver Guarani, pode ser entendido como o Planeta Terra, berço da terra.

<sup>6</sup> *Opy* ou *Opy'i*: casa de rezas, construção cerimonial onde acontecem os rituais Guarani; “fonte da nossa eterna alegria”, “referência do *mbya arandu*” (POTY, 2005).

cobertura, o ar fresco que invade o interior da *Opy* e alivia o sentimento e o pensamento. O fogo presente no interior, aquecendo as conversas e o coração. É sempre acolhedora – quente e fresca, a um só tempo. Independentemente da chuva torrencial que caia lá fora... a escutamos como música, através da cobertura de taquara batida.

Esse é o lugar especial das trocas de saberes, dos diálogos e principalmente da escuta das belas palavras e ensinamentos transmitidos pelos *xeramói*<sup>7</sup> e *xejary*<sup>8</sup>. Lugar do canto e da dança que, juntamente com o fogo, o fumo, o mate, compõem elementos de comunicação com *Nhanderu*<sup>9</sup>.

A mata também representa um lugar especial de aprendizagem. Um local que precisa ser acessado com uma postura de respeito por todos seres e elementos que lá estão, pelos donos desse lugar. É preciso caminhar tranquilo, falar baixo e aquietar os pensamentos, para não perturbar a harmonia do todo. Na mata se aprende em deslocamento, pelo caminhar: sentindo os diferentes aromas, estando atento aos ruídos, ao vento, às múltiplas espécies vegetais e animais, às formações rochosas, aos cursos d'água. Ao caminhar também se sente o terreno, em suas subidas e descidas, nas mudanças de luminosidade entre as clareiras, a mata fechada e os mirantes. Longos percursos, velhos conhecidos, revelam para mim a relação ancestral que os Guarani mantêm com esse lugar – tão amplo, mas ao mesmo tempo tão limitado, parece um pequeno pátio, conhecido milimetricamente. Conhecido, inclusive, pelas diversas ocupações precedentes, pelas histórias dos parentes que viveram ali antes de seguirem caminhando por Yvyrupa.

---

<sup>7</sup> *Xeramói* ou *nhaneramói*: avô, sábio, ancião.

<sup>8</sup> *Xejary*: avó, mulher sábia.

<sup>9</sup> *Nhanderu*: nosso pai, divindade criadora.

Figura 1 – *Opy* da Tekoa Pirai.



**A *Opy* e<sup>(\*)</sup> a porta** Do interior da *Opy*, a porta entreaberta sugere interpretações: o lugar do fogo está oculto, no segredo das sombras  
A luz banha a entrada, permite ver os detalhes da construção, os assentos usados nas cerimônias A porta abre-se para o exterior, a luz e o ar pedem passagem A porta entreaberta conecta com o que está lá fora  
A educação Guarani acontece ali, dentro e fora A *Opy* é a escola, assim como a mata, os rios, a terra  
A educação Guarani, de dentro da *Opy*, conecta-se, pela porta entreaberta, com a educação escolar O que está dentro, o que está fora?  
Entrecruzam-se saberes, vivências, formas de ser Guarani Cada lugar tem o seu modo de fazer a educação escolar Que construção abriga, então, a educação escolar Guarani?  
(ZANIN, 2018, p. 26).

Figura 2 – Interior da *Opy* da Tekoa Piraí: altar com instrumentos ao fundo, bancos nas laterais.



*Nhanderu*, nosso pai primeiro, deixou a *Opy'i*, casa de cerimônias, para nos proteger. A cada entardecer tocamos os instrumentos sagrados, dançamos e cantamos ao *Nhanderu*. Por isso, a *Opy'i* é a fonte da nossa eterna alegria. Ela é a base para toda a trajetória do *Ñe'ẽ rete'i* (ser pessoa). Nelas, acontecem as nossas práticas espirituais de concentração e as principais cerimônias que dão sentido a nossa vida. Por meio dela, nos mantemos conectados às divindades. Por isso, a *Opy'i* é a fonte da educação, da saúde, da alegria, da diversão e das decisões que orientam a conduta diária da comunidade e fundamentam o *ore rekó* (nosso modo de ser). Através dos cantos e das danças realizados na *Opy'i*, nos comunicamos e atualizamos a conexão com as nossas divindades, fortalecendo e alegrando o nosso *Ñe'ẽ* (alma-palavra). As práticas espirituais na *Opy'i* protegem a comunidade dos perigos do mundo imperfeito em que vivemos. (POTY, 2015, p. 56).

Figura 3 – Construção da *Opy Mirĩ* ao lado da escola, durante uma atividade escolar; Escola Itaty, plano intermediário; Serra do Tabuleiro, ao fundo. A construção é periódica e faz parte do aprendizado. Os materiais são retirados do próprio lugar e a construção envolve jovens, crianças e professores da escola, além de lideranças e demais moradores.



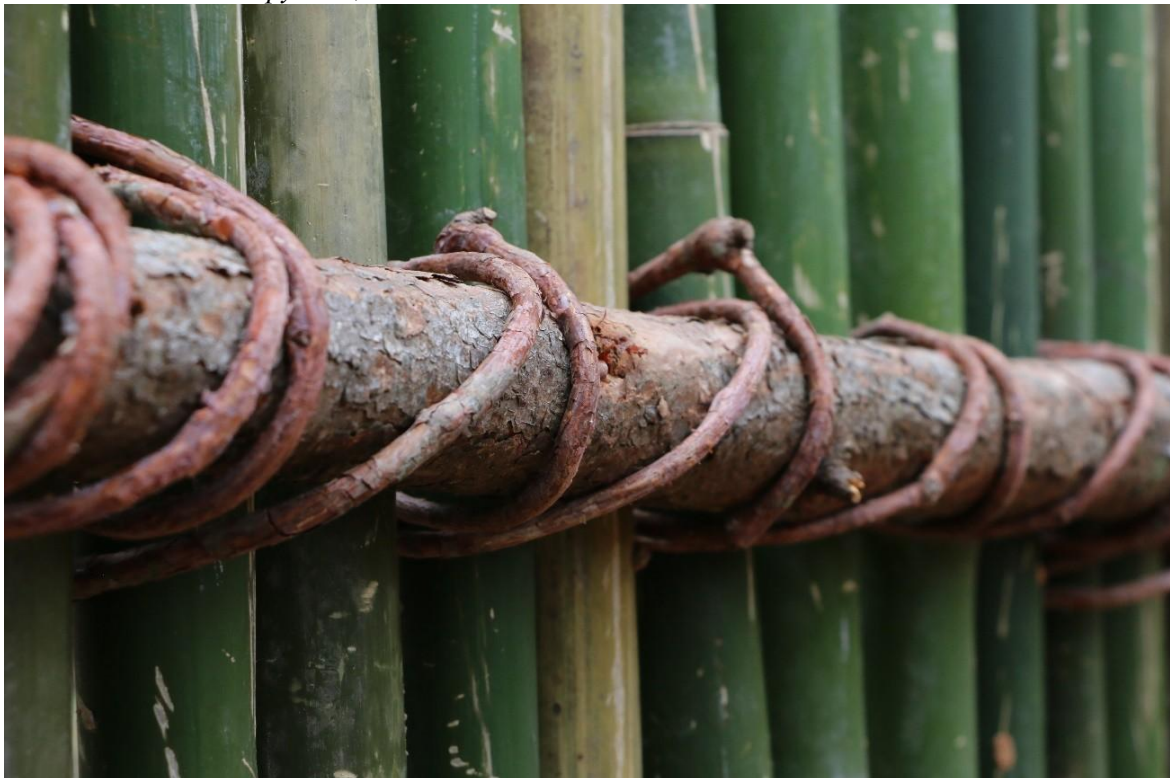
**Escola e a OPY MIRĨ:** Na *Opy Mirĩ* praticamos as atividades que as crianças deixaram de praticar no momento que a escola entrou na *Tekoa*, pois é nesse espaço que aprendemos tudo sobre a nossa história, o respeito com todos os seres vivos, o entendimento da função dos nomes de cada pessoa, o respeito por si mesmo, reverenciamos as divindades: *Nhamandu, Tupã, Nhanderu Tenonde, Nhanderu Karai e Nhanderu Jakaira*. Também, nessa reverência, conseguimos nos situar dos acontecimentos que acontece em cada tempo, quando compreendemos o que significa *Ara Pyau, Ara Yma, Ara Guyje, Ara Mbyte*.

**Processo de aprendizagem se dá:** Através dos *Xeramõi kuery*, que são os velhos sábios, com a oralidade seguida da prática, quem vai dizer que aprendeu será a pessoa que está sendo ensinada, é uma autoavaliação como pessoa. (CONEXÃOITATY, 2016).

Figura 4 – *Opy Mirĩ* sendo construída junto à Escola Itaty, em agosto de 2016.



Figura 5 – Detalhe das amarrações de fechamento das paredes na atividade escolar de construção da *Opy Mirĩ*, construída com materiais retirados do território.



**Como e onde os Guarani querem aprender?**

O mobiliário escolar se espalha pelos espaços ao redor da escola Na entrada da *Opy Mirĩ*, uma cadeira ficou junto do acesso

A porta está aberta, mas o interior, no escuro, permanece oculto A parede revela as muitas mãos que a acariciaram

Construída numa atividade escolar A *Opy Mirĩ* é mais um lugar de

aprendizagem  
(ZANIN, 2018, p. 184)

Figura 6 – *Petyngua*<sup>10</sup> descansando sobre uma cadeira escolar, durante a construção da *Opy Mirĩ*.



Figura 7 – Cadeira escolar junto ao acesso da *Opy Mirĩ*, Tekoa Itaty.



<sup>10</sup> *Petyngua* ou *petyãgua*: cachimbo ritual Guarani.

A Escola Itaty, envolta pela mata, mas atravessada pela rodovia, recebe, cotidianamente, o ruído, a vibração e a poluição do intenso fluxo de veículos pesados, que interferem nas aulas. No outro lado da rodovia, fica o campo, onde acontecem atividades esportivas e culturais, em ricos momentos de trocas intergeracionais.

Figura 8 – Escola Itaty às margens da BR-101.



Figura 9 – Dia de jogos na Semana Cultural de 2017, Tekoa Itaty.





Ao conhecer a Tekoa Itaty, os Guarani manifestaram para mim o desejo e a necessidade de construírem uma nova *Opy*. Solicitaram minha ajuda para essa relevante tarefa: desenhá-la foi uma honra e um desafio, tornou-se uma grande alegria vê-la, construída por eles, pronta para abrigar suas cerimônias.

Figura 10 – Nova *Opy* da Tekoa Itaty, construção finalizada em agosto de 2017.



Figura 11 – Apreciando a nova *Opy* e o pátio, Tekoa Itaty.



Figura 12 – Interior da nova *Opy*, com a porta de entrada e o lugar do fogo, Tekoa Itaty, agosto de 2017.



Figura 13 – Interior da nova *Opy*, com o espaço semicircular ao fundo, Tekoa Itaty, agosto de 2017.



O aprendizado se estende pelo território: pelas montanhas, onde ficavam antigos *tekoa*,  
Pelos rios e córregos, importantes  
lugares onde encontram água limpa e fresca; e argila, para  
construírem e ensinarem.  
Pelas matas, onde aprendem com as plantas e os animais, com os sons e os aromas,  
e com aquilo que não se vê.

Figura 14 – Montanhas da Serra do Tabuleiro sobrepostas por linhas de distribuição de energia, vistas do interior de um espaço cultural da Tekoa Itaty.



Figura 15 – Perspectiva da Tekoa Itaty em direção ao Sul, com destaque para o Rio Maciambu.



(...) a postura perante o território está pautada pelo respeito, pela consciência da interdependência que existe entre os seres e elementos com os quais compartilham um território. Existem lugares de domínio dos seres humanos, “lugares de gente” como coloca Machado (2012) e lugares ‘cuidados’ por outros seres. Quando a escola acolhe o aprendizado Guarani no território, acolhe também outras compreensões sobre a interdependência da vida, em uma visão que traz outros significados além do material e do uso prático. Ao deslocarem-se em incursões na mata para trazerem recursos a serem utilizados na aldeia, os Guarani geralmente seguem por caminhos antigos, já percorridos, já ‘humanizados’ por seus antepassados. Direcionam-se a lugares específicos, onde se situavam antigas aldeias e que se tornaram lugares de gente pela inserção de árvores e plantas pelas pessoas (e gerações) que ali viveram. Seguem sabendo aonde vão, conhecedores de seu território, em busca de algo que já sabem onde encontrar. Mas a conexão e o respeito mostram-se fundamentais, para não se perderem na mata e para não se depararem com outros perigos. (ZANIN, 2018, p. 321-322).

Figura 16 – Caminhada pela mata, durante uma atividade da Escola Itaty.

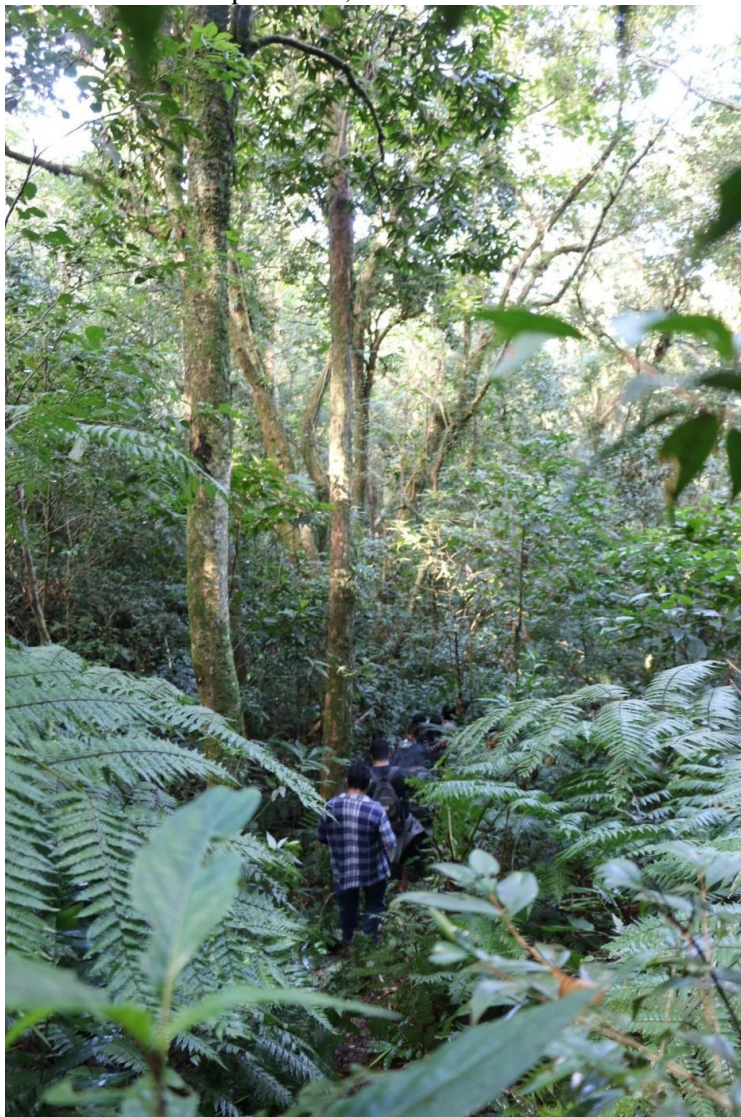


Figura 17 – *Capi'i*<sup>11</sup> -no entorno da Escola Itaty.



Figura 18 – Bromélias em frente à Opy, na Tekoa Pirai.



<sup>11</sup> *Capi'i*: capim Lágrima de Nossa Senhora, utilizado para confecção de artesanato e como proteção espiritual.

As águas e a fumaça, em seu fluir, são elementos de conexão, de transformação e propulsores da vida. O fogo e a brasa, que liberam a fumaça, são elementos sagrados, sempre presentes, Seja dentro das casas e da *Opy*, ou dentro do *petyngua*.

Figura 19 – Rio nas proximidades da Tekoa Mymba Roka.

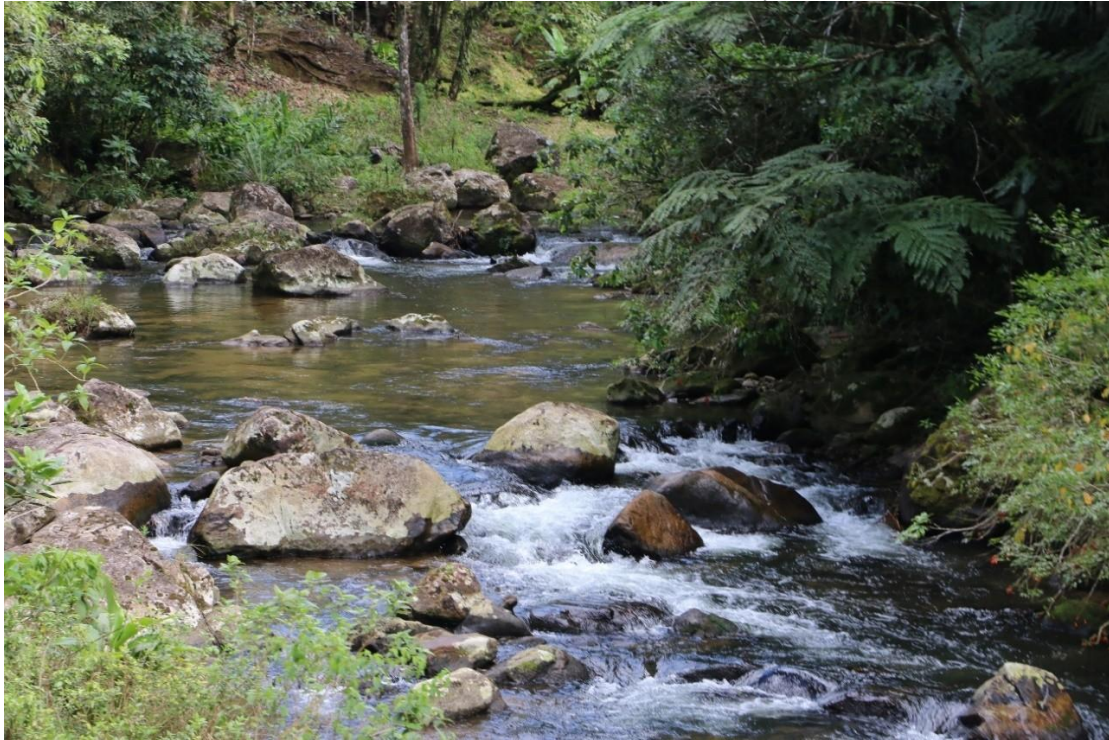


Figura 20 – Preparação do solo para plantio, Tekoa Mymba Roka.



Em cada lugar e em cada momento, diferentes soluções para as construções,  
cada uma com sua resposta  
sensorial: o farfalhar das folhas de palmeiras ao vento, o  
tamborilar da taquara na chuva...  
Mas sempre uma cobertura  
permeável – não à chuva, mas à fumaça e ao brilho do  
sol, da lua e das estrelas.

Figura 21 – Fumaça saindo pela cobertura, Tekoa Mymba Roka



Figura 22 – *Opy* coberta com taquara, e *pindó*<sup>12</sup> nas proximidades, Tekoa Yynn Morotchi Wherá.



<sup>12</sup> *Pindó*: coqueiro Jerivá, palmeira sagrada que simboliza a criação da Primeira Terra.

A tonalidade da terra local fornece a diversidade de cores, somada ao pertencimento próprio daquilo que é autóctone. A textura das mãos nas paredes imprime o cuidado e a estética de uma arquitetura que representa proteção espiritual.

Figura 23 – Paredes de taipa de mão e cobertura em taquara batida, na *Opy* da Tekoa Vy'a.



Figura 24 – Textura das mãos e *mbaraka*<sup>13</sup> na parede de entrada da *Opy*, Tekoa Vy'a.



<sup>13</sup> *Mbaraká*: chocalho ritual.



Os raios do sol tornam visível a fumaça ascendente  
Enquanto a brasa aquece os corações e inspira as conversas.

Figura 25 – *Tata rataxi*<sup>14</sup> iluminada por *Kuaray*<sup>15</sup> na *Opy* da Tekoa Vy'a.



Figura 26 – *Tatapyĩ*<sup>16</sup> na *Opy* da Tekoa Vy'a.



<sup>14</sup> *Tata rataxi*: fumaça sagrada.

<sup>15</sup> *Kuaray*: sol.

<sup>16</sup> *Tatapyĩ*: brasa.

Pelas vozes do coral, a música enche o espaço E, com emoção,  
vibramos juntos, em todas as moléculas de nossos corpos sensíveis.  
As vivências impregnam o ser e, ao sair dali, já não  
somos apenas o que éramos, mas algo mais que  
ficou.

Figura 27 – Apresentação do coral, na *Opy* da Tekoa Vy'a, durante o 3º Encontro de Professores Guarani da Ação Saberes Indígenas na Escola (UFSC/MEC).



## Referências

CONEXÃOITATY. **Conexão Itaty**. Blog da Tekoa I taty. Disponível em: <http://conexaoitaty.blogspot.com.br>. Acesso em: 22 ago 2016.

DOOLEY, R. A. **Léxico Guarani, dialeto Mbyá** : com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e a pesquisa linguística. Brasil: Associação Linguística Internacional, SIL Brasil, 2013.

POTY, V. Os Guarani Mbyá. *Ñe' ã / Palavras*. In: POTY, V.; CHRISTIDIS, D. **Os Guarani Mbyá** . Porto Alegre: Wences Design Criativo, 2015

ZANIN, N. Z. **Intervenções arquitetônicas junto a povos indígenas: processo de projeto, apropriação e uso de ambientes escolares** . Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2018.

Recebido em 02 de setembro de 2021 | Aceito em 17 de setembro de 2021



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

---

**Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais**

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

---

**Perceptivismo ontocosmoecológico  
Mbyá-Guarani: caminhadas, paisagens e  
sensações coletivizadas**

**José Otávio Catafesto de Souza; Leonardo de O. Guaragni**

---



**Edição eletrônica**

URL: [NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://nauui.ufsc.br)

ISSN: 2558 - 2448

**Organização**

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

**Referência Bibliográfica**

GUARAGNI, Leonardo de O.; SOUZA, José Otávio Catafesto de. Perceptivismo ontocosmoecológico Mbyá-Guarani: caminhadas, paisagens e sensações coletivizadas. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 36-61, jul-dez 2021. Semestral.

---

# Perceptivismo ontocosmoecológico Mbyá-Guarani: caminhadas, paisagens e sensações coletivizadas

José Otávio Catafesto de Souza<sup>1</sup>

Leonardo de O. Guaragni<sup>2</sup>

## Resumo

Nosso artigo enfatiza certos elementos do que teorizamos como um *perspectivismo* através da Etnologia ameríndia. Com isso em vista, a efetivação teórica é performada na *praxis* intercultural: seja em observações ou diálogos, a sugestão é de uma Antropologia da participação, em princípio conectando a ontocosmoecologia Mbyá-Guarani às possibilidades disruptivas da “epistemologia” indígena. Múltiplas etnografias imagéticas são trazidas como exemplificações de momentos de percepção coletiva.

Palavras-chave: perceptivismo; ontocosmoecologia; Mbyá-Guarani.

---

<sup>1</sup> José Otávio Catafesto de Souza – Possui formação acadêmica na UFRGS: licenciatura em História (1982), mestrado (1987) e doutorado (1999) em Antropologia Social. Atua como Professor Associado no Departamento de Antropologia da mesma Universidade, onde coordena o LAE – Laboratório de Arqueologia e Etnologia que desenvolve projetos de pesquisa sobre Territorialidade Mbyá-Guarani, Etnoarqueologia Ameríndia e Quilombola e Avaliação dos Impactos de Projetos de Desenvolvimento sobre coletivos rurais. Prioriza atividades de ensino e de extensão subvalorizados pelos critérios neoliberais vigentes no meio científico brasileiro, realizando também projetos de extensão dirigidos ao atendimento de demandas administrativas e judiciais para coletivos ameríndios e quilombolas em processos de regularização fundiária e de adequação das políticas de saúde, sustentabilidade, educação, patrimônio cultural e de aplicação de medidas compensatórias por impactos de projetos de desenvolvimento. Pratica a etnoarqueologia em favor de processos decoloniais de desvelamento das alteridades originárias e pela produção de diálogos laterais com agentes e coletividades ameríndias e quilombolas rurais na amplitude do Mercosul. Tem uma inserção dialógica com comunidades Mbyá-Guarani há mais de 35 anos e conhece a realidade da Tekoá Anhetenguá desde a década de 1990. Tem envolvimento na produção de perícia em favor de outras comunidades, como exemplificam os casos das Retomadas Mbyá do Lami, de Maquiné e da Ponta do Arado. E-mail: [catafestodesouza@gmail.com](mailto:catafestodesouza@gmail.com)

<sup>2</sup> Graduado em Filosofia pela Unisinos. Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: [leonardo.guaragni@hotmail.com](mailto:leonardo.guaragni@hotmail.com)

## Abstract

Our paper emphasizes certain elements of what we theorize as a *perceptivism* through Amerindian Ethnology. In view of this, the theoretical realization is performed in the intercultural *praxis*: whether upon observations or dialogues, the suggestion is of an Anthropology of participation, in principle connecting the Mbyá-Guarani ontocosmoecology to disruptive possibilities of indigenous “epistemology”. Multiple imagetive ethnographies are brought as exemplifications of collective perception moments.

Keywords: perceptivism; ontocosmoecology; Mbyá-Guarani.

## 1. O *sentipensar* dos filtros perceptivos ameríndios e sua lógica disruptiva

Muita gente costuma citar a clássica frase de abertura da *Metafísica*, do Aristóteles: “Todas as pessoas, por natureza, tendem ao saber”. Mas parece haver um esquecimento de poder focalizar a leitura na continuação dessa epistemologia: “Sinal disso [da tendência ao saber] é o amor pelas sensações”. Essa outra ênfase é destacada em diversos escritos considerados decoloniais. Um exemplo interessante aqui, de Arturo Escobar, é o que ele costuma trazer à tona a partir do conceito de *sentipensamiento*, possível consideração transversa ao enunciado por Aristóteles. Escobar conceitualiza assim: “Sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar [...]; es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir” (ESCOBAR, 2014, p. 16).

A “tendência ao saber” não pode vir desacompanhada de um sentimento que envolva a identificação entre ser e objeto, ou melhor dizendo: que rompa com esse dualismo. As filosofias ameríndias procuram envoltimentos múltiplos a fim de efetivar esse relacionamento de *saberes* onde outros órgãos são centralizados que não o cérebro. Por exemplo, pensemos

[n]uma infinidade de outros seres que estão envolvidos nos órgãos uns dos outros; nosso corpo é uma espécie de mundo cheio de uma infinidade de criaturas que também mereciam existir. (LEIBNIZ *apud* DELEUZE, 2012, p. 187)

Essa mudança de ênfase – contra a Navalha de Ockham –, que a ciência moderna procurou retratar sob uma condição de analiticidade no explorar e submeter o mundo a partir da razão, se dá pela observação de outros limites além das definições conceituais e suas possibilidades argumentativas, como nisto de Bachelard: “Não é o *conhecimento* do real que nos faz amar apaixonadamente o real. É o *sentimento* que constitui o valor fundamental e

primeiro” (BACHELARD, 1997, p. 119).

É também o que poderíamos assumir enquanto um *perceptivismo*. Numa situação distinta das perspectivas que procuram delinear o mundo por uma *visão*, a percepção aqui desempenha um papel interrelacional dos vários sentidos, afinal as coisas não veem de pontos de vista privilegiados por um panoptismo analítico, e sim são percebidas mutuamente a partir de afetos que se dão enquanto relações que estão acontecendo. É a ênfase ao que se pode referir como sendo *filtros perceptivos*, onde andanças no mundo produzem situações em que a afetividade é pronunciada pelos aprendizados possíveis entre sentimentos compartilhados (CATAFESTO DE SOUZA, 2017). Cheiros, toques, paladares e audições – *também* visões – permeiam o caminho do conhecimento pelas percepções: isso é imprescindível nas observações participantes em caminhadas coletivas e na participação em paisagens compartilhadas intereticamente.

Nessa abordagem há não só a inversão de perspectivas, mas a erradicação de um modo de pensar destrutivo, tal qual o cientificismo de matriz judaico-cristã, com suas ideias de “natureza subjugada” pontuando normatizações de um *ethos* incompreensível a quem queira uma vida tornada importante a partir de práticas de respeito. E *algo de ruim* sempre foi pronunciado sobre quem decidiu escapular das lógicas de dominação. Dumont (2008, p. 23) provoca uma reflexão essencial sobre isso: “É na consideração das ideias e dos valores que se aprofunda a relação com o outro”: a aplicação arbitrária de ideias e valores inquestionáveis é o contrário do aprofundamento possível das interrelações. Tenhamos em vista a situação colonial e suas destruições sistemáticas, juntamente com uma colonialidade de poder que não se extingue em meros tratados *de jure* e promessas vazias *de facto* dos colonizadores em suas máscaras de manipulação. Em algum momento

comenzaram a entender los indios que aquellos hombres no debían de haber venido del cielo; y algunos escondían sus comidas, otros sus mujeres e hijos, otros huíanse a los montes por apartarse de gente tan dura y terrible conversación. (LAS CASAS, 2011, p. 19)

Longe de tal *terrible conversación*, queremos aqui destacar um bom diálogo com o cosmos – *ayvu porã* (a bela sabedoria dos Mbyá-Guarani). Sair da exclusividade dessas visões de mundo que restam destrutivas e que estão embebidas de um diálogo cosmológico terrível, isso no sentido de uma ineficácia perceptiva e sentimental em que *todos saiam satisfeitos*. A eficácia da infelicidade, portanto, é de uma cosmológica que assumiu a destruição como sua

funcionalidade utilitarista, seu útil além das críticas ou do vácuo ocasionado pela *fuga das vidas* – para depois adentrar a lógica da segurança condominial. A chamada “mansidão” dos Mbyá-Guarani, por exemplo, surge como o contraponto de uma estratégia de confronto destrutiva – procuram estabelecer relações de afinidade ali onde há brechas de uma *seducción de la barbárie*, como propõe Kusch, sem perder de vista as táticas cosmopolíticas (DE CERTEAU, 1998, p. 97):

La autoctonía de América va más allá de la Conquista, subyace a ésta y persiste aún hoy en la forma más inesperada, por cuanto perdió, después de la invasión europea, toda expresión que la incorpore a nuestra civilización ciudadana. Sigue perteneciendo al inconsciente social, a la verdad no revelada de nuestra ciudadanía americana. (KUSCH, 2007, p. 97)

Porém, esse *inconsciente social*, o que até não era revelado, atravessa a virada do século XX para o século XXI num rompimento duplo pelos povos ameríndios: de um lado, com uma *mansidão ativa*, em que estratégias e táticas de saúde cosmopolítica se entrelaçam com cosmopercepções tanto proféticas quanto *mais necessárias que nunca* nos planos de contato com a Terra. Do outro lado, a emergência disruptiva de etnias que sofreram diversos tipos de esbulho, violências e desacreditaram totalmente que essa humanidade destrutiva tenha “*venido del cielo*” ou de qualquer lugar saudável.

Essa desconfiança (portanto descrédito) se dá por um reconhecimento de uma maneira de agir que atenta contra éticas ameríndias que privilegiam um pertencimento mútuo à Terra: inevitavelmente contra o darwinismo social. É razão de óbvio desconfiar a *competência* dessas formas de desrespeito, na sua recusa ao reconhecimento dos povos originários e ao envolvimento harmônico. Em se tratando dos processos de invisibilização estratégica dos Mbyá, há formas de assimilação, por parte dos ameríndios, do que é certo *simulacro* do não indígena, ou seja, de quais formas do teatro espetacular precisam ajuizar a fim de entregarem uma imagem reconhecível aos invasores.

Mesmo assim, isso não ocasionou o rompimento com o *sentipensar* local. Havendo necessidade de deslocamentos e desterritorializações forçados (esbulhos), um *algo* sempre permanece enquanto sentimento de pertença. Dá para se fazer a seguinte pergunta: “Se tais povos são agora descritos como muito pobres, seus recursos ‘escassos e incertos’, isso é uma indicação da condição aborígene – ou da pressão colonial?” (SAHLINS, 2006, p. 83; tradução nossa). O que tanto foi afirmado da *pobreza* da condição ameríndia pode ser revertido em reflexões sobre a situação colonial e suas devastações sistemáticas da vida. E essa análise não



invalida a presença desse *algo* que permanece dentro da dinâmica de co-pertencimento multiterritorial.

Descontextualizando, como exemplo, o caso de Dioniso:

Dioniso devia provocar resistência e perseguição, pois a experiência religiosa que suscitava punha em risco todo um estilo de vida e um universo de valores. Tratava-se, sem dúvida, da supremacia ameaçada da religião olímpica e suas instituições. Mas a oposição denunciava ainda um drama mais íntimo, e que aliás está abundantemente atestado na história das religiões: a resistência contra toda experiência religiosa *absoluta*, que só pode efetuar-se negando o *resto* (seja qual for o nome que lhe dermos: equilíbrio, personalidade, consciência, razão etc.). (ELIADE, 2010, p. 340)

Acontece que esse *algo* que sempre permanece, e de tempos em tempos emerge como forma disruptiva dos absolutismos invasores e destrutivos, é um *resto* que não deixa de provocar uma dinâmica na emergência de valores outros na variação da vida, isso que vai muito além de um *humano, demasiado humano* – e suas “histórias antivida” de um niilismo passivo – no envolvimento com percepções que interessam um caminhar construtivo do corpo e da pessoa. Em suma, que seja a manutenção de uma vivência com percepções que alimentam *sentipensares* alternativos à destruição da vida e do mundo: quão potente é refletirmos isso tudo à luz da pandemia de Covid-19?<sup>3</sup>

As percepções são imanências de corporeidades construídas sob paradigmas de comensalidade. Estar vivendo perceptivelmente exige a construção de si a partir da obtenção de recursos consumíveis, compartilháveis e renováveis: mutualidades. Tal lógica cíclica impede seu rompimento conforme é sabido que isso interromperia a própria vida – a não ser que estejamos diante de um espetáculo desmesurado dos impulsos pela morte. Infelizmente estamos. São mais que necessários exemplos contrários a fim da continuação da vida humana.

A lida com a percepção passa inevitavelmente pelos reconhecimentos mútuos entre corpos – certa simbiose construtiva. Contra a teoria dualista de ser e objeto, porém, a variação contida num e noutro é correspondente à própria capacidade de estabelecimento relacional. Diga-se: *a* e *b* são em conjunção, tão logo mantenham uma relação de interdependência mútua e *respeitável*. A inserção de mais elementos de conjunção, *c* por exemplo, incorpora um

---

<sup>3</sup> A questão da vivência perceptivista perante a pandemia de Covid-19 se dá na seguinte problemática: qual é o grau de percepção necessário à humanidade no envolvimento respeitoso na interespecificidade relacional? Esse estabelecimento relacional, conforme uma afiliação negativa, leva ao indício de patologizações da existência – vide o conceito de *zoonoses*. O contrário dessa situação patológica emergencial é o perceptivismo ontocosmoecológico, tanto exaltado pelos Mbyá-Guarani, defendemos a noção nesse texto, quanto pelas variadas ideias e *praxis* mundiais, tipo *bem viver* etc. Uma análise interessante sobre isso está em Els Lagrou (2020).

mutualismo ampliado. O que não invalida rompimentos – o fortalecimento relacional requer reconhecimentos em continuidade às possíveis incorporações mútuas.

Não é o que se vê nos noticiários e nas vivências ultimamente. Essa imprecaução perante mutualidades condena a humanidade ao estabelecimento cada vez mais disjuntivo entre corporeidades que compartilham percepções. O “fim do mundo” retorna como papo comum (VIVEIROS DE CASTRO & DANOWSKI, 2014). Exemplos evidentes: a indústria da carne, o agronegócio das monoculturas e o extrativismo inconsequente de combustíveis fósseis. A corrida desenfreada por alavancar economias de enriquecimento competitivo demonstram efeitos de morte. E a interrupção da vida só é possível àqueles que até então não obtiveram riquezas materiais o suficiente para levantar arquiteturas de controle, ao estilo da lógica de condomínios privados e sua segurança contra o “mundo externo”.

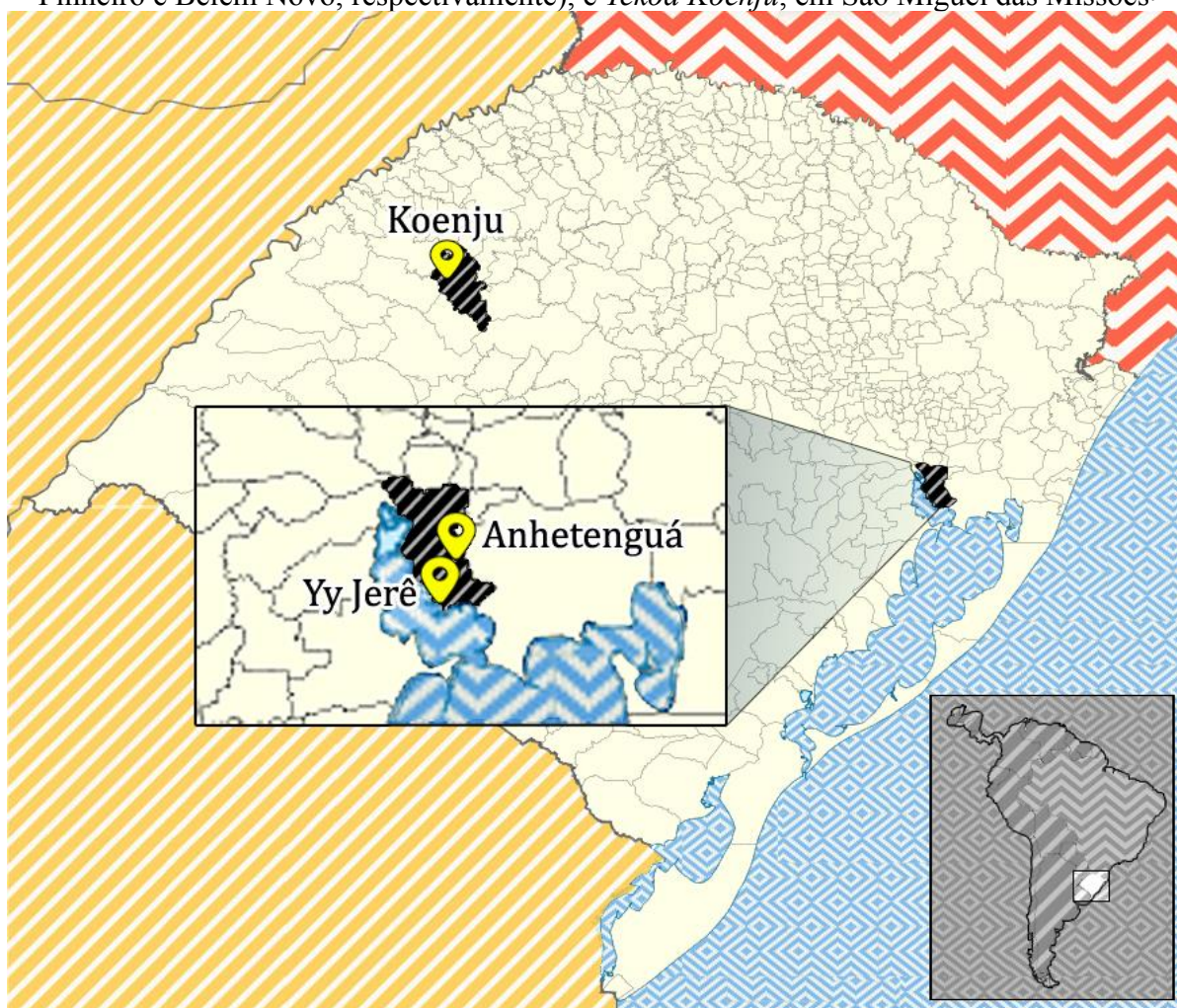
“Percepção externa e a percepção do próprio corpo variam em conjunção porque são as duas facetas de um e mesmo ato” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 237; tradução nossa). A possibilidade de um reconhecimento mútuo passa por essa percepção conjuntiva. A teoria do direito a partir da modernidade faz do reconhecimento um método legislativo de descrições ontológicas. Esse descritivismo rejeita qualquer coisa que vá além dos registros do que é ou deveria ser: “é” conforme a lista de descrições; “dever ser” pelas inscrições positivantes de corporeidades especificadas *pari passu* às cosmopolíticas oficiais.

Perceber o mundo passa pela percepção do próprio corpo. Como máxima, diga-se assim: nem todos vivem trancafiados em lógicas de condomínio na segurança asséptica maximizadora de um controle total das percepções escolhidas. A rejeição do que provém de fora de uma lógica de segurança máxima conduz às violências extremas vivenciadas por grupos étnicos residentes em territorialidades além dessa tentativa de controle total. Quais suas percepções? O que há de contrastivo entre o que se percebe do mundo externo e aquela percepção de seu próprio corpo?

Uma resposta é procurarmos pela condição de fuga ativa protagonizada pelos Mbyá-Guarani. “Temos de encontrar um meio de visualizar o presente sempre fugidivo – a linha de fuga em que os atuais mbya voltam seu convencimento em prosseguir na caminhada enfrentando o *teko axy*” (GODOY, 2003, p. 135). O enfrentamento às condições doentias da vida é algo recorrente – está contido no tema diário dos Mbyá. Contudo, situações adversas provêm em muito não de uma “natureza doentia”, mas de uma interferência externa. A relação com a sociedade envolvente é sempre vista enquanto um processo descontínuo de ciclos à obtenção de relacionalidades especificadas no *ethos* tradicional. Essa tradicionalidade não é inerentemente estática: as teorias da aculturação trouxeram críticas evolucionistas sobre os

malefícios unilaterais das relações interculturais. Como veremos nos próximos tópicos, a relação intercultural propicia medidas de estabelecimento à administração coletiva dos territórios frequentados por parcialidades étnicas.

Figura 1: Mapa do Rio Grande do Sul representando algumas adjacências da mobilidade Mbyá-Guarani: *Tekoá Anhetenguá e Tekoá Yy Jerê*, em Porto Alegre (bairros Lomba do Pinheiro e Belém Novo, respectivamente), e *Tekoá Koenju*, em São Miguel das Missões.



Fonte: Ilustração de Ana Carolina Bertini Ribeiro

Entretanto, o discurso Mbyá provoca pensarmos num ressentimento justificado por parte de suas reflexões críticas sobre a condição atual de vida.

Mataram tudo e agora mataram a natureza, a água. Quem matou? Os brancos que mataram tudo, natureza e água, bichinho mataram tudo. Nossa riqueza terminou. Por que que nós sofremos tanto assim? Por causa do branco. O branco que terminou com nossa riqueza. (Timóteo Karaí Mirim, *Tekoá Yy Jerê*, Ponta do Arado)

A retomada da Ponta do Arado, em Porto Alegre, passa diretamente pela condição de opção por um local adequado às práticas Mbyá diante da água e seus movimentos históricos de presença étnica (DIAS & BAPTISTA DA SILVA, 2013). Aqui é importante destacarmos o quanto esse envolvimento arbitrário junto ao *ethos* destrutivo *juruá* (“não indígena”) provoca de entristecimento e invalidação ao *modus vivendi* Mbyá. Decorre que, mesmo assim, os grupos étnicos não interrompem uma procura de locais propícios ao estabelecimento de territorialidades condizentes com obtenções qualitativas.

Essas escolhas passam necessariamente por alguns propósitos e ocasiões visionárias. Um aspecto importante é a fuga de degradações ambientais provocadas pela sociedade envolvente. Esse tema é utilizado como matéria central nos diagnósticos étnicos da ruptura dos seres humanos com a “natureza”, dessa forma obstruindo a possibilidade de uma vida saudável e feliz. Foge-se em busca de uma possibilidade de vida: “Retomada não é só nosso território, é a vida, a cultura. Retomar a si mesmos, ter consciência de si (cacique André Benites, *Tekoá Ka’guy Porã*)” (PERUZZO, 2018, p. 13).

Escolher um local para viver, optar entre ir e ficar, permanecer junto de um *tamoi* [“ancião”] ou tomar outros rumos, estas são sempre escolhas que envolvem, além das oportunidades concretas em cada caso, percepções sobre o próprio estado de contentamento e impressões sobre as possibilidades de alterá-los. (PISSOLATO, 2007, p. 94)

O que nos leva a pensar sobre a problemática da teoria do reconhecimento, do desrespeito advindo do reconhecimento recusado, em relação direta ao acima exposto pelo Timóteo e que pode ser estendido aqui:

[...] a particularidade dos modos de lesão física, como ocorrem na tortura ou na violação, não é constituída, como se sabe, pela dor puramente corporal, mas por sua ligação com o sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, sem proteção, chegando à perda do senso de realidade. (HONNETH, 2009, p. 2015)

A ideia da “perda do senso de realidade” está impressa nas compensações *de jure* dos Estados-nação de origem colonialista. Da recusa de um reconhecimento respeitoso, advêm situações degradantes – a fala de Timóteo é reflexo referencial dessas impossibilidades de acesso a uma “riqueza” Mbyá. Continua a caminhada fugindo ativamente dessas violências, conforme a situação apresentada por André: é a vida que está em jogo, é um “senso de realidade” que precisa ser reforçado.

As “possibilidades” de alteração dos estados de contentamento por vezes são limitadas e

arriscadas, o que não impede os Mbyá da frequência de retomadas. É a percepção de sua condição numa possibilidade propiciada pela ontocosmoecologia autóctone. Percepção essa sentida como criação corporal em que resta evidente a procura pela saúde vivencial – *teko vy'a*, conforme tradução do conceito de “saúde” pelo *mboruvixá* José Cirilo Pires Morinico: podemos observar a literalidade da noção numa conjunção entre *-eko*, “andar, viver”, e *vy'a*, “alegrar-se, divertir-se” (uma das possibilidades de tradução pode ser também acessada cf. DOOLEY, 1998).

A fim de irmos mais profundo na teoria das percepções aqui estabelecida, veja-se esse trecho:

Temos a experiência do mundo, não entendida como um sistema de relações a qual determina totalmente cada evento, mas como uma totalidade aberta onde a síntese de cada qual [evento] é inesgotável. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 255; tradução nossa)

A inesgotabilidade dessa totalidade aberta da experiência do mundo é vivida conforme os preceitos do *teko vy'a* e do perceptivismo Mbyá-Guarani. Estar saudável-alegre é continuar a andar e viver. Essa conjunção não evita os maus-encontros com a sociedade envolvente e suas práticas doentias. Mas também não é de todo limitada por ela: restam alternativas na tática de fuga ativa, e essas se dão em retomadas de territórios, da vida e da cultura: “ter consciência de si” pela fala de André.

## **2. Etnografia perceptivista no sul do Brasil: o caso das caminhadas coletivas interculturais**

Continuando a teoria acima proposta, apresentamos a partir de agora elementos etnográficos da região sul do Brasil, em específico da presença Mbyá-Guarani em Porto Alegre e suas adjacências. Conferimos peso analítico à noção de *adjacências* a fim de delinear certo tipo de presença indígena, o tema da mobilidade e suas derivas possíveis. Essa temática vem sendo trabalhada sob inúmeros aspectos, porém nossa descrição interpretativa aqui contida dirá algo sobre uma situação de interesse na atualidade, qual seja, o da interrelação entre “elementos da natureza” no contato entre humanos. A corporeidade ontocosmoecológica é assumida como um estar-ser no mundo da presença *dentre* elementos, arruinando a teoria atômica da analiticidade *a priori* enquanto elemento puro.

Uma discussão longa existe na Antropologia sobre a não separação entre natureza e cultura – não é preciso adentrarmos de todo aqui (vide por exemplo SAHLINS, 1979; e INGOLD, 1994). Resta que algumas explicações prévias sejam dadas: 1) entre os grupos ameríndios, é sabido não fazerem uma separação ontocosmoecológica definitiva entre um si mesmo e um fora totalizante; 2) essa não separação leva às identidades territoriais que passam pelo apreço cosmológico de determinadas espécies animais e vegetais (conforme é admitido na taxonomia lineana); 3) por fim, trazendo à tona a percepção como construção de corporeidades, é preciso termos em vista o respeito reconhecido pelas populações autóctones no que se refere aos “elementos da natureza”, coisa detestável aos olhares naturalistas dos invasores europeus. A liberdade de uma *praxis* conjuntamente à “natureza” foi vista como algo degradante. Talvez tantas visões cansadas pela patologia da Idade Média tenham feito com que o naturalizante da história das doenças visse aquela *praxis* perante a “natureza” como expressão de algo superado, aí portanto negativizado num passado que só seria acessado enquanto objeto de estudo.

Adentremos o contexto: as adjacências de Porto Alegre são fatores centrais no diálogo que aqui tecemos. Em específico, no que se refere aos elementos etnográficos trazidos. A região metropolitana de Porto Alegre é elencada como local de mobilidade itinerante Mbyá desde muitos tempos. A historicidade dessa mobilidade propõe que pensemos etnoarqueologicamente sobre os significados da presença indígena no ambiente urbano. Consideração especial deve ser feita ao seguinte questionamento: são os indígenas que vêm à cidade ou a cidade que se formou em cima de territorialidades autóctones? Os polígonos cartográficos, na sua arbitrariedade tornados *de jure* na verdade do real, são estabelecidos historicamente veiculando uma pertença territorial. Nunca um mapa foi assumido como neutralidade étnica: a noção de “fronteira” é provinda da ideia de um *front* guerreiro conquistador de territórios. Uma pergunta tão pertinente quanto essa deve ser efetivada nas discussões jurídicas: quais são as brechas que a história do Direito deixa aos esbulhos territoriais futuros? Respondamos a essa questão através desse sentido histórico:

Nos séculos XIII e XIV, a palavra fronteira tinha um senso militar e significava a linha de frente da batalha de uma tropa organizada para o combate, para “enfrentar” o inimigo – este o seu significado mais profundo. Hoje, tende-se mais a usar a palavra com o sentido de “limites” (limes) ou de “fines”, e daí confins. Mas, mesmo no século XVI e XVII, a “fronteira” é o *front*, não mais de um exército, mas de um país. Esta mudança de sentido ocorreu através da ideia de que as cidades de fronteira, com suas muralhas guarnecidas, suas torres e ameias, suas guarnições militares, eram a “frente” de batalha contra o inimigo situado além dos limites do Estado. (KERN, 1982, p. 158)

Ora, a suposição da invisibilidade étnica corre sob duas posições estratégicas: de um lado, a induzida cegueira colonial como forma de apagamento antro-po-histórico; de outro, o uso nativo de tal estratégia como forma de fuga ativa contra os malefícios causados pelo respeito negado sob as práticas violentas da colonialidade.

Agora tenhamos em vista que essa fuga passa pelos significados inscritos ontocosmoecologicamente pelos grupos étnicos da América Latina. Que significa exatamente o “respeito” dispensado pelos Mbyá aos “elementos da natureza”? É de importante contraste que o utilitarismo de origem judaico-cristão – raiz forte das considerações capitalistas de extrativismo (cf. TURNER, 1990) – permite um uso desmesurado dos “objetos externos”, isso em função de uma maestria concedida a si mesmos por uma divinização autoidentitária de controle de tudo. Vejamos esse trecho aqui:

Quando o Novo Mundo foi podado e controlado de modo a que ninguém tivesse medo de se perder nele; quando os nativos remanescentes foram desarmados e colocados em currais – só então os europeus ficaram tranquilos com a conquista da terra. (TURNER, 1990, p. 187)

Ao invés de um controle, os Mbyá observam uma conduta de respeito mútuo e construção de si a partir das condições possíveis de colocação relacional. Nesse sentido, exemplos variados são dados no que se refere à *couvade* e às práticas de fortalecimento do corpo da criança, por exemplo. Há implicações na personalidade em decorrência de como se dão as relações ontocosmoecológicas estabelecidas: nada é esvaziado de referência ao corpo. A se tratar desse tema, um dos elementos centrais na cosmologia Mbyá é a noção de *ja*, comumente traduzida como “dono” e “mestre”, considerado como uma entidade que administra certo grupo específico na sua relação interna e externa. Em alguns contextos é visto como o xamã daquele grupo específico, sendo inclusive descrito como possuidor de um comportamento visível e descritível, portanto analisável e passível de contato com xamãs humanos.

Um exemplo: em expedição atravessando o Morro São Pedro (dezembro de 2019), zona sul de Porto Alegre, acompanhamos um grupo Mbyá da *Tekoá Anhetenguá*. Saindo da *tekoá*, estabelecida no bairro Lomba do Pinheiro, cruzamos o morro até a sede do Refúgio de Vida Silvestre São Pedro, no bairro Lageado: cerca de 12 km de caminhada em trilhas já estabelecidas e outras abertas pelo grupo. Essa expedição se deu na elaboração de um mapeamento geográfico juntamente à construção de um relacionamento dos Mbyá com a equipe da reserva, isso em vista da colaboração dos indígenas no cuidado com o local (FREITAS,

CATAFESTO DE SOUZA & MORINICO, 2021), situação ainda a se efetivar. É de conhecimento geral o que ocorre entre os Guardiões da Floresta na região Norte do país – a ideia dos Mbyá é fortalecer o cuidado ambiental na sua presença enquanto tais guardiões.

Elemento importante a destacar é a condição especial de tal trajeto, onde o grupo indígena se deslocou em grande número, levando crianças e vestindo-se de maneira “festiva” a fim de prestigiar o momento. Durante a expedição, fomos percorrendo trilhas e abrindo outras, conforme dito acima, o que ampliava a situação de vínculo coletivo. A significação da caminhada entre os Guarani é de relevância ontocosmoecológica. Porém, há um fato específico a se tratar: a consideração que os Mbyá dão à presença ecológica de espécies vegetais e animais a serem contemplados e coletados à domesticação. O *oikos* Mbyá se dá na possibilidade dessa inserção conjuntiva, onde os “elementos da natureza” são passíveis de incorporação à domesticidade do grupo interessado no estabelecimento respeitoso dessa relação.

Mulheres, homens e crianças carregavam inúmeras plantas, em específico da família Bromeliaceae e ervas medicinais. A macela (*Achyrocline satureioides*) é vista em muitas braçadas. Há o reconhecimento constante de bromélias em altas árvores, tendo a colaboração dos mais jovens na coleta – também provável mapeamento para recolha futura. Dentro desse tema, um assunto juridicamente controverso a ser tratado é da recolha de um filhote de uma ave de rapina com o intuito do amansamento familiarizante. Em recente situação na *Tekoá Koenju*, em São Miguel das Missões, um macaco-prego (*ka'i*) foi retirado arbitrariamente de uma família Mbyá. Desesperadamente, a família entrou em contato, requerendo saber o paradeiro do animal, nomeado Chico, a fim de acalmar o filho humano que sentia saudades. Esse episódio demonstra a necessidade de uma modificação da legislação oficial do Brasil, no que se refere à fauna silvestre, que na lei específica nº 5.197 de 1967 afirma, em seu Art. 1º, serem os “animais [...] constituindo fauna silvestre [...] propriedades do Estado, sendo proibida a sua utilização, perseguição, destruição, caça ou apanha”.

A listagem de animais silvestres é realizada periodicamente pelo IBAMA, portanto vinculada às noções centralizantes do que é o permitido ontocosmoecologicamente. Ora, a própria lei nº 6.001 de 1973, dispondo sobre o Estatuto do Índio, aplica a noção de “silvícola” como sinônimo dos grupos indígenas. Esse referencial é advindo da etimologia do latim *silvi-*, proveniente de uma ideia de “floresta”. Afirmar a condição silvestre de algo é fazer imediata colocação sobre uma pertença a algo em estado selvagem, ou seja, a ser domesticado segundo práticas ancoradas na epistemologia ontológica ocidental. Não é o mesmo entre outros grupos, óbvio dizer.



A fim de irmos para o próximo tópico, introduzamos a noção de paisagem conforme percebemos possível nessa etnografia coletiva: “Minhas paisagens são uma reunião multiespécie, práticas das possibilidades de convivência” (TSING, 2019, p. 94). Toda recusa ao reconhecimento dessa multiplicidade de convivências em paisagens étnicas é um ato de violência. A violência recai de imediato na *terrible conversación* denunciada por Las Casas: por que essa recusa em diálogos multiespécies? Não é isso uma negação de paisagens coletivizadas etnicamente?

As paisagens são assembleias trabalhando em coordenações dentro de uma dinâmica histórica. Mas acabo de apresentar mais dois termos-chave para o projeto de pensar habitabilidade como simbiose: coordenação e história. Por história, refiro-me aos rastros e sinais de humanos e não humanos, a como estes criam paisagens. Uma das formas de se observar o que antropólogos e biólogos podem fazer juntos é assistir paisagens se criando por meio de rastros e sinais humanos e não humanos. Coordenação é uma lente para observar os organismos interagirem uns com os outros. Simbiose – assim como competição, predação e outras relações interespecíficas – requer coordenação. Prestar atenção às temporalidades das paisagens permite-nos observar sua dinâmica intersticial. (TSING, 2019, p. 94)

Vamos agora às paisagens enquanto assembleias óticas: reuniões de percepções etnograficamente possíveis no Antropoceno dos “fins de mundo” e das retomadas autóctones.

### **3. Fragmentos da ótica Mbyá-Guarani, paisagens autóctones e o “fim do mundo” alóctone**

Um texto escrito, incluindo este, é um referente de segunda, de terceira ou de mais ordens duplicadas de significação, pois há um longo percurso que começa com pré-compreensões abaladas pelo inusitado da *copresença* (no caso, a etnografia junto aos Mbyá-Guarani enquanto experiência intercultural compartilhada), transformadas em percepções (sentimentos, sensações e afetações) imediatamente verbalizadas pela oralidade (nem que seja apenas mental) e somente depois transpostas em narrativa escrita. E, ainda, apenas podemos “escriturar” sobre aquilo que captamos e refletimos na interação com esse Outrem. Os vícios de linguagem são muito profundos em nosso mundo ocidental, impedindo que a fluência poética e a estética da narrativa permitam ao menos traduzir palidamente a riqueza e complexidade dos eventos presenciados, compartilhados na corporeidade e na co-substancialização.

Uma abordagem sobre o perspectivismo interrelacional dos ameríndios necessita partir

da consciência de que nosso texto não escapa aos condicionamentos do pensamento ocidental em seu etnocentrismo logocêntrico, cercado e limitado analiticamente pela clausura imposta pelo poder dominante (*policial*, segundo Jean-Jacques Rousseau) da escritura alfabética. As palavras aqui escritas não podem assumir mais importância que os fenômenos a que elas se referem, pois há coisas mais interessantes a deleitar do que a fixação vaidosa trazida pelo brilho solar dos antigos escribas (DERRIDA, 2008). Ainda mais radical é tentar impulsionar o esforço compreensivo para subverter aquela marca fundante da linguagem enquanto enunciação de palavras de ordem (DELEUZE & GUATTARI, 1995). Mesmo que essa Ordem seja proferida enquanto uma endolinguagem onde a importância do “valor” assume exclusividade e subverte o do “signo” linguístico, como Pierre Clastres analisa acontecer com o canto dos caçadores Guiaiqui (CLASTRES, 1978). É preciso partir do reconhecimento de que o logos é uma discursividade dominada pela fonética da fala e do “ouvir dizer”, quando muito enriquecida pela perspectiva da visão sobre o simbólico não-verbal e sobre o imaginário tornado imagem compartilhada.

Os ameríndios expressam uma reflexão muito crítica sobre nossa obsessão pelas escritas feitas em “peles” de papel. Kopenawa argumenta que nós (os brancos) usamos papéis para o registro daquilo que se transformou em esquecimento. Para os Mbyá-Guarani, os *kuatcha* (documentos em papel) se transformaram no mais novo e sofisticado instrumento de dominação sobre eles imposto (dizem que hoje os brancos os matam com canetas), tanto por nossas leis quanto por nossas teorias científicas. Como reverter as duplicações eruditas de significado no texto, mantendo-o tanto quanto possível no limiar das percepções que o motivam ou apontando sempre nessa direção? Esse é o desafio constante presente na epistemologia (se é possível fazer essa rotulação) Mbyá-Guarani, para quem a mansidão e o silêncio geram a ambiência necessária à fruição da verdadeira sabedoria.

Figura 2: Menino Mbyá mostra o resultado de sua pesca, enquanto mulheres lavam roupas e outras crianças se divertem tomando banho no Rio Inhacapetum (*Tekoá Koenju*, São Miguel da Missões). Fragmentos do *sentipensar* originário movido mais por ações e atuações, reservando as verbalizações principalmente para os espaços e momentos de celebrações rituais coletivas.



Fonte: Daniele Pires, 2005

Por isso, é válido se referir a um sistema de conhecimento que podemos chamar “ontologia” dos Mbyá-Guarani, mas sempre lembrando que sua filosofia vai pela via do perceptivismo, que se caracteriza pela constante busca de redução do pensamento reflexivo ao nível do “ôntico”, ao nível da presença pré-refletida, apostando na precedência do onírico sobre a vigília, fazendo aflorar o devaneio e o fluxo desenfreado das pré-compreensões, gerando inclusive uma capacidade fantástica – levando nossos interlocutores indígenas a sério – de produzir a alteração dos próprios filtros perceptivos condicionados pela endossocialização de

cada um. Neste ponto, cabe lembrar a importância amplamente reconhecida pela etnologia indígena quanto ao papel fundamental exercido pelos êxtases xamânicos, nos estados alterados de consciência que se espera alcançar nos rituais de cura e de pajelança. Estratégias conscientes de usar o sonho e delírio como condutores da copresença, mas não para cada qual apenas sonhar consigo mesmo como Kopenawa diz acontecer com os brancos. Os originários não vivem na clausura de uma consciência ordenada enquanto indivíduo privado, um ego criado como herança acumulada desde a cosmologia de filhos pecadores de um Deus varão, passando pelo serviço cartorial da Antiga Roma, pelos processos da Inquisição (Bourdieu argumenta que foi então criado o estilo biográfico) e pelas Reformas Protestantes europeias.

Como muito bem alertou Lévi-Strauss, os xamãs em muitas culturas indígenas nos pareceriam como os indivíduos mais loucos e delirantes do grupo (um desviante da tradição), o que nos levaria a pensar que, então, a sociedade selvagem toda é insana (LÉVI-STRAUSS, 1996). Ao invés de argumentar pela coerência simbólica estrutural dos sistemas xamânicos como faz este autor, queremos colocar a insanidade como a grande lição de que ora precisamos nos valer para desestabilizar o logocentrismo reiteradamente imperante nas academias. As celebrações dos *Karai* e *Kunha-Karai* (sábios e sábias Mbya) são exatamente o inverso da insanidade rotulada pelos brancos, fazendo parte da ôntica ameríndia que é uma avenida aberta para escaparmos da metafísica e da pura teórica, ao mesmo tempo que ela implica no desafio e na disponibilidade de se submeter corporalmente na empreitada do conhecimento, compartilhando sentimentos, substâncias e ambiências enquanto foco da etnografia, sofrendo todos os desafios implicados no “choque cultural”. Através de sucessivos baques perceptivos sofridos, podemos dizer que a ontologia dos Mbyá-Guarani está sempre apontada na direção de uma “ôntica”. Aliás, características compartilhadas com o “pensamento selvagem”, segundo os estudos de Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 1976), embora o que ele chamou de ciência “do concreto” (urbano, demasiadamente urbano) nós preferimos dizer “silvestre”.

De forma radicalmente inversa ao que apregoa a ideologia do individualismo, no *sentipensar* dos Mbyá o tempo reflexivo é amplamente dedicado à atenção apurada naquilo que atinge o “eu” quase sempre neutralizado, perspectivando o pensamento pela dimensão relevante dos fenômenos advindos da presença despertada, que é sempre vivida enquanto copresença de corpos e fenômenos que podem trocar metamorfoses e transmutações, algo similar ao analisado por Viveiros de Castro na fabricação dos corpos entre os Yawalapiti (VIVEIROS DE CASTRO, 1987).

Assim, se fosse necessário definir alguma precedência dada pela filosofia e pela

epistemologia Mbyá, a cosmologia e a ecologia são muito mais importantes do que qualquer possível ontologia (o sonhar consigo mesmo), pois fundamentada na dimensão ôntica. Mas há amplitudes muito contundentes de saberes e fazeres materiais, de tecnologias sofisticadas de manejo daquilo que nosso materialismo chama “recursos naturais”. Ecologia e cosmologia se encontram nas mesmas ambiências e nas mesmas paisagens por onde circulam, no mundo entendido enquanto uma estratigrafia de camadas verticais que podem ser excepcionalmente transpostas por demiurgos, por pessoas humanas e não humanas especiais, como os *Nhanderu Miri* (pessoas que atingiram o *Aguyje*, a perfeição que permite abandonar o estrato terrestre junto ao corpo volatilizado), incluindo também os *já*, os pajés e xamãs já referidos, além dos espíritos dos mortos que voltam aos quatro *Amba* (moradas celeste dos deuses e deusas), de onde advém também o *Nhe’e* de cada criança. Lembremos que os Guarani foram descritos como exímios caçadores, pescadores, coletores e horticultores desde os tempos do *Tesoro de la Lengua Guarani* (imenso tratado gramatical e do léxico linguístico) publicado pelo jesuíta colonial Ruiz de Montoya. Por via de síntese, adotamos a expressão ontocosmoecologia para reconhecer tais propriedades inerentes ao *cogito* Mbyá.

A ciência moderna surge muito enquanto uma tentativa paralela de escapar da clausura criada pela escritura alfabética, segundo lembra Derrida. No campo das ciências humanas, a aplicação de metáforas, o uso de floreios literários e a anexação de imagens têm servido também para escapar dessa clausura. Uma imagem vale mais que mil palavras, já expressa o ditado popular. Desde as primeiras monografias clássicas em antropologia, o uso de fotografias, a elaboração de quadros sinópticos e de tabelas exemplificam tal procura de significação paralela para compor a narrativa textual. Cabe então valer-se do uso de imagens para refletir um pouco sobre fragmentos da ôntica Mbyá-Guarani no que se refere à ambiência e à paisagem, naquilo que tivemos a oportunidade de compartilhar com eles.

Retomemos o caso da caminhada intercultural referida anteriormente. Nossa equipe foi pega de surpresa pelo tempo de espera à partida, até que mulheres bem vestidas trazendo seus filhos novos e de colo chegaram para realizarmos uma caminhada conjunta. De início, isso provocou impactos em nossas consciências pautadas pelo padrão “expedicionário”. Nós chegamos aparelhados com equipamentos de alta floresta (facas, facões, botinas, mochilas, chapéu, roupa camuflada), as mulheres foram de chinelo de dedo e vestidas com saias de cores vistosas, como se estivessem indo fazer piquenique no parque. Nós fomos realmente desbravar o mato – pois buscamos atravessar o morro para alcançar a sede do Refúgio da Vida Selvagem (REVIS) Morro São Pedro – e as crianças acompanharam o percurso. Colocamo-nos a refletir

sobre aquela copresença na ambiência silvestre e nos deparamos com uma espécie de “metodologia” ôntica dos originários.

Figura 3: Famílias Mbyá-Guarani descansam em clareira nas matas do Morro São Pedro, durante a caminhada intercultural de que participamos.



Fonte: Luiz Catafesto de Souza, 2019

A chave de compreensão veio quando lembramos de queixas constantes das lideranças quanto ao fato de que as novas gerações estão perdendo o contato direto com suas paisagens originárias já escassas. Para eles e elas, portanto, não se pode desperdiçar a oportunidade de recuperar esses espaços outrora destituídos e hoje um tanto degradados, mas onde eles encontram sinais e rastros de inumeráveis espécies vegetais e animais com história e coordenação compartilhadas, onde reconhecem referências de suas deidades e de seus antepassados, onde eles estabelecem relações interespecies, também absorvem substâncias corporais e deixam sinais e rastros para circulações futuras. Pensemos ainda na dimensão didático-pedagógica da copresença das crianças nas caminhadas (LARRICQ, 1993; CATAFESTO DE SOUZA, 2010). Os pré-adolescentes serviram como batedores extremamente eficientes, rastreando os melhores pontos de transposição das adversidades do terreno. Gritos de liberdade e de contentamento

ecoavam vez por outra na mata (manifestações de *vy'a*), respondidos por outros, emitidos por parte do grupo que se encontrava distante. Isso fez lembrar os comentários dos irmãos Villas-Bôas quanto à liberdade dos indígenas, pois certamente eles seriam abordados por alguma autoridade policial se fizessem isso no centro da cidade de São Paulo (VILLAS-BÔAS, 1970).

Nada tão marcante do que viver nas adjacências e nos interstícios da civilidade, no paradoxo de manter sua alteridade cultural intacta em copresença e na fuga para aquém e atrás dos *fronts* e das fronteiras. A civilização avança queimando os confins da floresta amazônica, deixando um rastro de destruição e violência, mas que não consegue anular a capacidade regenerativa daqueles espaços que ficaram na retaguarda aqui no sul, que não foram efetivamente ocupados depois de serem degradados pela exploração utilitarista de nossa civilização. As matas se regeneram, os originários retomam enclaves deixados nas adjacências da urbanidade, pássaros deslocados de seus habitats nativos encontram abrigo nos vãos de concreto dos prédios residenciais dos mais luxuosos condomínios urbanos. Sem esquecer de baratas, ratazanas e insetos de toda ordem que convivem de maneira simbiótica com nossos ambientes urbanos desde há muitos milênios. E ainda será preciso falar da microbiota que nos infesta as entranhas e nos vírus que nos impõem afastamentos. A urbanidade apenas mascara o inextricável vínculo interespecies que nos perfaz enquanto coabitantes da superfície planetária (*Yvy Rupa* para os Mbyá).

O que os originários e os Mbyá-Guarani estão fazendo em termos de (e que têm chamado) “retomadas” é uma virada de mesa frente à inoperância do Estado brasileiro em reconhecer e regularizar suas terras tradicionais, já que a colonialidade impera vigente em favor principalmente do direito privado sobre o solo. A ontologia Mbyá vai mais longe, pois ela não pretende ter a terra, mas apenas ter o direito de estar “onticamente” (corporalmente) sobre ela e de usufruir de seus recursos, de circular livremente pelos espaços vividos como paisagens componentes do *Yvy Rupa*. Não há cercas, não há limites, não há fronteiras; esta é a regra geral que se impõem para eles. Algo que o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC-IPHAN, 2004-2006) realizado com os Mbyá-Guarani de São Miguel das Missões transformou em diretriz: o respeito e o reconhecimento do direito (pelo Estado Brasileiro) ao exercício pleno dos Mbyá ao “acesso livre” e de ter sua “territorialidade livre”.

As retomadas representam uma importante mudança de estratégia adotada pelos Mbyá-Guarani, pois a fuga disruptiva enquanto fuga de distanciamento físico serviu por séculos como forma de reação às diferentes e sucessivas “frentes de expansão econômica” (GALVÃO, 1979; RIBEIRO, 1970 e 1983) que os foram atingindo, mas isso era possível enquanto havia espaços

“externos” para fuga, espaços que estavam “além” das fronteiras civilizadas. “Os brancos mataram tudo!”, nos faz lembrar Timóteo. Hoje, a fuga disruptiva dos Mbyá voltou-se para os espaços e enclaves internos. E a tradicional passividade e mansidão geraram confronto (contra-fronteira) de ocupação. Não há mais espaços livres onde eles possam se refugiar, agora está tudo ocupado ou destruído pelos invasores *juruá* (brancos). As poucas áreas relativamente preservadas ou foram privatizadas (para uso imobiliário ou exploração econômica) ou transformadas em áreas de proteção natural (UCs – Unidades de Conservação). Até mesmo os índios isolados – melhor dizer, arredios – da Amazônia perderam seus espaços autônomos. As retomadas Mbyá do sul são um lance de vida ou de morte!

Figura 4: Caciques José Cirilo Morinico, Maurício Messa, Claudio Acosta e outras lideranças Mbyá-Guarani reunidas dentro das ruínas de São Miguel das Missões pela busca de reconhecimento dos seus vínculos culturais com o local convertido em Patrimônio federal brasileiro.



Fonte: Luiz Catafesto de Souza, 2005

As retomadas dão visibilidade àquilo que jamais deixou de existir e que antes tratamos como resíduos, pois se manteve plenamente existente embora antes velado. As retomadas revelam e desinvisibilizam aquilo que sempre esteve posto, surpreendente apesar de ser o óbvio (tal como cantado por Caetano Veloso). A nova forma de manifestação da fuga disruptiva é a



chegada e permanência em lugares onde isso é considerado proibido e até mesmo ilegal. Agora a passividade e a mansidão se transformaram em armas de afrontamento. Timóteo e sua família podem dizê-lo muito bem, depois de viverem acudados por anos no confinamento imposto por seguranças privados e por cercas dos empreendedores que pretendem transformar a Ponta do Arado (*Yy Jerê* para os Mbyá) em um condomínio de luxo.

Diversos processos se conjugam no exercício das retomadas como já dito anteriormente. A retomada feita por Timóteo e sua família na Ponta do Arado demonstra muito bem isso. Além dos motivos estruturais antes esboçados, também se agrega sua trajetória pessoal em busca de aperfeiçoamento espiritual na ôntica Mbyá, algo que o fez caminhar amplamente pelo Continente enfrentando outras retomadas, sempre através do uso de seus “pés feitos de barro” (GUARDIOLA, 2021). A foto abaixo também ilustra aquela motivação por garantir que a pedagogia das matas seja presente, onde as crianças e as novas gerações possam atualizar os sinais e os rastros tradicionais das suas paisagens originárias, onde possam recompor sua corporeidade através da consubstancialização selvagem (no sentido de “ser da selva”). Mas é também e fundamentalmente um ato cosmopolítico para evitar o “fim do mundo”, não o fim do mundo deles, mas sim o fim do nosso. Timóteo e outros Karáí e Kunhã Karáí entoam suas Belas Palavras como forma de adiar o fim deste nosso mundo compartilhado.

Figura 5: Karaí Timóteo fazendo o desjejum na *Yy Jerê* da Ponta do Arado, sentado com sua tranquilidade corriqueira poucos dias depois de serem ameaçados por rajadas de armas de fogo disparadas por seguranças privados no entorno imediato.



Fonte: José Otávio Catafesto de Souza, 2019

A temática da finitude é marca fundante de muitas cosmologias e também da filosofia e da ciência ocidental. Faz parte daquelas três ordens arqueológicas da significação humana (a Morte, ao lado do Desejo e da Ordem) (DELEUZE & GUATTARI, 1995). No entanto, nem todas as ontologias e nem todas as cosmologias possuem como seu contraponto prático o extermínio e o confinamento das alteridades militarmente afrontadas, como acontece historicamente com os grupos integrados às fronteiras dos Estados Coloniais e seus herdeiros nacionais. O mérito reconhecido da filosofia ocidental foi (supostamente) romper com o mito

do eterno retorno, promovendo um (pretendido) desligamento do passado na busca de um futuro sempre promissor, sempre intelectualmente renovado e avançando na escala do crescimento e do desenvolvimento humanizado. A cosmologia Mbyá trata de mundos passados findos, assim como prevê o fim iminente do atual. Eternos retornos!

É amplamente reconhecido pelos historiadores que o capitalismo se move por este mote propulsor, mas ao mesmo tempo apostando (tal como numa roleta financeira) sempre na importância das crises e das rupturas como fator de seu próprio des-envolvimento. O fetiche do tecnicismo e da tecnoburocracia domina incólume, reforçado por novas decadências. Afinal, somos “sociedades quentes” nos termos de Lévi-Strauss (1996). O capitalismo se move por uma sucessão de supostos “fins de mundos” – o fim do feudalismo e da escravidão ou a crises das bolsas de valores por exemplo. A pandemia de Covid-19 surge apenas como o fim esperado de um mundo, pois nada será igual novamente, dizem os *slogans* publicitários. No entanto, novas tecnologias surgem, novas formas cibernéticas de interação se difundem e logo alcançamos um “novo normal”. Laboratórios internacionais consolidam a renovação da importância crescente do biopoder em nossas vidas.

Fica a questão sobre o nível de impacto que a Covid-19 poderá afetar sobre nosso modo de esquecimento e sobre nossa mania de apenas sonharmos conosco mesmos. Individualismo cosmopolita, privatista e competitivo versus predação comensal. Comer o parente morto, comer o comedor do parente ou comer outras espécies predadas é a regra entre os originários, ao invés de esquecer que nossa existência depende de comer e ser comido por outras gentes e por outras espécies. Para nós, a morte é o fim porque partilhamos a perspectiva de que apenas somos mônadas individualistas de pensamento, de um indivíduo que sempre escolheu viver no isolamento egóico de sua própria ontologia metafísica. E, pior, sempre se achou superior aos outros entes que habitam o mundo.

## Referências

- BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. **Rastrear perceptos dos Mbyá-Guarani na etnografia de caminhada do Mburuvixá José Cirilo Pires Morinico: Cosmopolítica transnacional, pós-colonial e historicidade originária na região platina do III milênio**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 295-335, jul./dez. 2017.
- CATAFESTO DE SOUZA, Luiz Antonio. **Crianças Mbyá-Guarani: práticas educativas & tecnologias de produção da pessoa**. Dissertação de mestrado. Canoas: ULBRA, 2010. 136 p.
- CLASTRES, Pierre. **O Arco e o Cesto**. In: **A Sociedade contra o Estado. Pesquisas de Antropologia Política**. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 71-89.
- DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano – Artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda., 1998.
- DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Campinas, SP: Papirus, 2012.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2**. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DIAS, Adriana S. & BAPTISTA DA SILVA, Sérgio. **Seguindo o fluxo do tempo, trilhando o caminho das águas: Territorialidade guarani na região do Lago Guaíba**. Revista de Arqueologia, Volume 26 – N. 1: 56-70 – 2013.
- DOOLEY, Robert A. **Léxico Guaraní, Dialeto Mbyá: versão para fins acadêmicos**. Sociedade Internacional de Linguística, Porto Velho, RO, 1998.
- DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.
- FREITAS, Marcos Wellausen Dias de; CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio & MORINICO, José Cirilo Pires. **Teko Vy'a: alegria Mbyá-Guarani, natureza e cultura na Tekoa Anhetengua**. Porto Alegre: Nesse Sentido, 2021.
- GALVÃO, Eduardo. **Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GODOY, Marília G. Ghizzi. **O misticismo Guarani Mbya na era do sofrimento e da imperfeição**. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

GUARDIOLA, Carmem. **A última morada dos Pés feitos de Terra: construção de um mundo mbya no antropoceno espetacular**. Porto Alegre: UFRGS (TCC), 2021.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2009.

INGOLD, 1994. **Humanity and Animality**. In: Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Londres, Routledge, 1994, pp. 14-32.

KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KUSCH, Rodolfo. **Rodolfo Kusch: obras completas – Tomo I**. Rosario: Fundación Ross, 2007.

LAGROU, Els. **Nisun: A vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus**. Disponível em:  
<https://ds.saudeindigena.iciet.fiocruz.br/bitstream/bvs/1963/1/Lagrou%2C%20Els%20-%202020%20-%20Nisun%20a%20vingan%C3%A7a%20do%20povo%20morcego%20e%20o%20que%20ele%20pode.pdf>. Acesso em 13 de abr de 2020.

LARRICQ, Marcelo. **Ipytūma: Construcción de la persona entre los Mbyá Guarani**. Posadas: Misiones: Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones Argentina, 1993.

LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**. Medellín, Colombia: Editorial Universidade de Antioquia, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phenomenology of Perception**. Routledge Classics: New York, NY, 2005.

PERUZZO, Gustavo do Amaral. **Cultura, paisagem e educação no contexto da retomada Mbyá Guarani em Maquiné, Rio Grande do Sul**. (Trabalho de Conclusão) UFRGS, Porto Alegre, 2018.

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

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a Civilização**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SAHLINS, Marshall. **The Original Affluent Society. In.: The Politics of Egalitarianism: Theory and practice**. Ed. Jacqueline Solway. NY: Berghahn Books, 2006.

TSING, Anna. **Em meio à perturbação: simbiose, coordenação, história e paisagem**. In: TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019, p. 91-118.

TURNER, Frederick. **O espírito ocidental contra a natureza: mito, história e as terras selvagens**. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

VILLAS-BÔAS, Orlando & VILLAS-BÔAS, Claudio. **Xingu: Os índios, seus mitos**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1970.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A fabricação do corpo na sociedade xinguana**. In: PACHECO DE OLIVEIRA (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & DANOWSKI, Déborah. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

Recebido em 13 de junho de 2021 | Aceito em 29 de setembro de 2021



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

---

**Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais**

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

---

**Retomadas do Território Ancestral,  
Reterritorialização e Cosmopolítica Indígena  
Mbyá-Guarani**

**João Maurício Farias; João Mitia Antunha; Orivaldo Nunes Jr.**

---



**Edição eletrônica**

URL: [NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://nauu.ufsc.br)

ISSN: 2558 - 2448

**Organização**

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

**Referência Bibliográfica**

ANTUNHA, João Mitia; FARIAS, João Maurício; NUNES, Orivaldo Jr. Retomadas do Território Ancestral, Reterritorialização e Cosmopolítica Indígena Mbyá-Guarani. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 63-83, jun-dez 2021. Semestral.

---

# Retomadas do Território Ancestral, Reterritorialização e Cosmopolítica Indígena Mbyá-Guarani

João Maurício Farias<sup>1</sup>

João Mítia Antunha<sup>2</sup>

Orivaldo Nunes Jr.<sup>3</sup>

## Resumo

A territorialização dos colonizadores/invasores, portugueses e espanhóis, sobre os territórios indígenas, em especial dos Mbyá-Guarani, seguiu práticas jurídico/políticas de apropriação, ordenamento e nomeação conforme os estágios da formação dos Estados destes mesmos invasores. Primeiramente, o ordenamento das terras foi estabelecido pelas normas *Christianas* e posteriormente a normatização foi a das *Respublicas*. Tais modos de apropriação e nomeação das terras seguem até o século XXI sem que o Estado brasileiro atenda por completo os direitos dos povos indígenas a sua territorialidade, mesmo que formalmente os reconheça em suas legislações, a exemplo da Constituição de 1988. De outra parte, as denominadas “retomadas” no Território Ancestral Mbyá-Guarani (*Yvyrupá*) podem ser percebidas como movimentos de reativação das práticas tradicionais de reterritorialização Mbyá-Guarani e colocam-se, também, como práticas de re-existência e de produção do modo de vida deste povo (*Nhanderekó*). Dentre elas, trataremos sobre as experiências das retomadas na parte do território que fica no Estado do Rio Grande do Sul, no sul do Brasil, mais especificamente nos municípios de Maquiné, Terra de Areia e Porto Alegre. Tendo como instrumentos para analisá-las conceitos da Filosofia da Diferença como: acontecimento, produção de subjetividade e *reclaim*, assim como necropolítica e cosmopolítica e, ainda, trabalharemos com conceitos êmicos dos Mbyá-Guarani como *Guatá*.

---

<sup>1</sup> João Maurício Farias: Indigenista, Cientista Social, Mestre e Doutorando em Psicologia Social e Institucional-UFRRGS.

Email: jmafarias@hotmail.com

<sup>2</sup> João Mítia Antunha Barbosa: Indigenista Especializado na FUNAI, Pós-Doutor em Política Indigenista pelo Grupo de

Pesquisa em Antropologia Jurídica no PPG em Direito na UFSC, Doutor em Direito pela USP e pela Université d'Angers/França, Pesquisador do Programa de Planejamento Territorial e Desenvolvimento Socioambiental – PPGPLAN UDESC. Email: mitiaantunha@hotmail.com

<sup>3</sup> Orivaldo Nunes Jr.: Indigenista, Filósofo CFH-UFSC, Mestre em Educação e Comunicação-CEDUFSC, Doutorando

em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Socioambiental - UDESC. Email: nunonunes3@gmail.com



Palavras-chave: território indígena; Retomadas; necropolítica; produção de subjetividade; re-existência.

## Abstract

The territorialization of Portuguese and Spanish colonizers/invasers over indigenous territories, especially the Mbyá-Guarani, followed legal/political practices of appropriation, ordering and naming according to the stages of formation of the States of these same invaders. Firstly, the land ordering was established by *Christians* norms and later the regulation was that of the *Republicas*. Such modes of appropriation and naming of lands continue until the 21st century without the Brazilian State fully complying with the rights of indigenous peoples to their territoriality, even if it formally recognizes them in its legislation, such as the 1988 Constitution. The so-called “retakes” in the Mbyá-Guarani Ancestral Territory (*Yvyrupá*) can be perceived as movements to reactivate the traditional practices of Mbyá-Guarani reterritorialization and are also placed as practices of re-existence and production of the Way of Life of this people (*Nhanderekó*). Among them, we will deal with the experiences of repossessions in the part of the Territory located in the State of Rio Grande do Sul, in southern Brazil, more specifically in the municipalities of Maquiné, Terra de Areia and Porto Alegre. Using as instruments to analyze them are concepts of the Philosophy of Difference such as: event, production of subjectivity and reclaim, as well as necropolitics and cosmopolitics, and we will also work with emic concepts from the Mbyá-Guarani such as Guatá.

Key words: indigenous territory; resumptions; necropolitics; subjectivity production; re-existence.

## Apresentação

Neste artigo trataremos sobre a experiência de re-existência de um dos 305 povos indígenas do Brasil (IBGE, 2010), os Mbyá-Guarani, subgrupo do povo Guarani que fala um dos dialetos do idioma Guarani, pertencente à família linguística Tupi-Guarani, do tronco Tupi. Os Mbyá-Guarani tiveram seu território invadido pelos colonizadores europeus de origem latina, a partir de 1500 com portugueses e espanhóis, e a partir de 1800 com italianos, germânicos e eslavos, e que segue até a segunda década do século XXI sendo atacado por um sistema sócio/econômico/político/cultural que parece não admitir qualquer modo de existência diferente do seu, neste caso falamos do capitalismo na sua vertente atual, o financeirizado.

Para tanto, inicialmente, caracterizaremos um aspecto da compreensão jurídica de como se deu o processo de territorialização pelos colonizadores/invasores e as relações estabelecidas

com a compreensão jurídico/xamânica<sup>4</sup> dos Mbyá-Guarani, estas que são alimentadas pelos diálogos cotidianos com seus ancestrais, com seus xamãs e com suas divindades – perspectiva da sua cosmopolítica. Não que os colonizadores e seus descendentes herdeiros na atualidade, produtores do agronegócio no capitalismo financeirizado também não tenham sua cosmopolítica<sup>5</sup>. É nesta perspectiva de uma cosmopolítica Mbyá-Guarani e dos confrontos com a sociedade nacional que, nos últimos anos, aconteceram várias retomadas de parte de seu território tradicional.

Neste sentido, vamos tratar sobre três retomadas dos indígenas Mbyá-Guarani e utilizaremos um evento que ocorreu em 15 de abril de 2019, na sede da Fundação Ecarta, ligada ao Sindicato dos Professores Particulares do RS, onde alguns indígenas Mbyá-Guarani e Kaingang estiveram falando sobre suas retomadas e sobre a situação atual que estão vivenciando. O evento contou com uma plateia de aproximadamente 90 *juruá kuery* – não indígenas – sensíveis a estes temas. Na oportunidade, assistiu-se à estreia do filme *Retomada Yvyrupá*<sup>6</sup>, que será analisado.

Ao longo deste artigo trabalharemos, também, tanto com ferramentas conceituais dos próprios Mbyá-Guarani – êmicas – como de alguns filósofos da diferença. E analisaremos como elas contribuem para aprofundarmos estes temas e também para o estabelecimento de estratégias no apoio aos povos indígenas. Então, vamos ao caminhar, ao percorrer, ao transitar do *guatá*<sup>7</sup> deste artigo.

## **Territorialização colonizadora: o nomos das terras invadidas**

Carl Schmitt (1888-1985), jurista alemão, afirmou em seu texto “O nomos da Terra no direito das gentes do *jus publicum europaeum*” (SCHMITT, 2014) que, ao ocupar uma terra, produz-se uma “lei fundamental”. Neste sentido, para os europeus que chegaram depois de 1500 no território do Povo Mbyá-Guarani, a lei foi a tomada da terra em nome da religião cristã, sua igreja, do imperador e seu exército, o que Schmitt chamou de período da *Respublica Christiana*,

---

<sup>4</sup> Na ausência de palavra melhor para uma designação das práticas da religiosidade Mbyá-Guarani, por ora optamos por esta.

<sup>5</sup> Optamos neste artigo por não tratar sobre o que poderia ser considerada a cosmopolítica do capitalismo, mas entendemos ser um tema pertinente para futuros aprofundamentos. Informações sobre isto podem ser buscadas na obra “Cultura e razão prática”, do antropólogo Marshall Sahlins (2003), e em ensaio sobre suas obras “As cosmologias do capitalismo” de Marcos Lanna.

<sup>6</sup> *Yvyrupá* – palavra em Guarani que designa seu território ancestral desde antes da formação dos Estados nacionais da Argentina, Uruguai, Brasil, Paraguai e Bolívia; território livre e sem fronteiras, composto também pelas suas manifestações cosmopolíticas.

<sup>7</sup> *Guatá* – caminhar Mbyá-Guarani como os ancestrais e as divindades faziam para guaranizar o mundo.

como espaço dos *Povos Católicos*. Com o protestantismo, surgiram as disputas territoriais que foram finalizadas em 1648 com os acordos da Westfália e a consolidação da noção de Estado como unidade política soberana e o *Jus Publicum Europaeum*, a ordem internacional moderna. O conceito de *nomos*, para Schmitt, pode ser entendido como tomar/apropriar, partir/dividir e apascentar/produzir (SANTOS, 2018).

Com *nomos* podemos compreender que a ocupação europeia se deu a partir de: 1) poder político que se apropriou das terras, seguido de: 2) ordenamento jurídico que separou as terras e, depois, 3) distribuiu para exploração. O território Mbyá-Guarani, após a ocupação europeia, sofreu tanto o período da *Respublica Christiana*, durante a vigência do Tratado de Tordesilhas (1494-1750), quanto do *Jus Publicum Europaeum*, com o Tratado de Madri (1750).

Desde a assinatura deste último tratado, que impunha novo ordenamento português e espanhol às colônias e a retirada dos jesuítas, bem como realocação das missões, o povo Mbyá-Guarani reivindicou o que podemos chamar de *Nhanderekó*<sup>8</sup> *Yjypy*, traduzido como “nosso costume” (*nhande* + *rekó*) e “do princípio” (*yjypy*), fazendo referência à mitologia. Contudo, as cartas de alguns caciques Guarani ao rei da Espanha questionando o Tratado de Madri foram cristalinas nas suas teses diante do direito cristão: “Como pode mudar a vontade do rei? Se a vontade do rei não pode discrepar da de Deus, se a vontade do rei está mesclada com a vontade de Deus, e se a justiça de Deus é inalterável?” (NEUMANN, 2017). Porém, os reis já não precisavam mais cumprir o direito da *Respublica Chistiana*, sob o qual foi lavrado o Tratado de Tordesilhas, e viviam sob o *Jus Publicum Europaeum*, com as fronteiras territoriais delimitadas e secularizadas (SANTOS, 2018). Não pensemos que estes acordos estão distantes no tempo e tenham ficado apenas como documentos históricos. Além de terem produzido realidades, alguns vestígios fortes estão ainda presentes na atualidade. Conforme afirma o jurista Dalmo de Abreu Dallari, o princípio da soberania do Estado Westfaliano seria pautado, essencialmente, pela delimitação territorial, ou seja, pela definição das fronteiras. A soberania indicava que este era o poder mais alto do Estado e o território mostrava onde esse poder seria o mais alto (DALLARI, 2005). No dia 14 de julho de 2020, o vice-presidente do Brasil, General Hamilton Mourão, em entrevista ao canal de televisão Globo News, quando questionado sobre o desmatamento na Amazônia e genocídio de indígenas, atos criticados também por investidores internacionais, disse que: “pela primeira vez uma nação westfaliana se reuniu para

---

<sup>8</sup> *Nhanderekó* – modo de vida segundo as normas e orientações apontadas por *Nhanderu*, uma de suas principais divindades.

dialogar com investidores”<sup>9</sup>, referindo-se à soberania do Brasil perante intervenções estrangeiras.

O que pode ser percebido é que forças econômicas nacionais e internacionais do agronegócio, da mineração, da exploração madeireira e da especulação imobiliária, além de provocarem impactos diretos aos povos indígenas, atualmente estão atuando também na financeirização das terras que foram territórios indígenas e, neste caso, dos Mbyá-Guarani. Território que se estendia no Brasil desde os estados do Espírito Santo, Rio de Janeiro, litoral de São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul até o Uruguai, norte da Argentina, leste do Paraguai e Bolívia oriental.

Tal financeirização destes territórios se dá com os títulos de propriedade sendo colocados como garantias de empréstimos em bancos ou mesmo com as aquisições de grandes áreas por fundos de investimentos nacionais e internacionais, com isso as terras também passaram a valer no mercado de ações das empresas de investimentos. Esta situação faz com que aumente a pressão contra as demarcações de terras indígenas, pois, ao serem identificadas e demarcadas como territórios tradicionais, estas áreas deixariam de estar disponíveis ao mercado da especulação financeira, como também não estariam disponíveis para a exploração produtiva para os mercados.

Diante deste cenário, percebe-se que não há a intencionalidade em atender o direito territorial dos povos indígenas aos seus territórios por parte do poder político que atualmente domina o Estado, apesar de o ordenamento jurídico garantir o reconhecimento pelas terras tradicionalmente ocupadas (Constituição Federal de 1988, artigo 231). Com isso, estas negações dos direitos poderiam ser identificadas como práticas de uma necropolítica, no conceito de Achille Mbembe (2016), como formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte. Aqui se poderia pensar este Estado westfaliano como sendo produtor de políticas de morte.

Diante desta situação de apropriação colonizadora, podemos pensar que os indígenas no Brasil são submetidos ao político-ordenador-explorador no nível macro que abrange o território; e observamos que ocorre no nível médio as separações do território em Federações, hoje chamadas de estados ou províncias; bem como no micro, quando a Mata Atlântica é distribuída e destruída para permitir o assentamento de colonos.

---

<sup>9</sup> A entrevista foi assistida pelos autores ao vivo e registrada a fala, contudo não foi disponibilizada na internet, sendo a única referência disponível encontrada o link <https://g1.globo.com/globonews/jornal-globonews-edicao-das-18/video/jornal-das-dez-entrevista-hamilton-mourao-8698495.ghtml>. Acessado em 20/9/2021.

De outra parte, observamos as ações também de resistência à colonização pelos Mbyá-Guarani, diretamente nas aldeias, os *tekoá*, onde vivem sob a “Lei Fundamental” Mbyá-Guarani, o *Nhanderekó Yjypy*, conforme as macrorregas do criador *Nhanderu Eté Tenondé* (CADOGAN, 1953); tendo a reprodução das regras em nível médio por seus divinos filhos cocriadores, *Nhamandu* (Linguagem), *Karai* (Chamas), *Jakairá* (Neblina) e *Tupã* (Águas) e, por sua vez, os donos-mestre (FAUSTO, 2008), ou *Djá* em Mbyá-Guarani, que cuidam das regras da criação em nível micro. Os Mbyá-Guarani, por sua vez, participam dessa efetivação da criação em seu território a partir do micro, reterritorializando (DELEUZE e GUATTARI, 1997) seu território macrotradicional – *Yvyrupá* – com apoio de agentes visíveis e invisíveis, entidades jurídicas e espirituais, que constroem espaços que serão analisados aqui pelo conceito de retomada.

Então, se por um lado as territorializações exercidas pelos colonizadores/invasores agiram e continuam agindo até os dias de hoje sobre o mundo dos indígenas, por outro, em uma perspectiva indígena Mbyá-Guarani, podemos perceber que suas forças de territorializações e reterritorializações continuam também agindo nas configurações do mundo. As retomadas são uma das estratégias de continuarem seguindo o caminhar – *guatá* – de seus ancestrais e suas divindades para a produção de seu mundo.

### **A retomada Mbyá-Guarani no *Yvyrupá* – reativação e cosmopolítica**

Antes de tratarmos sobre as retomadas dos Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul, nos últimos anos, iremos dialogar com o que eles apontam ser seu território *Yvyrupá*; como algumas lideranças apontam ser a experiência de retomar parte de suas terras ancestrais; as aproximações com o conceito de *reclaim* no sentido de “reativar” e cosmopolítica trabalhados por Isabelle Stengers, segundo Renato Sztutman (2018).

É interessante buscarmos um pouco do sentido que a palavra *Yvyrupá*<sup>10</sup> teria para uma das principais lideranças deste movimento, André Benites. Para ele, designaria a estrutura que sustenta o mundo terrestre e evocaria o modo de vida livre antes da chegada dos europeus, sem fronteiras, sem cercas, sem divisão entre municípios e com liberdade para a existência física e para a sua espiritualidade.

---

<sup>10</sup> André Benites manifestou este sentido em evento sobre as retomadas indígenas, realizado pela Fundação Ecarta, no dia 16/4/2019, em Porto Alegre (EXTRACLASSE, 2019).

Assim, é nesta perspectiva que 30 famílias Mbyá-Guarani entraram em porção de mata nativa, da Mata Atlântica, que estava em posse do governo do estado do Rio Grande do Sul, com 367 hectares, sob responsabilidade da Fundação de Pesquisa Agropecuária, a Fepagro, extinta em 2016, pelo então governador. No caso, esta foi a retomada no *Yvyrupá* – como os indígenas, em Maquiné, nominaram seu movimentar-se em janeiro de 2017 (FARIAS, 2018).

O filme *Retomada Yvyrupá*, que teve sua estreia na Fundação Ecarta, tem como sinopse, segundo seus produtores, colocada na página do Conselho Indigenista Missionário no YouTube (CIMI, 2019):

Índios Guarani Mbya fazem movimento de retomada de território e tradições em Mata Atlântica no município de Maquiné – RS. Cacique André Benites fala sobre a importância cultural do movimento para a educação das crianças da tribo. Imagens aéreas e de cotidiano, com crianças cantando, dançando e brincando durante atividades com os adultos. Documentário dirigido pela jornalista Cristina Ávila, com imagens de Pablo Alvarenga e edição e finalização de André Corrêa. Brasil – 2018

Neste filme, André Benites<sup>11</sup> apontou as qualidades que a área oferecia, dizendo “essa é nossa terra, aqui tem água, aqui tem remédio, aqui tem rio pras crianças pescar”. É possível perceber as crianças indígenas caminhando intensas e vibrantes no meio da mata, além de assistirmos atirarem-se nas águas do rio que cruza seu novo *tekoá* – espaço sociocosmológico propício para sua existência. André manifesta que a área é “uma terra de *Nhanderu*, que nós chamamos, terra que o dono é Deus”. Aparecem também imagens de crianças, jovens, mulheres e homens que cantam e dançam músicas tocadas pela *ravé* (violino), violão e *mbaracá* (chocalho), com uma construção tradicional, a *Opy* (casa de reza) ao fundo, construída logo na primeira semana da retomada. André Benites narra que as suas famílias viviam na beira das estradas, não só em Maquiné, mas em vários outros lugares, e os *juruá kuery* foram se adonando de seus territórios, principalmente os governos, por isso estavam retomando seu lugar ancestral. São mostradas no filme as espigas de *awati* – milho – produzido com sementes tradicionais sagradas, plantados logo nos primeiros meses em que estavam em sua retomada. As mulheres Mbyá-Guarani aparecem fazendo alimentos com o milho com suas panelas nas brasas incandescentes em um fogo no chão, o fogo secular Mbyá-Guarani. André fala ainda que “É a primeira retomada em quase 600 anos, chegou um momento que agora a gente não pode mais fugir dos problemas, uma retomada não é só território, não é só da terra, só do lugar, uma retomada é retomada da vida, a gente voltou a viver” (ÁVILA, 2018).

<sup>11</sup> Preferimos não corrigir a manifestação do indígena Mbyá-Guarani e colocar conforme a sua compreensão da língua portuguesa.

Ainda tratando sobre este filme de curta metragem, percebemos que ele foi criado e produzido com muita sensibilidade, arte e poesia pelos realizadores e que seguiria também algumas características que o povo Mbyá-Guarani parece cultivar entre si e busca nos mostrar quando somos convidados a tecer relações com eles. Este evento na Fundação Ecarta conseguiu colocar-se como mais um dentro da constituição e fortalecimento das alianças entre os indígenas *Mbya* e os *jurua*. O elemento da sensibilização parece ser uma importante estratégia política praticada pelos indígenas deste povo. Tal situação foi ocorrendo também durante os mais de três anos da efetuação da, agora, terra<sup>12</sup> indígena *tekoá Ka'aguy Porã*, em Maquiné.

Em relação a isto, podemos pensar no estabelecimento das alianças construídas durante a experiência da retomada no *Yvyrupá*, também, como uma novidade que pode caracterizar um acontecimento, pois secularmente têm havido relações de esbulho dos *jurua* e de apossamento de suas áreas tradicionais, causando relações de intensa desconfiança nos indígenas. Aqui entendemos que poderia ser um tipo de acontecimento no dizer de Lazzarato (2006), pois com esta experiência os indígenas Mbyá-Guarani, no Rio Grande do Sul, estariam rompendo com uma postura histórica de aguardar nos acampamentos, nas margens das estradas, que o Estado nacional fizesse os estudos e as demarcações ao se colocarem inovando em suas práticas políticas de reterritorialização.

Outra prática de certa forma inovadora que aconteceu nesta experiência é o fato de ter havido uma situação de composição de forças entre *jurua kuery* e indígenas, de atravessamentos mútuos, de agenciamentos coletivos e de produção de subjetividades outras, as quais poderíamos pensar em um tipo de processo de “guaranização” de *jurua kuery* (FARIAS, 2018).

Para falarmos nesta composição, talvez seja importante dizermos um pouco mais do que entendemos por produção de subjetividades e agenciamentos coletivos: tanto os Mbyá-Guarani possuem seus dispositivos e suas formas de se produzirem como pessoas indígenas de seu povo, como também os não indígenas possuem suas formas de se produzirem como tal. São formas de produzir, consumir, constituir casamentos, de estabelecimento de parentescos e alianças, de compreensão de mundo, cosmologias, e de criar instituições que acabam por produzir agenciamentos coletivos e estes agenciamentos como campos de forças produzem as subjetividades das pessoas envolvidas nas ações cotidianas e nos acontecimentos. Um agenciamento coletivo que produz composições poderia ser, por exemplo: os *jurua kuery* experimentarem o convívio em reuniões nos *tekoá*, onde alguns indígenas tocam seus

---

<sup>12</sup> Mesmo que o Estado nacional ainda não tenha realizado estudos de identificação, de delimitação e posterior homologação, esta área já seria uma terra indígena, pois os indígenas a estão reterritorializando como tal.

instrumentos tradicionais e as falas das pessoas são manifestadas em volumes amenos e em velocidades menos rápidas do que os *juruá* estão acostumados em seus mundos. Outro exemplo que podemos apontar pode ser as manifestações em várias reuniões e grupos de whatsapp de que “quem estaria no comando das ações seria *Nhanderu*” e não algum *juruá* ou mesmo Mbyá-Guarani, desta maneira sinalizando que o movimento não seria hierárquico e estaria sujeito às perspectivas orientadoras de suas divindades e de sua cosmopolítica.

De outra parte, seria possível pensarmos que tanto as subjetividades dos Mbyá-Guarani como a dos *juruá kuery* não estariam completas e acabadas, como identidades fixas, mas que seriam processuais (GUATTARI & ROLNIK, 1986) e, no dizer desses autores, as subjetividades dos povos tribais estariam ligadas a um território e a uma ancestralidade e a dos não indígenas sujeita a processos industrializados de subjetivação e neste caso sujeitas aos modos capitalísticos de produção. O capitalismo como um sistema econômico, social e cultural, possui suas dinâmicas e dispositivos de produção econômica e de subjetividades que atinge todas as pessoas nos países onde é preponderante, capturando-as e/ou produzindo-as para aderirem a este sistema de forma hegemônica.

Voltamos às possíveis composições entre os indígenas e os *juruá kuery*. Tal processo de “guaranização” (FARIAS, 2018) não seria um processo de manipulação ou de transformação de não indígena em Guarani, mas um processo em que alguns não indígenas, por vontade própria, por adesão, por opção, experimentariam deslocar-se de suas subjetivações capitalísticas<sup>13</sup> e experimentariam esta guaranização como um devir índio, um devir Guarani<sup>14</sup>.

Quando acompanhamos os Mbyá-Guarani no processo de estabelecimento dessa retomada, foi possível perceber que houve uma urgência, um sentido de emergência de garantirem espaços propícios para o exercício de seu *tekó* – modo de vida tradicional – segundo apontam seus ancestrais e suas divindades. Como diz André, no filme analisado acima, e que manifestou inúmeras vezes: nesta área há forte presença de elementos que identificam o lugar como sendo de seu povo, mas também há muitos elementos que identificam os Mbyá-Guarani

---

<sup>13</sup> Conceito criado por Felix Guattari (GUATTARI E ROLNIK, 1986), utilizado para identificar o modo de produção de subjetividade no sistema capitalista, mecanismo pelo qual o próprio sistema vai se autorreproduzindo, afetando tanto populações do leste (na época, os países socialistas), como dos capitalistas centrais e dos países do terceiro mundo. De outra parte, apesar deste conceito ter sido criado em um período histórico, entendemos que há um tipo de mecanismo que segue dinamizando a produção de subjetividade no capitalismo que afeta todas as pessoas. O que estaria em jogo seria a capacidade que as pessoas e os grupos sociais teriam de se contrapor a estas forças, no sentido de garantirem outros processos de automodelação de suas subjetividades.

<sup>14</sup> Devir Guarani - como movimento de um “vir a ser”, de uma subjetividade que se percebe em transformação, ciente de que nunca será um indígena Guarani, mas que, por outro lado, as afecções experimentadas nos contatos e convívios passam a transformá-lo em um *juruá* - não indígena - também diferenciado.



como pertencentes a este território. Há um pertencimento mútuo, o *tekoá* seria deles porque há predicados que o qualificam e identificam como tal e eles são parte deste mesmo *tekoá*. Seriam predicados ao mesmo tempo etno-históricos, que demonstram que seus parentes e ancestrais por ali passaram, com vestígios de seu ecossistema, vestígios arqueológicos, assim como suas divindades que criaram aquele espaço sociocosmológico no passado para usufruto deles, seus filhos ali estão presentes no tempo presente.

As famílias indígenas, antes de fazerem a sua retomada em Maquiné-RS, até aquele janeiro de 2017, já haviam residido em muitas outras áreas, várias delas não eram identificadas por elas como seus *tekoá*, já que não possuíam mata nativa, eram plantações de eucaliptos, nelas não havia rios para pescar ou nadar, nem animais para poderem pedir permissão aos seus protetores – os *Djá* – e caçar seus alimentos.

Esta área retomada já começava a ser formada, formatada, estabelecida em sonhos e em indicações de *Nhanderu Tenondé* (grande pai criador do mundo) e *Nhandexy* (grande mãe protetora), como informaram os indígenas André Benites e Cirilo Morinico – cacique do *tekoá Anhetenguá*, localizado em Porto Alegre e que apoiou o movimento em Maquiné. Os indígenas, nesta oportunidade, foram nos mostrando que sua ação de retomar área da Mata Atlântica não era apenas um mero ato político de pressão para que agentes do Estado, Fundação Nacional do Índio e Ministério da Justiça – Funai/MJ – e o governo estadual cooperassem para encaminhar estudos de demarcação de uma terra tradicional, segundo o que estabelece a Constituição de 1988, em seu artigo 231.

Aqui, podemos nos deparar com o que André Benites coloca sobre a perspectiva de sua retomada, como um ato que não se trata apenas de retomar um território ancestral, mas de retomar a própria forma de viver segundo seu *tekó*. Então, podemos pensar numa aproximação ao que Stengers fala sobre *reclaim*: “O termo em inglês *reclaim* é de difícil tradução, abrangendo um vasto campo semântico, que incluiria o sentido de reapropriar, reconquistar, reafirmar, entre outros. Jamille Pinheiro Dias optou acertadamente por traduzir *reclaim* por “reativar” (SZTUTMAN, 2018).

Assim, o sentido de reativar nos parece muito apropriado para o que as lideranças deste movimento vinham nos apontando ao se referirem a sua retomada no *Yvyrupá*. Reativar as forças de seu modo de existência, reativar seus contatos cotidianos com as divindades presentes nas matas, reativar suas plantações de sementes tradicionais, reativar as forças xamânicas de ativação da vida e de seu *nhanderekó*.

Em seu artigo, Sztutman (2018) diz que:

Nessa reativação – que poderia também ser dita retomada o que nos conectaria com as lutas indígenas pela terra – reside, portanto, um ato de resistência. Resistência que não significa, como sugeriu Zourabichvili em sua leitura de Deleuze, reação ou denúncia, mas sim modo de afirmar uma existência, criar novos possíveis. Resistência como modo de recusar a captura pelo Estado e pelo regime de subjetividade capitalista, recusar a supressão de um “comum”.

Então, as retomadas poderiam ser consideradas: práticas de resistência, recusa e captura às formas de subjetivação capitalística, seriam a reativação de práticas de seu modo de vida, seu *tekó* ou *nhanderekó*, como uma experiência de retomar processos de subjetivação próprios (FARIAS, 2018), e desta maneira seguiriam o *guatá* que seus ancestrais e suas divindades fizeram ao criar e nomear o mundo.

Este movimentar-se no mundo criado por suas divindades acontece na perspectiva de uma tecedura cosmopolítica Mbyá-Guarani. Onde seres visíveis e invisíveis, humanos e não humanos, suas divindades, seus xamãs e os protetores dos seres, os *Dja*, vão compondo as forças que fazem do mundo o seu mundo. É neste cenário que acontecem as retomadas e as reativações do seu modo de existência.

Assim, podemos pensar que essa retomada pode ter desencadeado uma abertura dos Mbyá-Guarani para passarem a realizar várias outras retomadas pelo Rio Grande do Sul, como poderemos ver em seguida. Agora, antes de tratarmos sobre as outras retomadas, vamos tratar um pouco sobre o que tem acontecido nos últimos anos nas relações do Estado e da sociedade nacional com os povos indígenas.

## **A guerra da sociedade nacional envolvente contra os povos indígenas**

O cenário dos últimos anos tem sido *hard*, pesado, dramático para os indígenas, povos que experimentam 521 anos de uma guerra contra seus modos de vida, iniciada já durante as primeiras invasões dos conquistadores portugueses e espanhóis. O que mudaria em determinados períodos históricos é a intensidade das forças de destruição, como os indígenas manifestam perceber quando nos dizem que “antes nos matavam com as armas, depois com as doenças e atualmente é com as canetas que querem nos destruir” (FARIAS, 2018). As canetas aqui são apontadas pelos indígenas como sendo as tentativas de mudanças nas legislações ordinárias, as mudanças na Constituição através das PEC-Projetos de Emendas Constitucionais, como a PEC-2015 e os outros tantos projetos de leis que tramitam no Congresso Nacional. Assim, como no Judiciário têm acontecido as interpretações antiindígenas de temas como o

chamado Marco Temporal, que busca acabar com o secular **indigenato** incorporado às legislações brasileiras, há mais de 200 anos, desde o Império. Acrescentam-se a esta situação os adventos do golpe midiático/jurídico/parlamentar de 2016 sobre a presidenta Dilma Rousseff, momento em que setores do agronegócio aumentaram muito a influência que já possuíam no Estado brasileiro.

Em 2019, com a ascensão do atual presidente, que desde sua campanha vinha manifestando não admitir um centímetro de demarcação de terras indígenas em seu governo, pois este senhor, em seu primeiro dia na presidência, editou a Medida Provisória-MP nº 870, que determinava um esfacelamento da Funai, tirando-lhe o serviço de identificação e demarcação de terras indígenas, bem como o de estudos e acompanhamento de impactos ambientais nas terras indígenas, passando-os para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento-MAPA, ministério do agronegócio brasileiro. Esta decisão, acrescida a de também transferir o setor responsável pelo monitoramento florestal do Ministério do Meio Ambiente para o MAPA, surgiu como uma bomba contra os povos indígenas e contra as unidades de conservação ambiental brasileiras. Além de que, tal governo retiraria a Funai do MJ e a colocaria no Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, este comandado por uma pastora evangélica. São atos flagrantemente ilegais e inconstitucionais, como apontaria a Nota Técnica nº 1 do MPF, de 1º de março de 2019.

Não fossem apenas estas as ações destrutivas e francamente contribuintes para as práticas genocidas, estabelecidas por quem está no comando do Estado, este governo passou, também, a inflexionar suas ações no sentido de identificar os povos indígenas como pobres, atrasados e que deveriam ser atraídos e integrados na sociedade nacional, à semelhança do período pré-Constituição de 1988. Agora, não mais para serem trabalhadores nacionais como no tempo do Serviço de Proteção ao Índio-SPI, mas para serem produtores do agronegócio. Seja arrendando suas terras ou mesmo sendo eles próprios produtores de soja transgênica com uso intensivo de venenos e também para que aceitem a mineração em seus territórios. Como sinalizaram os ministros do Meio Ambiente e da Agricultura, ao citarem a experiência do povo Pareci, no Mato Grosso, agora transformados em grandes plantadores, cujas terras indígenas mostram uma paisagem de deserto verde de soja, quase sem nenhuma árvore.

Poderíamos pensar, aqui, em uma proximidade destas práticas políticas por parte de agentes do Estado (executivo, judiciário e legislativo) e do mercado como o exercício de forças destruidoras da vida, forças genocidas e etnocidas, a semelhança do que Mbembe (2016) identifica como forças necropolíticas. Tais forças exerceriam políticas de morte, pois

escolheriam quais pessoas ou grupos são passíveis de ser exterminadas, quais grupos poderiam e muitas vezes deveriam ter seus modos de vida extintos. Assim, se para Foucault (2008) a biopolítica poderia ser considerada uma política de controle sobre os corpos e de garantia da vida das pessoas por parte do Estado do Bem-Estar Social, para Mbembe (2016) agora seria o Estado quem aglutinaria o campo de forças que vai estabelecer quem pode ou não viver, mas, principalmente, quem pode e deve morrer. Talvez essa possa estar sendo a tônica das políticas no atual estágio do capitalismo financeirizado, o capitalismo necroliberal (BERCITO, 2020).

Seguramente um dos povos indígenas ancestrais no Brasil, que mais tem experimentado os efeitos das forças necropolíticas, tem sido o Guarani Kaiowa. São práticas comparáveis ao que vive o povo Palestino na Cisjordânia, na Faixa de Gaza, ao sofrerem as ações do Estado de Israel. Então, se o Estado brasileiro não tem enfrentado as forças contrárias à existência indígena e não cumpre o que determina a Constituição de 1988, nas atribuições de devolver-lhes seu território ancestral, os Kaiowa têm repetidamente realizado suas retomadas na busca de seus direitos de vida digna, não sem terem suas lideranças, muitas vezes, assassinadas por milicianos de fazendeiros, assim como enfrentam os mais altos índices de suicídio<sup>15</sup>, principalmente de sua juventude.

## **Retomadas como criação de reexistências indígenas**

Não estamos afirmando que a falta de território figura como a principal causa dos suicídios, nem é pretensão de tratarmos sobre isto neste pequeno artigo, mas há uma sinalização fortíssima dos indígenas em apontar as condições de um bom *tekoá* na porção da Mata Atlântica, em Maquiné-RS e noutras retomadas, para a sua auto-reprodução e produção da subjetividade como Mbyá-Guarani como fizeram durante a retomada no *Yvyrupá*. É muito sintomático que onde há ausência das mínimas condições para a efetuação de seu *tekoá* e o exercício de seu *tekó*, o desejo de não existência possa se proliferar com intensidade. O povo Guarani *Kaiowa*, apesar deste cenário de extermínio, tem realizado suas retomadas há mais de 15 anos no Mato Grosso do Sul, seguindo o *guatá* dos seus ancestrais e de suas divindades.

É possível que estas forças destruidoras da vida persistam intensas por algum período aqui em nosso mundo local, na região, no País e no mundo, mas outras forças criadoras de vida

---

<sup>15</sup> Segundo matéria no Jornal Brasil de Fato, de Lilian Campelo, editada em 24 de setembro de 2018, os dados do Ministério da Saúde apontam que: enquanto a média nacional de suicídios seria de 5,8 óbitos para 100 mil habitantes, a maioria entre os 15 e 29 anos de idade; na população indígena foi quase três vezes maior que a média nacional, 15,2 registros por 100 mil, sendo 44,8% jovens em idade entre 10 e 19 anos. Entre os homens indígenas, a média aumenta para 23,1 mortes por 100 habitantes.

também estão atuantes. É um pouco disso que as crianças, jovens, mulheres, homens e *xeramoí kuery* – anciãos, avôs – desta nova terra indígena, a *Ka'aguy Porã*<sup>16</sup>, como em outras estão apontando pra nós, *juruá kuery*, em processo de guaranização.

Poderíamos pensar em experiências de resistência não como reação às forças necropolíticas do Estado e do mercado brasileiro, como às forças manifestadas também pelo senso comum que entendem serem os indígenas povos indolentes, preguiçosos e não reconhecem neles o direito à existência plena. Aqui, a resistência seria como criação e efetivação de mundos outros, mundos onde são experimentadas as possibilidades de continuarem existindo através de seu modo de vida tradicional, seu *tekó* e seu *nhanderekó*. Neste sentido, as retomadas têm mostrado ser isto possível. Retomar talvez não seja apenas uma possibilidade de lutar por garantir território ancestral, território sociocosmológico de seus *tekoá*, retomar talvez seja o exercício das forças de reexistência, retomar pode ser também exercitar seus *guatá* ao caminhar na produção da vida, como suas divindades faziam na criação e nominação do mundo, retomar talvez seja um tipo de reativação destas forças de produção da vida.

Seria possível pensarmos que as retomadas indígenas colocam-se dentro de práticas distintas às ocupações, pois colocam-se com uma retomada de inúmeros sentidos de seu viver: territorial e físico/biológico, como sociocosmológico, afetivo/ancestral, como também o sentido de voltar a garantir que seu modo de vida possa se autorreproduzir. Por isso, a palavra “reexistência” poderia dar o sentido de voltar a existir, voltar a buscar o comando da existência, de se buscar o comando dos processos de se autoproduzir. É neste contexto que as retomadas acontecem.

Entendemos que as retomadas estão apontando para a presença de forças de vida, de criação de resistência e de potências políticas bastante inovadoras, tanto para os indígenas envolvidos, para seus parentes, como para os *juruá kuery* que são ou vão se tornando apoiadores durante a criação destes movimentos. Assim, poderíamos pensar estes movimentos como acontecimentos, como compreendem alguns filósofos da diferença, entre eles Lazzarato (2006), que entende que há um acontecimento quando uma ordem das coisas muda e novas energias são ativadas: uma descontinuidade e outra de um devir, de um vir a ser que necessita ser efetuado. A descontinuidade estaria sendo experimentada na medida em que os *Mbya* no Rio

---

<sup>16</sup> Ka'aguy Porã para os Mbyá-Guarani significa “bela mata sagrada”.

Grande do Sul não estavam retomando suas áreas, aguardavam estudos de identificação e demarcação através do Estado, no caso pela Funai e o Ministério da Justiça.

Um dever que necessita ser experimentado e efetuado poderia ser considerado o próprio ato de retomar as áreas tradicionais e a sua efetuação, desde o entrar na área de mata nativa, até as ações cotidianas irem sendo criadas, efetivando-se, assim, seu novo *tekoá*. E aqui um vir a ser do *tekoá* não para um futuro, quando a área for estudada, delimitada, demarcada e homologada pelo Estado brasileiro, mas sendo efetuado como *tekoá* Mbyá-Guarani desde o primeiro dia.

Assim, no RS, nos últimos quatro anos, podemos observar que já são seis as retomadas de áreas ancestrais Mbyá-Guarani nos municípios de Porto Alegre, Viamão, Maquiné, Rio Grande, Terra de Areia e em Cachoeirinha. Duas Kaingang, em Canela e Carazinho, e uma do povo Xokleng, em São Francisco de Paula. Até porque estima-se que há em torno de 2 mil indígenas que continuam a residir confinados entre as cercas das propriedades privadas e as estradas, em áreas extremamente diminutas e degradadas. Alguns acampamentos existem há décadas, com aproximadamente 40 anos, como o de Irapuá (na BR-290) e o de Capivari do Sul (na RS-040).

## **A retomada em Terra de Areia**

A retomada de outra área de mata nativa, também no litoral, no município de Terra de Areia, onde em espaço próximo a 10 hectares, que estava em posse da mesma fundação do governo do Rio Grande do Sul, extinta em 2016, a Fepagro, aconteceu com a entrada de famílias Mbyá-Guarani, ainda ao final de 2017. Aquele espaço, além de possuir características ligadas à ancestralidade *Mbya*, possui caminho de *pindó* – palmeira jerivá – árvore primeva destes indígenas. O grupo de imediato construiu casas tradicionais, uma *Opy*, e fez plantio de aipim, batata-doce e suas sementes tradicionais do *awati*. Apesar de o governo não mais utilizar aquele espaço para nada, entrou com reintegração de posse, mas a pequena área ainda permanece com as famílias Mbyá-Guarani. É mais um *tekoá* sendo efetuado. Entende-se que esta é uma possibilidade que a sociedade nacional e o Estado podem contribuir, não atrapalhando os indígenas ao tentar tirá-los de sua nova terra indígena, além do que seriam menos famílias indígenas a ficar em condições de existência extremamente precária. Ali não estariam em risco de atropelamentos nas estradas, os riscos nutricionais diminuiriam e teriam a possibilidade de manterem práticas de autorreprodução de sua subjetividade como povo indígena.

## Retomada Mbyá-Guarani Ponta do Arado

A retomada da terra ancestral da Ponta do Arado Velho existe há mais de três anos. Trata-se de uma área de mata e praia, nas margens do Lago Guaíba, localizada no bairro Belém Novo, município de Porto Alegre. As famílias *Mbya*, ao reconhecerem aquele espaço como uma de suas áreas, decidiram permanecer lá para estabelecerem sua nova tekoá. Neste espaço há um sítio arqueológico Guarani, reconhecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan, que daria conta da presença de duas aldeias antigas na região. Reivindicam que os agentes públicos garantam a devolução deste território.

Até a entrada dos indígenas na área, uma empresa de nome Arado Velho Empreendimentos Imobiliários pretendia e ainda pretende construir mais de 2.000 residências de luxo. Tal projeto tem se notabilizado por ter descumprido questões relativas à legislação ambiental, no que tange a audiências públicas, e tem provocado fortes questionamentos de setores ambientalistas da cidade e da região. Como manifesta a matéria na página da organização Amigos da Terra Brasil

O projeto do condomínio de luxo levanta muitas controvérsias: ainda em 2015, houve uma alteração no Plano Diretor de Porto Alegre para que se ampliasse em 12 vezes o número de casas permitidas na área da Fazenda do Arado Velho, território em disputa. Tal mudança foi feita sem nenhuma consulta popular: não houve sequer uma audiência pública para debater a questão. A decisão arbitrária foi mais tarde suspensa pela Justiça, exatamente pela ausência de participação popular. Também tramita uma acusação de fraude na parte geológica do estudo apresentado pelo empreendimento (AMIGOS DA TERRA, 2018).

Assim, em função desta alteração irregular no Plano Diretor da Cidade, que beneficiou o empreendimento, ao deixar a área da Fazenda do Arado Velho fora da zona rural, o judiciário estadual, após ser demandado, paralisou o seguimento do empreendimento, por medida liminar. De outra parte, setores técnicos e ambientalistas estimam que este seria um empreendimento que promoveria uma megaconcentração de casas, carros e pessoas que acabaria provocando grande degradação do lugar, um espaço ancestral Mbyá-Guarani. Na referida matéria, a Amigos da Terra vai dizer ainda que:

Para se ter noção, como o terreno ali é baixo, seria necessário aterrar uma área equivalente a 200 campos de futebol para a construção de ruas e casas — com a utilização de cerca de um milhão de metros cúbicos de terra. E para carregar essa terra toda seriam necessárias 125 mil caçambas de caminhão. O impacto que isso causaria é devastador (AMIGOS DA TERRA, 2018).

Com a retomada de parte deste território de mata, a situação ficou ainda mais complexa, pois de imediato os proprietários da área instalaram cercas de arame farpado, com partes pontiagudas, no entorno do acampamento, inclusive com sensores de movimento para evitarem que os indígenas ultrapassassem a cerca para buscar água potável e lenha para fazer fogo e cozinhar alimentos. Reduzindo o perímetro da área para as quatro famílias Mbyá-Guarani a uma faixa de aproximadamente 150 metros de comprimento, por 30 metros de fundo, ficando restrita praticamente a porção de praia da área, com um pouquinho de mata. Dificultaram, ainda, ao máximo, o deslocamento dos indígenas, não permitindo o acesso ao acampamento por terra e pela estrada que passa dentro da fazenda. Para lá chegarem, os indígenas só conseguem fazê-lo pela água, através de um pequeno barco.

Os pescadores da região foram ameaçados para que não façam o transporte de apoiadoras e apoiadores até a área (para que se evite a parte já privatizada, onde a passagem é bloqueada, é necessário que se percorra um trecho pelas águas do Guaíba). O barco que ajudou na travessia dos indígenas foi misteriosamente sabotado, tendo o motor danificado (AMIGOS DA TERRA, 2018).

A empresa entrou com pedido de reintegração de posse da área e, inicialmente, um juiz estadual teria declinado de sua competência para decidir sobre a possível saída e/ou retirada das famílias indígenas do local, por entender que temas fundiários que envolveriam povos indígenas estavam afeitos à Justiça Federal. Porém, ao ser substituído neste processo, o juiz que o sucedeu definiu que o juizado estadual seria competente e decidiu pela imediata saída dos indígenas, inclusive estabelecendo multa diária de 5 mil reais para não indígenas que se dirigissem ao acampamento, a fim de apoiá-los com fornecimento de mantimentos e comida ou mesmo para saberem se estes estariam passando bem.

O cacique *Karai* Mirim Timóteo, um dos mais velhos *Mbya* a fazer uma retomada, manifestou no evento da Fundação Ecarta – assinalado acima – que ao mesmo tempo em que sentem a força e a alegria de seguirem *Nhanderu* nas retomadas, também sentem muita pressão e ameaças contra suas crianças e famílias.

Para manter a pressão cotidiana contra os indígenas, os empresários da Arado Velho Empreendimentos Imobiliários contrataram seguranças, entre eles ex-policiais e provavelmente, como desconfiam os indígenas, haveria também policiais em horário de folga trabalhando nesta função. Tais seguranças patrimoniais agem como milicianos, tendo montado guarita de vigilância constante, durante 24 horas por dia, ao lado do acampamento. Alguns casos de pressão, de intimidação e de ameaças de morte ocorreram quando seguranças/milicianos, no meio da madrugada, atiraram com seus revólveres e pistolas por cima



das barracas do acampamento *Mbya*. Algumas vezes, também na madrugada, ouvem-se fortes ruídos de automóveis e motocicletas aproximando-se ao local onde se encontram as famílias acampadas. Também há relatos de que os tais seguranças, em uma oportunidade, ameaçaram envenenar o pequeno poço cavado na areia onde indígenas buscam água para beber. Dos últimos meses de 2018 até o mês de março de 2019, esta situação seguia acontecendo e inclusive com certo respaldo no judiciário estadual, já que tal juízo avançava no estreitamento das possibilidades dos indígenas, inclusive de receberem visitas e apoios de *juruá kuery*. De outra parte, o MPF em Porto Alegre estava questionando nas instâncias superiores do TJ-RS, a competência do juizado estadual em decidir sobre estes temas, já que é competência da União, no caso Funai, tratar sobre temas de regularização fundiária de povos indígenas, segundo Art. 231 da Constituição, do Decreto 1.775 e da Portaria 14 do MJ, de 1996.

Passaram-se alguns meses e, no mês de abril de 2019, desembargadores do TJ-RS julgaram que tal processo deveria ser repassado para a esfera federal. Também anularam todas as decisões que o juiz estadual teria estabelecido para este processo. Na prática, os milicianos do empreendimento parecem continuar suas ações de ameaças e de intimidação aos indígenas nesta retomada.

O *Karai Mirim Timóteo* mostra-se disposto, com força e capacidade para enfrentar esta situação extrema de pressão para garantir a permanência de suas famílias em sua terra tradicional, como nos diz. Possuem o apoio, a orientação e a proteção de seus ancestrais e de suas divindades. Como manifestaram os integrantes da organização Amigos da Terra Brasil:

Mesmo nas noites frias e escuras, Timóteo não teme o enfrentamento com os interesses de grandes corporações: sabe estar seguro pelo espírito de seus ancestrais, verdadeiros donos do território. Logo na primeira noite na Ponta do Arado Velho, seu tio os viu, cercando o grupo e zelando por eles. Ora, de nada adiantam metralhadoras contra os ventos e trovões e tempestades que o homem branco terá que enfrentar; as balas não podem sangrar a natureza sagrada, e isso Timóteo sabe bem. Por isso, sente-se alegre e tranquilo: é esse o sentimento que descansa no coração daquele que sabe estar em seu lugar, enquanto medo e ameaças fazem sombra no coração do invasor. Olhando as crianças que brincam nas areias, duas delas suas — e todas elas vigiadas ameaçadoramente pelos seguranças privados, Timóteo esboça um sorriso leve ao dar uma longa tragada em seu *petynguá*: está exatamente onde deve estar; o chamado da terra fora ouvido. Alegria e tranquilidade mesmo: afinal a retomada, como a própria palavra indica, apenas deu ao índio o que é, e sempre foi, do próprio índio (AMIGOS DA TERRA, 2018).

Apesar da energia, da tenacidade e a força espiritual que Timóteo e as famílias *Mbya* da Retomada Ponta do Arado tem demonstrado, é fundamental que a rede de apoiadores de *juruá kuery* seja ampliada e fortalecida, assim como as autoridades públicas do município, do governo

estadual e da União, através da Funai e do Ministério da Justiça cumpram suas funções constitucionais de garantia e de proteção aos direitos territoriais dos povos indígenas.

## Outras considerações

Apesar de que nosso foco de análise, neste artigo, estar centrado nas retomadas Mbyá-Guarani como práticas de sua cosmopolítica, de reativação e de fortalecimento de seu *tekó*, vamos também apontar aqui algumas das retomadas realizadas por outros povos do grupo Macro-jê, os Kaingang e os Xokleng, também presentes ancestralmente no território do estado do Rio Grande do Sul. A finalidade deste registro é de constar que parece existir intensa uma dinâmica de reterritorializações dos povos indígenas como formas de lutas por continuarem reexistindo. Também poderá servir como referência para outros pesquisadores que se interessem nos temas aqui aventados, além de que outros *juruá kuery* possam vir a apoiá-las em suas demandas. São elas: Aquífero Guarani, em Viamão; *Pará Roke*, em Rio Grande; em Canela, na Floresta Nacional – Flona, em posse do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBIO, cujas informações dão conta da presença de vestígios de cinco casas subterrâneas tradicionais dos grupos indígenas Jês do sul, no caso reconhecidas pelos Kaingang e a retomada pelo povo Xokleng de outra Flona em São Francisco de Paula as quais a atual gestão do ministro do Meio Ambiente pretende privatizá-las sem considerar seus vínculos com as tradicionalidades indígenas; em Carazinho, entre Carazinho e Passo Fundo também há uma retomada Kaingang.

Assim, é importante percebermos que apesar das forças necropolíticas dos agentes do Estado, dos agentes da “mão invisível do mercado” e do senso comum que agem no sentido de avançar nos procedimentos e práticas genocidas, há outras forças que buscam fortalecer as possibilidades de auto-reprodução da vida, de autoprodução das subjetividades próprias dos povos indígenas e que estas forças, na medida em que grupos de não indígenas conseguem estabelecer redes de apoio e convivência com estes povos, também conseguem retomar processos outros de produção de subjetividades não capitalísticos. Com isto e como nos apontam os indígenas, ambientalistas e os indigenistas: ganham em qualidade de vida os povos tradicionais, ganham os *juruá kuery*, como a biodiversidade socioambiental também é fortalecida. Como dizem os Mbyá-Guarani “*Aguyjevete* para quem luta!

## Referências

- AMIGOS DA TERRA, **Ao índio o que é do índio**: retomada Guarani Mbya no Arado Velho, Porto Alegre, 2018. Disponível em: [www.amigosdaterrabrasil.org.br/2018/06/25/ao-indio-o-que-e-do-indio-retomada-guarani-mbya-no-arado-velho-porto-alegre/](http://www.amigosdaterrabrasil.org.br/2018/06/25/ao-indio-o-que-e-do-indio-retomada-guarani-mbya-no-arado-velho-porto-alegre/). Acesso em 22 de set de 2021.
- ÁVILA, Cristina. **Relatos indígenas emocionam**. Revista Extra Classe, 2019. Disponível em: [www.extraclasse.org.br/movimento/2019/04/fala-indigena-impresiona-publico/](http://www.extraclasse.org.br/movimento/2019/04/fala-indigena-impresiona-publico/). Acesso em 22 de set de 2021.
- BERCITO, Diogo. **Pandemia democratizou o poder de matar, diz autor da teoria da necropolítica**. GZH Política. 31/3/2020. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/noticia/2020/03/pandemia-democratizou-poder-de-matar-diz-autor-da-teoria-da-necropolitica-ck8fpqew2000e01ob8utoadx0.html>. Acesso em 21 de set de 2021.
- BRASIL, Presidência da República. **Decreto nº 1775, de 8 de janeiro de 1996**. Disponível em: [www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/d1775.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm). Acesso em 22 de set de 2021.
- \_\_\_\_\_, IBGE. **Censo Demográfico 2010**. Características gerais dos indígenas. Resultados do universo. Rio de Janeiro, 2012.
- \_\_\_\_\_, Senado Federal – **Art. 231 – Constituição Federal de 1988**. Disponível em: [www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988\\_08.09.2016/art\\_231\\_.asp](http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_08.09.2016/art_231_.asp). Acesso em 21 de set de 2021.
- \_\_\_\_\_, Ministério Público Federal-MPF. **NOTA TÉCNICA Nº 1/2019-6ªCCR**, de 1 de março de 2019. [www.mpf.mp.br/pgr/documentos/nota-tecnica-1.2019](http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/nota-tecnica-1.2019). Acesso em 22 de set de 2021.
- CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta: Textos Míticos De Los Mbyá-Guarani Del Guairá**. Revista De Antropologia 1 (1), 35-42, 1953.
- COMÉRCIO, do Jornal. **Fundação Ecarta recebe debate sobre a causa indígena nesta terça-feira**. Disponível em: [www.jornaldocomercio.com/\\_conteudo/cultura/2019/04/678934-fundacao-ecarta-recebe-debate-sobre-a-causa-indigena-nesta-terca-feira.html](http://www.jornaldocomercio.com/_conteudo/cultura/2019/04/678934-fundacao-ecarta-recebe-debate-sobre-a-causa-indigena-nesta-terca-feira.html). Acesso em 22 de set de 2021.
- DALLARI, D. de. A. **Elementos de teoria geral do Estado**. 25. ed. São Paulo: Saraiva, 2005.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. V. 5. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.
- FARIAS, João Maurício. **Retomada Mbya-Guarani no Yvyrupá: produção de subjetividade, agenciamentos e criação de estratégias de luta**. Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Mestrado Acadêmico em Psicologia Social e Institucional, 2018.
- FAUSTO, Carlos. **Donos demais: maestria e domínio na Amazônia**. Mana: Estudos de Antropologia Social, 14(2): 329-366, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica Cartografias do Desejo**. ed. Vozes. Petrópolis, RJ, 1986.
- LAZZARATO, Maurizio. **As Revoluções do Capitalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Arte & Ensaios | revista do ppgav/eba/ufrj | n. 32 | dezembro, 2016.

NEUMANN, Eduardo Santos; BOIDIN, Capucine. **A escrita política e o pensamento dos Guarani em tempos de autogoverno** (c. 1753). Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 97-118, maio 2017.

SANTOS, Nathan R. **Carl Schmitt e a oposição entre terra e mar: elementos para uma Filosofia Política do Espaço Global**, Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, UFF, Niterói, 2018.

SCHMITT, Carl et al. **O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum**. Contraponto Editora, 2014.

SZTUTMAN, Renato. **Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência-pensando com Isabelle Stengers**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, p. 338-360, 2018.

Filmes:

Filme **Retomada Yvyrupá**, 2018. Conselho Indigenista Missionário – CIMI  
[www.youtube.com/watch?v=0ubhRJZwBJ8&t=150s](http://www.youtube.com/watch?v=0ubhRJZwBJ8&t=150s). Acessado em: 20/9/2021.

Recebido em 11 de junho de 2021 | Aceito em 10 de agosto de 2021



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

---

**Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais**

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

---

## Subsídios para Protocolos de Consulta aos Espíritos conforme Convenção 169/OIT

**Orivaldo Nunes Junior**

---



**Edição eletrônica**

URL: [NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://nauu.ufsc.br)

ISSN: 2558 - 2448

**Organização**

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

**Referência Bibliográfica**

NUNES, Orivaldo Junior. Subsídios para Protocolos de Consulta aos Espíritos conforme Convenção 169/OIT. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 85-104, jul-dez 2021. Semestral.

---

© NAUI

# Subsídios para Protocolos de Consulta aos Espíritos conforme Convenção 169/OIT

**Orivaldo Nunes Junior<sup>1</sup>**

## Resumo

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho/OIT iniciou o ciclo de autodeterminação dos Povos Indígenas, obrigando aos Estados a garantirem a participação de Indígenas em todos os processos que venham a afetá-los, bem como o respeito à suas tradições, religiosidade e sua espiritualidade. Os Espíritos permeiam culturas e tradições de Povos Indígenas e devem ser consultados por especialistas em métodos Xamânicos conforme os Protocolos rituais de cada Povo Indígena e cada comunidade, conforme suas Jurisdições Indígenas e seus Direitos Indígenas. Contudo, cabe aos membros de equipes técnicas estarem cientes da legalidade em que as Jurisdições Indígenas se enquadram, do descumprimento de tais regras jurídicas e suas penalidades. Buscamos contribuir com a discussão teórica e prática com subsídios para Protocolos de Consulta aos Espíritos conforme a Convenção 169/OIT.

Palavras-Chave: direito; consulta; espíritos; indígenas.

## Abstract

Convention 169 of the International Labor Organization/ILO started the cycle of self-determination for Indigenous Peoples, obliging States to guarantee the participation of Indigenous Peoples in all processes that may affect them, as well as respect for their traditions, religiosity and their spirituality. Spirits permeate cultures and traditions of Indigenous Peoples and must be consulted by specialists in Shamanic methods in accordance with the ritual protocols of each Indigenous People and each community, in accordance with their Indigenous Jurisdictions and their Indigenous Rights. However, it is up to the members of technical teams to be aware of the legality in which the Indigenous Jurisdictions fall, of the non-compliance with such legal rules and their penalties. We seek to contribute to the theoretical and practical discussion with subsidies for Spirit Consultation Protocols according to Convention 169/ILO.

Keywords: law; consultation; spirits; indigenous people.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Filosofia (CFH/UFSC), Mestre em Educação e Comunicação (CED/UFSC), Doutorando em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Socioambiental (PPGPlan/FAED/UDESC), [nunonunes3@gmail.com](mailto:nunonunes3@gmail.com).

## Introdução

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais que protege seus direitos e considera como critério fundamental a consciência de sua identidade indígena, foi instituída após a revisão da Convenção 107 de 1957, que então vigia sobre a proteção e integração progressiva de indígenas às sociedades nacionais nos países signatários da Organização dos Trabalhadores.

A OIT foi criada depois da Primeira Guerra Mundial com o Tratado de Versalhes, em 1919, e teve continuidade com a instituição da Organização das Nações Unidas, em 1945, após a Segunda Guerra. O objetivo da OIT era a melhoria das condições de vida ou de trabalho humano e, segundo Ricardo Verdum, antropólogo brasileiro, tais direitos chegaram aos povos indígenas em 1921 com o crescimento da demanda por normatização e regularização das relações de trabalho envolvendo trabalhadores/as indígenas na América do Sul (VERDUM, 2006, p. 8).

Em resumo histórico, foi no ano de 1926 que o Conselho de Administração da OIT instituiu a Comissão de Especialistas em Trabalho Indígena, tendo celebrada sua primeira reunião em julho de 1927. Em 1936, ocorreu a I Conferência Regional dos Estados Americanos Membros da OIT, em Santiago do Chile, onde se discutiu a situação econômica e social de vida e de trabalho das populações indígenas. Em 1943, foi realizada missão conjunta entre EUA e Bolívia para diagnosticar as condições dos indígenas que trabalhavam como mineiros. Em 1946, a III Conferência Regional dos Estados da América Membros da OIT solicitou do Conselho Administrativo da OIT a preparação de “um informe completo sobre a situação das populações indígenas dos países da América” (VERDUM, 2006, p. 8). Na IV Conferência realizada em 1949 em Montevideu, Uruguai, se adotou uma resolução relativa às condições de vida e de trabalho das populações indígenas. Em 1953, a OIT publicou o estudo denominado “Poblaciones indígenas: Condiciones de vida e de trabajo de los pueblos autóctonos de los países independientes”<sup>2</sup>.

Foi com o Programa Indigenista Andino ou Missão Andina, implementado no Peru, Bolívia e Equador nos anos 1950 e 1970 que se realizou o marco da Política Indigenista com a doutrina da integração de indígenas. Esse programa tinha como objetivo “aliviar a pobreza” e “promover o desenvolvimento dos povos indígenas” na região, contudo promoveu a

---

<sup>2</sup> Poblaciones indígenas: Condiciones de vida e de trabajo de los pueblos autóctonos de los países independientes, ILO, Ginebra, 1953, in [www.ilo.org/public/libdoc/ilo/ILO-SR/ILO-SR\\_NS35\\_span.pdf](http://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/ILO-SR/ILO-SR_NS35_span.pdf), acessado em 1 nov 2021.

assimilação de indígenas às sociedades nacionais como trabalhadores (VERDUM, 2006, p. 1) culminando com a Convenção 107 que no Brasil foi promulgada pelo Decreto nº 58.824, de 14 de junho de 1966, pelo ditador Castelo Branco<sup>3</sup>.

Anteriormente à Convenção 107/OIT, o que ocorria com os povos indígenas em muitos países era o extermínio, genocídio e desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 224) com vistas à liberação de territórios ocupados por indígenas para exploração capitalista. Segundo Adson Maia e Saulo Torres, a Convenção 107 tinha natureza totalmente universalista, não adentrando em aspectos culturais de cada cultura indígena, o que levou a críticas dentro do âmbito da própria OIT e debates sobre a necessidade de uma abertura multicultural nas normas internacionais que protegiam os trabalhadores indígenas, surgiu então sua revisão com a Convenção nº 169 da OIT, de 27 de junho de 1989 (MAIA; TORRES, 2018, p. 84). O respeito à diversidade étnica com o novo texto veio com o direito à consulta, para que os próprios povos indígenas decidam os rumos de suas comunidades diante das adversidades apresentadas.

Conforme a advogada indigenista Érika Yamada, “o direito à consulta e ao consentimento prévio, livre e informado se sustenta no reconhecimento dos direitos fundamentais de povos e comunidades tradicionais e na garantia da sua livre determinação” (YAMADA, 2016). Publicada em 1989, foi aprovada pelo Congresso brasileiro somente em 2002, pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho, e promulgada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva em 2004, via Decreto 5.051, que foi renumerado pelo Decreto nº 10.088 de 2019<sup>4</sup>.

Podemos considerar, ao menos nas normativas, que a Convenção 169 encerrou o ciclo de extermínio e iniciou o ciclo de “determinação” dos indígenas, em que os povos devem ser respeitados quanto a sua autodeterminação. Com isto, entende-se que os povos indígenas e tribais passaram a ter direitos reconhecidos à medida que foram reconhecidas suas terminações, isto é, as linhas onde finalizam suas condições sociais, culturais e econômicas que os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial, conforme previsto no item 1-a do artigo 1º da Convenção 169/OIT. Deste modo, a determinação como ato de expressar com precisão os limites ou terminações de algo, pode ser detalhada como

---

<sup>3</sup> A Convenção 107/57 pode ser lida em [www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Atos/decretos/1966/D58824.html](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Atos/decretos/1966/D58824.html), acessado em 1 nov 2021.

<sup>4</sup> A Convenção 169/89 pode ser lida em [https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/Decreto\\_5051\\_2004.pdf](https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/Decreto_5051_2004.pdf), acessado em 1 nov 2021.



- terminações territoriais: “a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma”, conforme item 2 do artigo 13 da C169 (OIT, 1989);

- terminações jurídicas: “aos povos considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas”, conforme item 1-b do artigo 1º da C169 (OIT, 1989);

- terminações religiosas: “deverão ser reconhecidos e protegidos os valores e práticas religiosos, conforme item a do artigo 5º da C169 (OIT, 1989); e

- terminações espirituais: “deverão ser reconhecidos e protegidos os valores e práticas espirituais”, conforme item a do artigo 5º da C169 (OIT, 1989)

A forma de se fazer respeitar os Direitos Indígenas e suas determinações próprias foi obrigando governos, estados, empresas, bem como demais interessados em realizar medidas que venham a afetar povos indígenas e tribais, a consultar estes “mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas”, conforme item 1-a, Artigo 6º da C169 (OIT, 1989). As consultas devem ocorrer de forma livre, prévia e informada. Conforme a procuradora da República Débora Duprat, a consulta deve ser prévia (“sempre que sejam previstas”), bem informada (conduzida “de boa-fé”), culturalmente situada (“adequada às circunstâncias”) (DUPRAT, 2014, p. 64).

No item 2 do artigo 6º da C169 afirma que “as **consultas** realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas (...) com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas”. Também em seu Artigo 15º, item 2, aponta que

em caso de pertencer ao Estado a propriedade dos minérios ou dos recursos do subsolo, ou de ter direitos sobre outros recursos, existentes nas terras, os governos deverão estabelecer ou manter procedimentos com vistas a **consultar** os povos interessados, a fim de se determinar se os interesses desses povos seriam prejudicados, e em que medida, antes de se empreender ou autorizar qualquer programa de prospecção ou exploração dos recursos existentes nas suas terras. Os povos interessados deverão participar sempre que for possível dos benefícios que essas atividades produzam, e receber indenização equitativa por qualquer dano que possam sofrer como resultado dessas atividades (OIT, 1989).

Deste modo, aprofundaremos aqui sobre a consulta conforme a Convenção 169, mais especificamente em relação às questões espirituais, conforme o Artigo 5º supracitado e item 3 do artigo 7º, onde rege que

os governos deverão zelar para que, sempre que for possível, sejam efetuados estudos junto aos povos interessados com o objetivo de se avaliar a incidência social, **espiritual** e cultural e sobre o meio ambiente que as atividades de desenvolvimento, previstas, possam ter sobre esses povos (OIT, 1989).

No item 1 do Artigo 13º, afirma que

ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores **espirituais** dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação (OIT, 1989).

Bem como no Artigo 32º rege que

os governos deverão adotar medidas apropriadas, inclusive mediante acordos internacionais, para facilitar os contatos e a cooperação entre povos indígenas e tribais através das fronteiras, inclusive as atividades nas áreas econômica, social, cultural, **espiritual** e do meio ambiente (OIT, 1989).

Para tanto, analisaremos as possibilidades de Protocolos de Consulta aos Espíritos conforme a Convenção 169, por parte dos diversos povos indígenas que a reivindicam e cujos países são signatários, aprofundando com alguns relatos experimentados pelo autor em atuação com povos indígenas.

Deste modo, cada povo indígena ou tribal pode, conforme sua autodeterminação, estabelecer seus “Protocolos de Consulta”, que se trata de documento com vigência jurídica, também conhecido como Protocolos Próprios ou Autônomos de Consulta (PEREIRA et al, 2019, p. 21) só terão validade se construídos e pensados pelos próprios sujeitos da C169. Os Povos devem descrever “como”, de “qual modo” ou “método” desejam ser consultados, em “qual língua” devem ser apresentados os materiais de apoio como textos e mapas, se utilizarão tradutores e ainda “quantos” dias serão necessários para que respondam as questões sobre o tema consultado e “quem” serão os portadores das respostas (porta-vozes).

Como definição de povos indígenas e tradicionais usaremos a própria Convenção 169 da OIT que em seu artigo 1º define serem aqueles “cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial” (OIT, 1989). Como definição de espíritos e espiritualidade junto aos povos indígenas, buscaremos as análises de antropólogos e indígenas conforme segue abaixo.

## Espiritualidade, espíritos, entidades e xamanismo

A antropóloga brasileira Alcida Rita Ramos escreveu em seu artigo “Mentes indígenas e ecúmeno antropológico” (2013) que um dos temas mais recorrentes nos escritos indígenas é a espiritualidade e que não há ressonância deste conceito na academia (RAMOS, 2013, p. 12). O pesquisador Shawn Wilson, indígena Opaskwayak Cree do Canadá, afirma que a “espiritualidade não é separada, mas parte integral e entranhada no todo que é a visão de mundo indígena” (WILSON, 2008, p. 89), bem como afirma a separação entre espiritualidade e religiosidade, sendo “espiritualidade o sentido interior de conexão com o universo” e religião, “a manifestação exterior da espiritualidade” (WILSON, 2008, p. 91). Conforme Gregory Cajete, indígena da etnia Tewa (Pueblo) do sudoeste norteamericano, “espírito e espiritualidade nada têm a ver com religião, mas com a busca de verdade ou verdades” (CAJETE, 2000, p. 19, *apud* RAMOS, 2013, p. 12). Espírito, para Cajete, corresponde a uma verdade mutável:

como o nascimento de uma criança ou um raio ligando céu e terra por uma fração de segundo, são esses os momentos infinitos tanto do caos como da ordem. São esses os preceitos da ciência nativa, pois a verdade não está num ponto fixo, mas sim num ponto de equilíbrio em constante mudança, perpetuamente criado e perpetuamente novo (CAJETE, 2000, p. 19, *apud* RAMOS, 2013, p. 14).

Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo brasileiro, relata em “A floresta de cristal: notas sobre a antologia dos espíritos amazônicos” (2006) que

Os conceitos amazônicos sobre os “espíritos” não apontam para uma classe ou gênero de seres, mas para uma síntese disjuntiva entre o humano e o não-humano. O tema da intensidade luminosa característica dos espíritos é interpretado em termos de uma ênfase não-representacional na visão como modelo da percepção e do conhecimento nas culturas ameríndias (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 319).

Conforme Davi Kopenawa, indígena brasileiro da etnia Yanomami, autor da obra “A Queda do Céu” (2019), todo ente possui uma “imagem” do tempo das origens, que os xamãs podem “chamar”, “fazer descer” e “fazer dançar” enquanto “espírito auxiliar”. Esses espíritos são chamados de “seres-imagens primordiais e descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 610). Carlos Fausto, antropólogo brasileiro, em “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia” (2008), cita uma série de nomes indígenas para entidades não-humanas que se relacionam com humanos, como “espíritos auxiliares”, ou “espíritos-donos” e “donos-mestres”, como modelo da pessoa magnificada capaz de ação eficaz sobre esse mundo (FAUSTO, 2008). Robert Crépeau, antropólogo canadense, relata que os

“espíritos mestres”, ou “entidades mestras”, ou ainda “guias espirituais”, são encontrados como intermediários na relação dos humanos com o mundo animal e vegetal, como parte de uma hierarquia de poderes e de confronto e/ou união de forças humanas e não humanas, apresentando-se como um terceiro numa relação jurídica entre dois seres, numa espécie de intervenção em que cumpre o papel de mediador (CRÉPEAU, 2015). No artigo “Filosofias indígenas: fractalidade como ferramenta de conhecimentos tradicionais”, (NUNES, 2021) sugiro observar as entidades-mestras seguindo características de multiescalaridade e fractalidade (Figura 1) a partir da reprodução das mesmas propriedades do padrão Toro, ou Torus (Figura 2) em diferentes escalas (micro, médio e macro). A ferramenta baseia-se nas ideias do físico suíço-iraniano Nassim Hamein (2008 e 2015), que propôs modelo esquemático baseado na geometria para calcular a topologia do vácuo (invisível) ao redor do núcleo central onde se encontra o “horizonte de eventos” (visível), tanto no universo micro (partículas, átomos etc), universo médio (humanos, árvores, furacões etc), quanto no universo macro (sistema solar, galáxias etc).

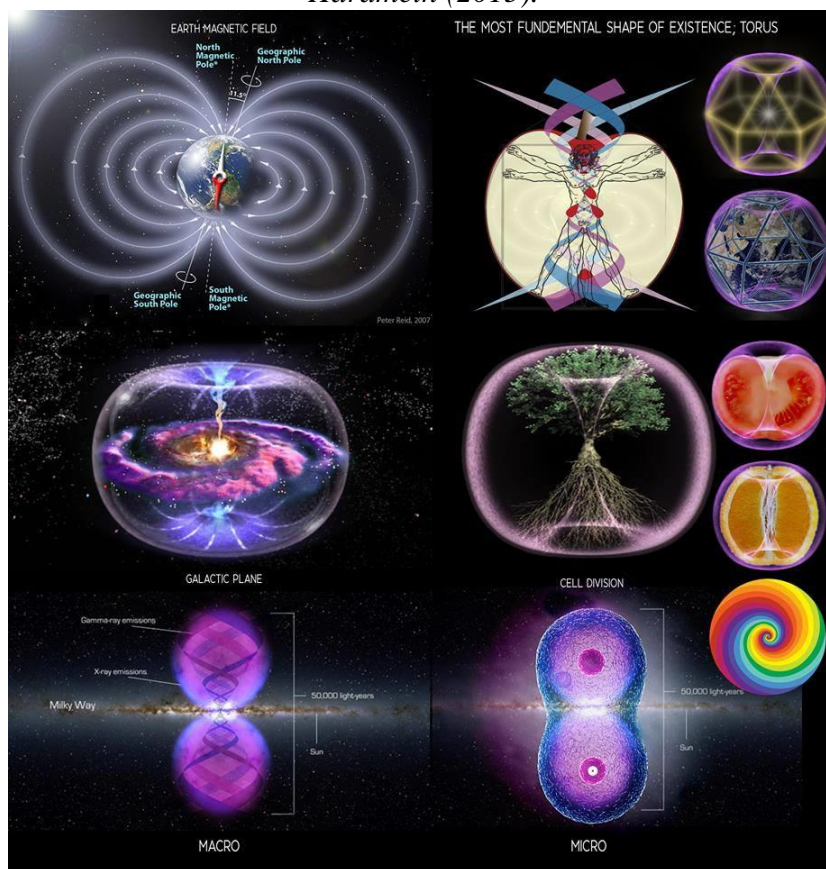
O toro, ou padrão primário, é uma energia dinâmica que se parece com um donut – é uma superfície contínua com um orifício. A energia flui por uma extremidade, circula em torno do centro e sai pelo outro lado. Você pode vê-lo em todos os lugares – em átomos, células, sementes, flores, árvores, animais, humanos, furacões, planetas, sóis, galáxias e até mesmo no cosmos como um todo (HARAMEIN, 2016).

Com isto, apontamos para a inclusão de elementos tanto visíveis quanto invisíveis, como tentativa de ilustrar a perspectiva do pensamento de povos indígenas diferenciando-se do pensamento denominado ocidental, este fundamentado nos filósofos gregos do período clássico como Platão e Aristóteles. Nesta proposta, ao invés de utilizarmos a lógica aristotélica da “não-contradição” e “do terceiro excluído”<sup>5</sup>, sugerimos a inclusão da multiplicidade pela metodologia de “anexar”, ou “apensar”, que chamamos de “apensamento como ferramenta organizadora da multiplicidade composta por seres com diversidade multiescalar e fractal, comum nas filosofias indígenas” (NUNES, 2021, p. 174).

---

<sup>5</sup> O princípio da não-contradição de Aristóteles afirma que nada pode ser e não ser ao mesmo tempo, o que levou à lógica de que algo é ou não é, excluindo-se terceira opção e, portanto, a multiplicidade.

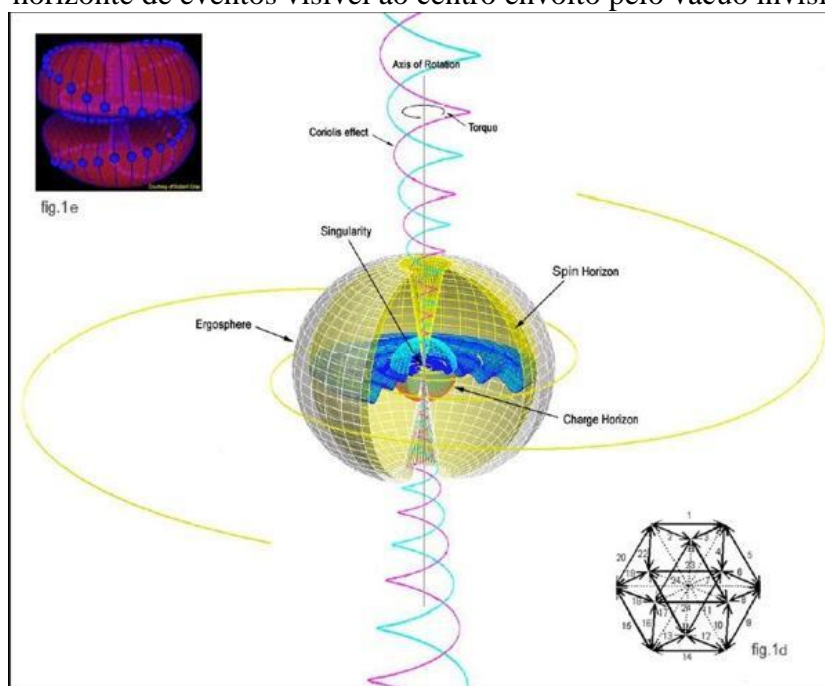
Figura 1 – “O universo é um fractal escalar infinito de dinâmica toroidal embutida”, Nassim Haramein (2015).



Fonte: Nassim Haramein, 2015.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Disponível em: [www.facebook.com/Nassim.Haramein.official/photos/the-universe-is-an-infinite/376482049209726/](https://www.facebook.com/Nassim.Haramein.official/photos/the-universe-is-an-infinite/376482049209726/). Acesso em: 1 nov. 2021.

Figura 2 – Modelo esquemático da membrana topológica toroidal com horizonte de eventos visível ao centro envolto pelo vácuo invisível.



Fonte: HARAMEIN, 2008.

Muitos estudos sobre povos indígenas utilizam como ferramenta (WITTGENSTEIN, 1991) o conceito de “xamanismo” para apontar a relação entre humanos e não-humanos, ou entre humanos e entidades “invisíveis” comumente chamadas de “espíritos”, ou também entre humanos e “entidades-mestres”, que interagem entre si, por vezes intermediadas por xamãs que ocupariam o ponto de vista do predador para manter uma comunicação com a presa para solucionar questões relacionais (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Esther Jean Langdon, antropóloga EUA/Brasil, argumenta que

É necessário considerar o xamanismo do ponto de vista coletivo. Antes de pensar sobre a motivação individual dos xamãs e seus poderes “mágicos”, é preciso reconhecer a prioridade do sistema de representações coletivas, das representações compartilhadas. [...]. Porém, o sistema xamânico precisa estar manifestado, tornando-se concreto através do rito, do mito, da arte e de outras manifestações simbólicas (LANGDON, 1996).

Como atividade do xamã, poderíamos pensar que este é tratado como possuindo poderes especiais que lhe possibilitam ser um mediador entre diferentes mundos, conforme a antropóloga luso-brasileira Manuela Carneiro da Cunha (1998). Júlio Cesar Melatti (1963), antropólogo brasileiro, argumenta que “o xamã além de conhecer um número razoável de plantas mágico-medicinais, pode ver os espíritos dos mortos, entrar em contato com eles e consultá-los; fala com determinados animais, de quem aprende novos remédios; possui

substâncias mágicas dentro de seu próprio corpo; sabe tirar ou colocar feitiços; faz entrar novamente no corpo de alguém o espírito que dele se tenha retirado” (MELATTI, 1963, p. 1). Deste modo, temos que os xamãs possuem seus próprios métodos para os quais são especialistas, pois aprenderam com seus mestres e, para tal atividade, conhecem os caminhos e limites, objetos e ações indissociáveis.

## **Jurisdição indígena e xamanismo**

Os juristas brasileiros João Vitor Cardoso e Luiz Guilherme Arcaro Conci afirmam que “a relação entre cultura e direito vem sendo trabalhada em diversos setores da produção do conhecimento jurídico” (CARDOSO; CONCI, 2019, p. 569), sendo o direito “fruto da obra humana, pertence ao mundo da cultura” (p. 569) o que caracteriza que cada povo indígena possui sua “cultura jurídica” (p. 569) e, portanto, sua “jurisdição indígena como meio de concretização do direito indígena” (p. 569). Segundo os autores, a cultura dos povos indígenas deve nortear a compreensão e aplicação do seu direito, bem como reconhecer essa “culturalidade” ao direito é uma exigência do constitucionalismo latino-americano em sua vertente contemporânea. Assim, uma vez descritas pelas comunidades indígenas como devem ser feitas as consultas em seus próprios protocolos elaborados com suas autonomias, devem ser realizadas sem descuidar das práticas indígenas e das manifestações jurídicas como elementos culturais, o que, segundo os juristas, está na ordem constitucional brasileira.

Significa dizer que a relação entre o direito estatal e o direito indígena deve ser modulada a partir dos costumes (art. 231 da Constituição Federal) e do direito à cultura indígena (art. 216, caput e inciso I e II), tendo em vista que ao impor a proteção da memória dos “diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”, além dos seus “modos de criar, fazer e viver”, o estabelecimento de uma ordem jurídica fundada em sua experiência e cultura tem suporte e proteção na Carta Constitucional de 1988 (CARDOSO; CONCI, 2019, p. 570).

Salientamos que a Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas<sup>7</sup> aprovada pela Assembleia da Organização das Nações Unidas em 2007 segue os mesmos princípios

reconhecendo a urgente necessidade de promover e respeitar os direitos e características dos povos indígenas, que se originam em sua história, filosofia, culturas, tradições espirituais e outras, assim como em suas estruturas políticas, econômicas e sociais, especialmente seus direitos a terras, territórios e recursos (ONU, 2007).

---

<sup>7</sup> A Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas completa pode ser visualizada em [www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao\\_das\\_Nacoes\\_Unidas\\_sobre\\_os\\_Direitos\\_dos\\_Povos\\_Indigenas.pdf](http://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf).

Na Austrália, a Jurisdição Indígena venceu a Jurisdição Estatal na década de 1980 e 90 (MERCER, 1993). Foi a partir do questionamento judicial ao Decreto da Coroa Inglesa que declarou em 1770 os territórios colonizados como Terra Nullius, isto é, “pertencente a ninguém”. Ao final do século XX os Indígenas australianos reivindicaram juridicamente e comprovaram que, no século XVIII, possuíam a titulação tradicional de seu território na forma do Direito Consuetudinário (não escrito) e que tal fato não foi reconhecido pela Coroa Inglesa. Com isto, o Supremo Tribunal da Austrália cancelou o Decreto de Terra Nullius de 1770 e reconheceu, em 1992, o Sistema Indígena de Titulação de Terras. Com isto, todo território da Austrália voltou a pertencer aos povos indígenas e, com vistas a mediar conflitos e negociar a ocupação colonizadora, foi criado um Tribunal Especial para busca de acordos e consentimentos de cessões, pelos indígenas, de partes de seu território aos não-indígenas mediante indenizações e compensações.

Lembremo-nos que na Austrália vige o Sistema Jurídico baseado no Direito Comum, ou *Common Law*, fundamentado em decisões de tribunais e não somente em legislações. No Brasil, de outro modo, vige o Sistema Jurídico baseado na Constituição, ou *Civil Law*, centrado na lei maior e que deve ser guardada pelo Supremo Tribunal Federal, e todos os poderes federais, estaduais ou do Distrito Federal, e dos municípios devem respeitar e não legislar de forma a contradizer a Constituição. Deste modo, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, em seu capítulo VIII, artigo 231, rege que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”. Bem como, a Lei 6.001 de 1973, o Estatuto do Índio, rege em seu Artigo 6º que “serão respeitados os usos, costumes e tradições das comunidades indígenas e seus efeitos, nas relações de família, na ordem de sucessão, no regime de propriedade e nos atos ou negócios realizados entre índios, salvo se optarem pela aplicação do direito comum”<sup>8</sup>. Salientamos que o conceito de “direito comum”, usado na Lei 6.001/73, não remete ao *Common Law* visto acima; mas se refere ao Direito utilizado comumente no Brasil, que é o *Civil Law*, escrito na Legislação brasileira tendo a Constituição como lei maior. Contudo, o Estatuto do Índio, em seu artigo 57, prevê que será tolerada a aplicação do direito indígena “de acordo com as instituições próprias, de sanções penais ou disciplinares contra os seus membros” com a condição de que “não revistam caráter cruel ou infamante, proibida em qualquer caso a pena de morte” (Lei 6001/73). Além disto, “a partir das obrigações advindas da Convenção 169 da OIT,

---

<sup>8</sup> O Estatuto do Índio de 1973 pode ser acessado em [www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/16001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16001.htm).



o estado brasileiro deve adequar o ordenamento jurídico doméstico ao artigo 9º” (CARDOSO; CONCI, 2019, p. 569).

Na medida em que isso for compatível com o sistema jurídico nacional e com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos, deverão ser respeitados os métodos aos quais os povos interessados recorrem tradicionalmente para a repressão dos delitos cometidos pelos seus membros (OIT, 1989, artigo 9º, item 1).

Compreende-se, portanto, que no Sistema Jurídico brasileiro há o reconhecimento dos veredictos da Jurisdição Indígena e, por sua vez, seus métodos tradicionais aos quais recorrem às comunidades. Sabemos que no Brasil há 305 povos indígenas falantes de 274 línguas diferentes (IBGE, 2010), o que caracteriza a diversidade de Jurisdições Indígenas e seus direitos não-escritos. Deste modo, como afirma o jurista brasileiro Carlos Marés de Souza Filho “quando a Lei, que se confunde com o Direito, não tratar ou não for clara ou não for necessária, aplicar-se-á a regra costumeira” (MARÉS, 1988, p. 55), ou seja, o Direito Consuetudinário.

Diante o exposto, a efetivação de Protocolos de Consulta, conforme previsto na Convenção 169/OIT, pelas comunidades Indígenas no Brasil cobre lacunas jurídicas quanto ao tema de “como” cada comunidade deseja ser consultada, queiram elas escrevê-los ou não. Contudo, as demais questões como valores e práticas sociais, culturais, religiosos e espirituais (OIT, 1989, artigo 5º) tampouco há necessidade de que sejam escritas para serem reconhecidas e protegidas. O mesmo ocorre quando se trata das práticas xamânicas de alcançar e dialogar com os seres-imagens, duplos, invisíveis, encantados, espíritos-donos, entidades-mestres, donos-mestres, torus-mestres, entre outras denominações (NUNES, 2021) que cada povo possui para designar os espíritos, os quais a Convenção 169/OIT exige que sejam reconhecidos e protegidos.

Os métodos xamânicos, que são os métodos tradicionais aos quais recorrem xamãs indígenas em suas práticas espirituais (OIT, 1989, artigo 9º, item 1) fazem parte, portanto, das Jurisdições Indígenas em seu Direito Indígena consuetudinário. Xamãs são, deste modo, especialistas na seara jurídica organizada e ordenada pelos espíritos, conforme relatado oralmente nas Cosmologias Indígenas e, para tanto, possuem seus métodos que devem ser reconhecidos e protegidos (OIT, 1989, artigo 5º). Xamãs são, portanto, especialistas das Jurisdições Indígenas e suas instituições representativas que realizam consultas mediante procedimentos apropriados (OIT, 1989, artigo 5º, item 1-a). Sabemos que os métodos da Jurisdição Estatal se baseiam na lógica aristotélica do princípio da não-contradição e do terceiro

excluído, o que a deixa instável diante da multiplicidade que necessita de princípios da inclusão<sup>9</sup> de elementos visíveis e invisíveis, ou ainda, sensíveis apenas para os sentidos treinados nos métodos dos xamãs que seguem seus protocolos ancorados nas Jurisdições Indígenas para realizar a Consulta aos Espíritos.

## Protocolos de Consulta aos Espíritos

Nesta seção, buscaremos aprofundar nos demais arcabouços Jurídicos Estaduais onde se encontram o respeito e proteção da Consulta aos Espíritos, bem como exemplificar algumas experiências vividas pelo autor com Comunidades Indígenas no Brasil.

Nos Relatórios de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas<sup>10</sup> exige-se que tenha “participação do grupo indígena envolvido, registrando-se a respectiva manifestação e as razões e fundamentos do acolhimento ou da rejeição, total ou parcial, pelo Grupo Técnico, do conteúdo de referida manifestação”, como descrito na Sétima Parte, artigo 2, da Portaria 14 de 1996 do Ministério da Justiça<sup>11</sup>. Mais especificamente, refere-se à habitação permanente, atividades produtivas, meio ambiente, reprodução física e cultural. Contudo, na Quinta Parte da mesma Portaria abrange a “descrição dos aspectos cosmológicos do grupo, das áreas de usos rituais, cemitérios, lugares sagrados, sítios arqueológicos etc., explicitando a relação de tais áreas com a situação atual e como se objetiva essa relação no caso concreto”. A consulta que o Grupo Técnico deve fazer aos membros Indígenas envolvidos, quando referem-se a mapeamento de áreas conectadas à espiritualidade, pode ser realizada mediante métodos de cartografia com participação social. Contudo, quando se trata das razões e fundamentos das manifestações Indígenas quanto aos aspectos cosmológicos, devem ser registradas nos Relatórios pelo Grupo Técnico que terão as narrativas como material, mas as consultas aos “operadores cosmológicos” (FAUSTO, 2008, p. 348), isto é, a consulta aos espíritos que compõem as Jurisdições Indígenas, deve ser realizada pelos especialistas que dialogam com tais entidades: xamãs. O acolhimento ou rejeição das manifestações indígenas pelo Grupo Técnico dependerá fortemente da

---

<sup>9</sup> Nota do autor: na história da Filosofia Ocidental temos os pensamentos de F. Nietzsche, W. James, A. Whitehead, H. Bergson, Gabriel Tarde, entre outros filósofos, fundamentaram a chamada Filosofia da Diferença, não restrita à Filosofia da Identidade fundamentada na lógica aristotélica. Na Diferença, os conceitos geram novos conceitos, ampliando as possibilidades de pensamento além das dualidades limitadoras. Onde a Identidade busca iguais ou opostos equivalentes, a Diferença busca a multiplicidade, o diferente, o devir.

<sup>10</sup> Identificação de Terras Indígenas são regidos pelo pela CF 888 Art. 231, Decreto 1775/96 e Portaria 14/96 do Ministério da Justiça.

<sup>11</sup> A Portaria 14/MJ pode ser acessada em [www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/legislacao-indigenista/ordenamento-territorial/portaria-mj-14-de-09-01-1996.pdf](http://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/legislacao-indigenista/ordenamento-territorial/portaria-mj-14-de-09-01-1996.pdf).

perspectiva que seus membros, sejam da área da Antropologia ou Meio Ambiente, terão das narrativas indígenas sobre as Consultas aos Espíritos.

Nos Componentes Indígenas de Estudos de Impacto Ambiental<sup>12</sup> ocorrem as mesmas consultas aos Espíritos, como prevê o Termo de Referência Específico no Anexo II-B da Portaria Interministerial 60/15. A metodologia destes Estudos visa fundamentar dados secundários e dados primários referentes aos impactos para os meios físico e biótico e os impactos de ordem social, econômica e cultural para os grupos indígenas envolvidos. Contudo, a Portaria ressalta que a participação dos grupos indígenas e seus saberes é fundamental e imprescindível. Em sua Parte VIII exige a caracterização dos impactos ambientais e socioculturais sobre os grupos indígenas e aponta em seu item e) que se deve “avaliar interferências da atividade ou empreendimento no intercâmbio comunitário entre grupos que habitam terras descontínuas e no acesso a lugares representativos (do ponto de vista arqueológico, cosmológico, ritual etc.)”.

Alguns exemplos que gostaríamos de trazer para ilustrar o Protocolo de Consulta aos Espíritos são experiências vividas pelo autor com comunidades Indígenas ao longo de trabalhos como indigenista<sup>13</sup>. Com o povo indígena Avá Guarani – da família linguística Tupi-Guarani, do tronco linguístico Tupi, habitantes da região oeste do Paraná e Paraguai Oriental – no âmbito dos levantamentos dos impactos de Linhas de Transmissão de Energia Elétrica projetada para instalação próxima aos limites das Terras Indígenas Ocoy e Tekohá Guassu Guavirá, no ano de 2019, as lideranças indígenas relataram preocupação com os para-raios presentes nas torres da Linha de Transmissão, afirmando que elas iriam desviar os raios de sua rota planejada por Tupã, Entidade-mestre que cuida da criação do seu pai, Nhanderu Ete, lançando energia sobre os Anhã – espíritos malfeitores – que caso não sejam destruídos podem atacar os humanos. Com os para-raios Tupã “erra a mira e isto é impacto em Tupã”, afirmou o cacique Celso Alves. Foi perguntado pela equipe técnica sobre possibilidades de mitigação ou compensação destes impactos em Tupã e seus raios. Os Guarani então sugeriram que fosse prestado apoio para construção ou reforma de Casas de Reza nas Aldeias, para que os xamãs pudessem realizar seus rituais tradicionais e “informar a Tupã sobre a presença das torres e ajudá-lo a corrigir sua mira”, relatou o cacique. Deste modo, foi validada pela equipe técnica e incluída como atividade

<sup>12</sup> Estudos de Impacto Ambiental são regidos pela CF88 Art. 225, Lei nº 6.938/81, Decreto nº 99.274/90, Resolução 237/97 do Conselho Nacional de Meio Ambiente (CONAMA) e pela Portaria Interministerial 60/15.

<sup>13</sup> O autor atuou como pesquisador (desde 2001, CNPq e CAPES), servidor na Fundação Nacional do Índio (2010-2015) e membro de equipe técnica em Licenciamento Ambiental (2016 à atualidade).

de construção e reformas de Casas de Reza nas comunidades como Programa de Fortalecimento Cultural.

Entre os Mbyá Guarani – também da família Tupi-Guarani – impactados por Ferrovias e Rodovias em suas Terras Indígenas na região nordeste de Santa Catarina, ao serem perguntados sobre impactos, relataram em 2021 que estes tipos de empreendimentos lineares não são criações conforme os modelos do criador Nhanderu (Nosso Pai). O cacique Ronaldo Costa, da Terra Indígena Piraí, município de Araquari, SC, relatou que “Nhanderu cria as coisas com curvas, enquanto seu irmão Anhã<sup>14</sup> cria as coisas retas que não funcionam e não se sustentam”. Costa relatou que os empreendimentos de não-indígenas em sua maioria se apresentam “como criações de Anhã e que precisam rezar nas Casas de Reza para receberem a mensagem de Nhanderu sobre o que precisam fazer nas aldeias para se protegerem dos impactos”. Foi incluído Programa de Fortalecimento da Cultura com atividades de apoio às rezas e visitas aos locais das obras por representantes das comunidades para acompanhamento e informação aos xamãs sobre os impactos.

Entre os Gavião do Pará – habitantes da Terra Indígena Mãe Maria, subdivididos em Parkatejê, Kyikatejê e Akratikatejê, de língua Timbira, família linguística Jê e tronco linguístico Macro-Jê – também observamos a mesma metodologia de consulta aos espíritos em 2020. Impactados pela Estrada de Ferro Carajás desde a década de 1980, os Gavião relataram que o ruído, a poeira, o atropelamento de animais, entre outros impactos causados pelo trem que passa na ferrovia que corta a terra indígena, fazem enfraquecer as pessoas, até adoecerem e, assim, serem levadas pelos Mekarõ, os Espíritos (DEMARCHI, 2019, p. 157). Segundo as lideranças Gavião, para evitar que sejam incomodados por Mekarõ, os Gavião devem manter forte rotina de rituais de carregamento de tora, danças e cantos, entre outras atividades tradicionais, o que demanda investimentos e dedicação por parte das comunidades que, se não existisse a ferrovia, estariam vivendo sem tantas preocupações com a saúde. Por isso, quando ocorrem mortes de indígenas Gavião, a ferrovia é sempre levada em consideração, bem como a Rodovia BR-222e Linha de Transmissão da Eletronorte que cortam a TI Mãe Maria.

Os Enawene Nawe, da família linguística Aruák, impactados por Usinas Hidrelétricas da Bacia do Rio Juruena, local onde vivem da pesca, base de sua alimentação com milho e mandioca, variam em rituais durante todo o ano, ora para os Espíritos Subterrâneos, ora para os

---

<sup>14</sup> Anhã ou Xariã, para os Guarani, é uma Entidade criadora que tenta imitar o criador Nhanderu, seu irmão, fazendo cópias que saem diferentes do original. Um exemplo contado pelos Guarani é a tentativa de Xariã/Anhã copiar a laranja doce e grande, que culminou com a criação do limão azedo e pequeno (GODOY, 2016).

Espíritos Celestes. Em 2021 lideranças Enawene Nawe relataram que um Espírito leva os peixes até as nascentes do Rio Juruena, e os alimenta no caminho para que, ao retornarem com a corrente da água, sejam pescados pelos Enawene para servirem de alimento aos Espíritos que sorvem os nutrientes por meio dos humanos (SANTOS, 2006). Uma vez impactado o Espírito do Rio, não poderá guiar e alimentar os peixes e nem os Enawene poderão pescá-los para oferecer aos demais Espíritos que cobrarão alimentos, sorvendo assim as próprias vidas dos humanos. “Quando o yakaility [espírito predador] agir, será o xamã quem fará o diagnóstico da doença e apontará a causa, produzindo, em seguida, a cura da vítima-paciente, normalmente com exigências compensatórias da falha cometida” (SOUZA, 2011, p. 72). Como forma de compensar a falta de peixes foi instituído Programa de Fortalecimento Cultura com atividades de apoio aos rituais Enawene Nawe, com doação de combustível e equipamentos para pesca, bem como doação de peixes nos períodos de rituais para Espíritos. Outra sugestão foi a instalação de Sistemas de Transposição de Peixes e Embarcações nas Usinas Hidrelétricas, para que os espíritos possam continuar guiando os peixes até a nascente do Rio Juruena.

## Considerações finais

A Convenção 169 da OIT iniciou o ciclo de autodeterminação dos Povos Indígenas, obrigando aos Estados a garantirem a participação de indígenas como membros de Grupos e Equipes Técnicas, e também a consulta aos povos e comunidades, o respeito à suas tradições, religiosidade e sua espiritualidade. Quanto aos espíritos, devem ser consultados por especialistas em xamanismo conforme os protocolos rituais de cada povo indígena e cada comunidade, conforme suas Jurisdições Indígenas e seus Direitos Indígenas.

Contudo, cabe aos membros de equipes técnicas estarem cientes da legalidade em que as Jurisdições Indígenas se enquadram, pois são reconhecidas e protegidas por farto arcabouço Jurídico Estatal. Portanto, incluir em Estudos Técnicos as questões e soluções oriundas de comunidades Indígenas trata-se de respeitar a Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas da ONU (2007), a Convenção 169 da OIT (1989), a Constituição Federal do Brasil (1988), entre outras legislações infraconstitucionais. Sugerimos uso de ferramentas “Apensamento” e “multiescalaridade fractal tórica” como auxílio na compreensão por parte da perspectiva Ocidental e sua Jurisdição Estatal.

O não reconhecimento da Jurisdição Indígena e os métodos Xamânicos deverá ser denunciado judicialmente junto ao Ministério Público Federal, conforme CF 88, 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”. Deste modo, buscamos contribuir com a discussão teórica e prática com subsídios para Protocolos de Consulta aos Espíritos conforme a Convenção 169/OIT.

## Referências

- CADOGAN, León. Ayvu rapyta. **Revista de Antropologia**, v. 1, n. 2, p. 123-132, 1953.
- CAJETE, Gregory. **Native science: Natural laws of interdependence**, Clear Light, Santa Fé, NM, 2000.
- CARDOSO, João Vitor; CONCI, Luiz Guilherme Arcaro. Jurisdição indígena e pluralismo jurídico na América Latina: estudo de caso sobre a justiça Waiwai. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, v. 9, n. 2, 2019.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a Floresta Amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 7-22, Rio de Janeiro, 1998.
- CRÉPEAU, Robert R. Les animaux obéissent aussi à la religion" : paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) en contexte pluraliste. **Anthropologie et Sociétés**, v. 39, n. 1-2, 2015, p. 229-249, Quebec, 2015.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs –capitalismo e esquizofrenia**. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997. v. 5
- DEMARCHI, Andre. Artes da cura: pinturas corporais em alguns grupos Jê. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 11, n. 2, p. 142-166, 2019.
- DUPRAT, Deborah. A CONVENÇÃO 169 DA OIT E O DIREITO À CONSULTA PRÉVIA, LIVRE E INFORMADA/ILO'S 169 CONVENTION AND THE RIGHT TO PREVIOUS, FREE AND INFORMED CONSULTATION. **Revista Culturas Jurídicas**, v. 1, n. 1, 2014.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, 14(2): 329-366, 2008.
- GODOY, Gustavo; CARID, Miguel. A diferença que faz a diferença: originais e cópias Guarani-Mbya. **Journal de la Société des américanistes**, v. 102, n. 102-1, p. 105-128, 2016.
- HARAMEIN, Nassim; HYSON, Michael; RAUSCHER, E. A. Scale unification: a universal scaling law for organized matter. In: **PROCEEDINGS OF THE UNIFIED THEORIES CONFERENCE**. Sec, Budapest: [s.n.], 2008. p. 11-16. Disponível em : [www.academia.edu/18718824/A\\_SCALING\\_LAW\\_FOR\\_ORGANIZED\\_MATTER\\_IN\\_THE\\_UNIVERSE](http://www.academia.edu/18718824/A_SCALING_LAW_FOR_ORGANIZED_MATTER_IN_THE_UNIVERSE). Acesso em: 1 nov. 2021.
- HARAMEIN, Nassim. The universe is an infinite scalar fractal of embedded toroidal dynamics: holofractographic [...], 1 jun. 2015. Facebook: Nassim Hamein @Nassim.Hamein.official. Disponível em: [www.facebook.com/Nassim.Hamein.official/photos/the-universe-is-an-infinite/376482049209726/](https://www.facebook.com/Nassim.Hamein.official/photos/the-universe-is-an-infinite/376482049209726/). Acesso em: 1 nov. 2021.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Características gerais dos indígenas: resultados do universo**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Editora Companhia das Letras, 2019.
- LANGDON, Jean. **Xamanismo no Brasil – novas perspectivas**. Ed. da UFSC. Florianópolis, 1996.

MAIA, Adson Kepler Monteiro; DE MEDEIROS TORRES, Saulo. Da convenção n. 169 da OIT à ressignificação dos direitos humanos indígenas nas constituições latino americanas. **Revista de Direitos Humanos em Perspectiva**, v. 4, n. 1, p. 78-97, 2018.

MARÉS, Carlos Frederico. Índios e Direito: o jogo duro do Estado. **Seqüência: Estudos Jurídicos e Políticos**, v. 9, n. 17, p. 51-66, 1988.

MELATTI, Julio Cezar, O Mito e o Xamã, **Revista do Museu Paulista**, Nova Série, v. 14, p. 60-70, São Paulo, 1963. Disponível em [www.julielatti.pro.br/artigos/a-xama.pdf](http://www.julielatti.pro.br/artigos/a-xama.pdf), acesso em: 1 nov. 2021.

MERCER, David. Terra nullius, aboriginal sovereignty and land rights in Australia: The debate continues. **Political Geography**, v. 12, n. 4, p. 299-318, 1993.

NUNES, Orivaldo Jr. Filosofias indígenas: fractalidade como ferramenta de conhecimentos tradicionais. **PerCursos**, Florianópolis, v. 22, n. 48, p. 174-207, jan./abr. 2021. Disponível em [www.revistas.udesc.br/index.php/percursos/article/view/19031/13530](http://www.revistas.udesc.br/index.php/percursos/article/view/19031/13530), acesso em: 1 nov. 2021.

PEREIRA, Adhara Abdala Nogueira; DA CONCEIÇÃO CARDOSO, Emanuela; MENDONÇA, Ygor de Siqueira Mendes. A efetivação da consulta prévia, livre e informada no estado do Pará: uma análise à luz do protocolo de consulta prévia da comunidade quilombola do abacatal. Em ROSSITO, Flávia Donini; DA SILVA, Liana Amin Lima; TÉRREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; BOTELHO, Tiago Resende; **Quilombolas e outros povos tradicionais** (org.) (p. 13-33), Curitiba, PR, CEPEDIS, 2019.

RAMOS, Alcida. Mentos indígenas e ecúmeno antropológico. **Série Antropologia**, v. 439, p. 1-33, 2013.

SANTOS, Gilton Mendes dos. **Da cultura à natureza - um estudo do cosmos e da ecologia dos enawene-nawe**. 2006. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

SOUZA, Edison Rodrigues de. **Sociocosmologia do Espaço Enawene Nawe**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Salvador, 2011.

VERDUM, Ricardo. A cooperação internacional e a expansão do indigenismo integracionista: o caso Missão Andina. **Interethnic@-Revista de Estudos em Relação Interétnicas**, v. 10, n. 1, p. 1-37, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, v. 15, n. 14-15, p. 319-338, São Paulo, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais – elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, p. 288, 2015.

WILSON, Shawn. **Research is ceremony: Indigenous research methods**, Fernwood, Halifax, 2008.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

YAMADA, Erika M., GARZÓN, Biviany Rojas, OLIVEIRA, Rodrigo. **Direito à consulta e consentimento de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais**. Rede de Cooperação Amazônica – RCA, São Paulo, 2016.



Recebido em 24 de março de 2021 | Aceito em 30 de agosto de 2021



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional

**Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais**

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

---

O regulamento político que demarcou os espaços sociais entre “indígenas” e o “europeus” em Moçambique no período colonial

Denisse Kátia Soares Omar

---



**Edição eletrônica**

URL: [NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural (ufsc.br))

ISSN: 2558 - 2448

**Organização**

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

**Referência Bibliográfica**

OMAR, Denisse Kátia Soares. O regulamento político que demarcou os espaços sociais entre “indígenas” e o “europeus” em Moçambique no período colonial. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 106-122, jul-dez 2021. Semestral.

---

# O regulamento político que demarcou os espaços sociais entre “indígenas” e o “europeus” em Moçambique no período colonial

Denisse Kátia Soares Omar<sup>1</sup>

## Resumo

O presente artigo tem como objectivo compreender a legislação política que separava “indígenas” e “europeus” em Moçambique durante o período colonial. Analisar a legislação que separava o “indígena” e o “europeu” em Moçambique requer um exercício histórico, pois esse processo no país passou por várias etapas, momentos e contextos. A partir desse cenário, na primeira parte do artigo analiso o processo de formação da classe indígena. Na segunda parte, debruço-me sobre os regulamentos implementados para demarcação dos espaços entre “indígenas” e “europeus”. Este artigo baseou-se numa análise bibliográfica e documental, na qual buscou-se descrever os tópicos a partir dos materiais e documentos existentes nos arquivos, centrando-se principalmente na documentação que deu mais ímpeto e clareza à pesquisa.

Palavras-Chave: regulamento; indígenas; europeu; espaços sociais; Moçambique.

## The political regulation that demarcated the social spaces between “indigenous” and “European” in Mozambique in the colonial period

## Abstract

This article aims to understand the political legislation that separated “indigenous” and “Europeans” in Mozambique during the colonial period. Analyzing the legislation that separated the “indigenous” and the “European” in Mozambique requires a historical exercise, as this process in the country has gone through several stages, moments and contexts. Based on this scenario, in the first part of the article, I analyze the process of formation of the indigenous class. In the second part, I look at the regulations implemented to demarcate the spaces between “indigenous” and “Europeans”. This article was based on a bibliographic and documentary analysis, in which it was sought to describe the topics from the materials and documents existing

---

<sup>1</sup> Docente na Universidade Rovuma de Moçambique; doutoranda em História de África Contemporânea; email:denissekatiaomar@gmail.com.

in the archives, focusing mainly on the documentation that gave more impetus and clarity to the research.

Keyword: regulation; indigenous; European; social spaces; Mozambique.

## Introdução

Neste artigo, procura-se analisar como ocorreu o processo de implementação da regulamentação legislativa que separava os espaços entre “indígenas” e “europeus” em Moçambique durante o período colonial, especificamente entre os séculos XIX e XX. Moçambique, país que foi colonizado por Portugal durante séculos, sofreu logo no início do processo de colonização a essência do racismo que foi o cerne de todas questões coloniais. Este racismo causou uma prolongada agonia à cultura do povo moçambicano, transformando o povo colonizado num verdadeiro instrumento de trabalho a serviço da colonização. Portanto, a colonização colocou frente a frente as culturas portuguesa e moçambicana, obrigando assim a convivência forçada de ambas, quando os moçambicanos foram em todas as circunstâncias da colonização rebaixados à insignificância.

Neste âmbito, os negros receberam várias designações nominais discriminatórias que com o tempo foram legisladas, ou seja, criaram-se categorias legais e submissas para enquadrar o nativo, como foi o caso dos “indígenas” que, segundo o europeu, eram indivíduos “selvagens”, sem história e que careciam passar por um processo de progressão civilizacional.

Portanto, é de salientar que todas essas designações tinham como objectivo demarcar os espaços entre as duas classes<sup>2</sup> sociais que surgiram: negros e brancos, ou seja, colonizador e colonizado, criando assim espaços sociais discriminatórios e despromovendo assim os moçambicanos de direitos políticos legais sobre as suas terras.

Entretanto, é tarefa deste artigo analisar na primeira parte o processo de construção da classe “indígena” ao mesmo tempo em que analiso a demarcação dos espaços sociais. Portanto, é importante relatar essa história que ainda é pouco explorada e entender como, desde cedo, a questão sobre o “eu” (colonizador/europeu) e “outro” (colonizado/indígena) fez parte do processo discriminatório da história de Moçambique. É neste contexto que na segunda parte

---

<sup>2</sup> O conceito de classes sociais é aqui apresentado para diferenciar dois grupos sociais que se distinguem por meios raciais, econômicos e culturais, neste caso os negros moçambicanos e brancos portugueses.

faz-se alusão à questão do regulamento político como factor chave para a demarcação de espaços sociais implementados pela administração colonial.

Neste sentido, para realização deste artigo levou-se em consideração uma análise bibliográfica e documental buscando-se analisar o tópico a partir dos materiais e documentos existentes em arquivos<sup>3</sup>, centrando-se principalmente nesta documentação.

## 1. A construção da classe indígena em Moçambique

Neste ponto do artigo, procuro analisar como foi construída a classe dos indígenas em Moçambique. Os portugueses logo a sua chegada a Moçambique, nos finais do século XV, adotaram uma postura hostil perante a figura do moçambicano. Neste contexto, pode-se dizer que numa primeira fase os portugueses vinham com a intenção de comercializar com o moçambicanos, mas, com o passar do tempo, as suas ambições cresceram e com o apoio do exército, foram-se infiltrando nas terras moçambicanas, de forma violenta, submetendo o povo às leis do Governo Português e, sobretudo, não respeitando os costumes gentílicos (BOAHEN, 2010). Esta situação agrava-se após a Conferência de Berlim, realizada entre 1884/85, em que o continente africano começou a ser retalhado entre várias potências europeias, tendo Moçambique passado a ser uma colônia de povoamento, regulamentada pelas leis da metrópole (MENESES, 2018). Nesta mesma sequência, Arendt (2006) argumenta que o imperialismo consolidou-se com a ocupação territorial e o exercício do poder pelos administradores coloniais que se fizeram valer de dois instrumentos considerados fundamentais e que asseguraram o domínio e estruturação política dos colonizadores: a “raça como princípio da estrutura política” e a “burocracia como princípio do domínio exterior”.

Desde o começo, os colonos portugueses estabeleceram junto ao povo moçambicano uma relação baseada na cor de pele, ou seja, no racismo. O racismo na linguagem comum é uma forma de preconceito e discriminação baseada na raça. Nessa sequência, Quijano (2005) salienta que no período colonial a raça e a identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população colonizada. Neste contexto, percebe-se que o racismo foi o cerne de toda a política administrativa colonial em Moçambique e, a partir

---

<sup>3</sup> Arquivo Histórico de Moçambique, Torre do Tombo, Centro de Documentação 25 de Abril e Sociedade Geográfica de Lisboa – seleccionei como essenciais para análise os fundos dos Serviços dos Negócios Indígenas, fundos do Governo-Geral, fundo da gestão da colônia de Moçambique, fundo de documentação da Educação e FRELIMO, fundo da administração civil, fundo dos Serviços Centrais de Coordenação e Informação de Moçambique (SCCIM).

deste cenário, foram criadas designações subalternas que contribuiriam para negação e classificação do negro moçambicano, são elas, os “cafres<sup>4</sup>”, a “cafraria<sup>5</sup>”, os “indígenas”, os “outros”, os “colonizados” entre outras, cujo objetivo era inferiorizar a raça dos africanos. De todas essas designações apresentadas, a que norteou o sistema colonial até a sua queda foi a dos “indígenas” – que significava um indivíduo do território português que não era cidadão português, pois a ele era negado um nível de civilização suficiente para isso (FARRÉ, 2015).

Com base nessas designações, a administração portuguesa procurou mostrar ao mundo que os “indígenas” de Moçambique eram povos inferiores e sem capacidade de administrar o território que possuíam e que de forma geral precisavam de ser nacionalizados e incorporados na cultura do colonizador (o europeu civilizado). Para isso, os portugueses apoiaram-se na política da missão civilizadora, que significou a superioridade moral e cultural dos povos europeus, o que lhes valeu o direito e sobretudo o dever de exercer seu poder de dominação e exploração sobre os considerados povos atrasados, neste caso o povo moçambicano. Essa ideia é corroborada por Meneses (2010), ao salientar que civilizar tornou-se, a partir de meados do século XIX, a pedra angular da doutrina colonial europeia em relação aos territórios colonizados.

Segundo a mesma autora, o conceito de ‘civilização’ combinava vários pressupostos que justificavam a superioridade da cultura portuguesa e a possibilidade de as culturas ‘outras’ poderem melhorar as suas qualidades como resultado desse encontro, demonstrando que os súbditos coloniais de Portugal eram inferiores e incapazes de se autogovernar. Partindo igualmente da ideia de que Portugal possuía certa vantagem, pela sua superioridade moral e material, para realizar esta tarefa.

Desta forma, à semelhança de outros países europeus, Portugal defendia o direito histórico de promover o avanço dos povos considerados atrasados em função do seu desenvolvimento económico, cultural e político. No entanto, pode-se dizer que os portugueses, com o intuito de naturalizar uma inferioridade construída, criaram a nomenclatura sociojurídica do “indígena”, pois este só poderia ascender a outras categorias sociais se passasse por um processo civilizatório.

Todo este discurso girava em torno de se obter uma nação unificada, em que não houvesse diferença, mas de antemão não foi isso o que aconteceu. Neste âmbito, Macagno

---

<sup>4</sup> Cafres era uma designação atribuída aos negros de Moçambique aquando da chegada dos portugueses ao território moçambicano, caracterizados por serem atrasados, desconhecedores da civilização (RELATÓRIO ULTRAMARINO DOS SERVIÇOS DE EDUCAÇÃO, 1948).

<sup>5</sup> Cafraria significa o conjunto de cafres (negros) (RELATÓRIO ULTRAMARINO DOS SERVIÇOS DE EDUCAÇÃO, 1948).

(2014, p. 36) salienta que os princípios da nação portuguesa foram implementados com a promulgação do Acto Colonial em 18 de junho de 1930. Portanto, no seu artigo 2º, o Acto Colonial estabelecia a essência orgânica da nação portuguesa: “desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que nelas se compreendam, exercendo também a influência moral”.

### **1.1. A demarcação dos espaços sociais entre indígenas e europeus**

A partir do momento em que os negros de Moçambique passaram a ser classificados como pertencentes à classe “indígena”, os europeus criaram regulamentos políticos que separavam os espaços sociais, ou seja, aos negros não era permitido ocuparem os mesmos espaços sociais entre escolas, igrejas, hospitais, ruas e estradas de circulação que os europeus, sob pena de serem castigados, presos ou até mesmo mortos.

Neste âmbito, Farré (2015) argumenta que uma das características do colonialismo português em Moçambique, assim como nas outras colónias, foi a tentativa de compensar a fragilidade administrativa com uma profusão legislativa. Por outras palavras, como consequência tanto da falta de capitais como de outras fraquezas, escrever e aprovar leis era muito mais fácil que aplicá-las. Os próprios portugueses tinham consciência de que estas leis nunca seriam aplicadas de maneira sistemática, mas podiam ser usadas de forma arbitrária para favorecer seus próprios interesses. Esta situação foi essencial no processo de demarcação de espaços.

Segundo Meneses (2007), a diferenciação conceptual introduzida pelo conceito de indígena traduzia-se em dois regimes legais distintos: a lei para os brancos colonos, civilizados, e o direito privado para os indígenas. Mas afirmar que a bifurcação legal resultou de uma diferenciação conceptual seria errado. Legalmente, não sendo cidadão nem sendo aceito como civilizado, o africano não possuía direitos civis, sendo obrigado a laborar em actividades menor remuneradas e em profissões menores, relegado a escolas inferiores e separadas e sujeito a espancamentos e outras violências físicas, banimentos em colónias penais e ao trabalho forçado em plantações, estradas, estradas de ferro e em portos, reflexo da centralidade da questão do trabalho indígena para as políticas coloniais (PENVENNE, 1995). Nos espaços coloniais, a nacionalidade dos indígenas surgia ‘desnaturalizada’, obrigando-os aos mesmos deveres dos cidadãos – a obrigação/direito ao trabalho, sem lhes garantir a igualdade de direitos. No entanto, para que os indígenas circulassem nos espaços dos brancos, tinham que estar devidamente

credenciados, ou seja, deviam possuir a Caderneta Indígena. Segundo Meneses (2010, p. 15), “a identidade de cada um era fixada nos documentos oficiais, verdadeiros *curricula vitae* dos seus detentores: a *caderneta indígena* para os negros, naturalizando-os pela sua pertença ao mapa étnico de Moçambique; para os não-indígenas, o passaporte ou qualquer outro documento de cidadão, contendo informações sobre o seu espaço de origem – ‘natural de Moçambique’ (equivalente a um ‘branco de segunda’ para os nascidos em Moçambique ou noutros espaços coloniais) ou ‘europeus’, para o caso dos portugueses nascidos na colónia”.

Enquanto isso, os verdadeiros europeus viviam nos centros urbanos com melhores condições, escolas oficiais com boas infra-estruturas, professores formados, material didático qualificado e bons hospitais. É neste contexto que Cabaço (2010) salienta que o trabalho e a educação constituíam um instrumento de incorporação, ou seja, através desses instrumentos o governo colonial conseguiu delimitar os espaços sociais entre os brancos e negros, pois havia trabalhos que só os negros indígenas deviam exercer, ao mesmo tempo que existiam escolas chamadas de rudimentares, só para negros. Assim, através desses elementos, o negro foi segregado e marginalizado na sociedade colonial.

Os discursos coloniais sobre a fragilidade cultural dos indígenas foi outro factor que contribuiu para a demarcação de espaços, portanto, é a partir desta perspectiva que Eva Dinis (2009) salienta que as diferenças culturais e individuais é que demarcam o espaço entre o “europeu” e o “indígena”. Pois, na visão dos portugueses, os negros tinham uma cultura atrasada e os mesmos careciam de passar por um processo civilizatório, neste caso que aprendessem a cultura de Portugal.

Todavia, a diferença é um processo que resulta de um exercício de alteridade. Ou seja, a alteridade do “eu” só é definida na presença do “outro”, e vice-versa, apesar de a representação do “outro” pelo “eu” não se bastar a si própria na criação das identidades, uma vez que esta seria insuficiente e deficitária, mostrando apenas uma perspectiva invariavelmente marcada pela incompreensão ou, pelo menos, por uma falta de compreensão total (DINIS, 2009; OMAR, 2020).

As autoras salientam ainda que a diferença é um dos elementos indispensáveis na afirmação do “eu” (colono/português) face ao “indígena” (colonizado). O local da diferença é assim o ponto em que a discussão das diferenças está aberta para um diálogo intercultural. Porém, se a admissão das diferenças pode levar à autodeterminação, é necessário também ter em atenção que esta diferenciação construída sobre o binómio “eu” e “outro” pode ser desconstruída de modo a inferiorizar uma das partes visadas, podendo delimitar de modo



restrito o que corresponde à identidade do “eu” (e do nós), e o que é o “outro”, que pode ficar prescrito aos estatutos de representação classificatória. Neste contexto, a desvalorização e inferiorização do povo moçambicano.

## **2. O surgimento da classe dos assimilados a partir da formação da classe indígena**

Depois de categorizar os “indígenas”, e com vista a colocar em prática o projecto de civilizar a população, os portugueses abriram espaço para o surgimento de uma nova classe – “os assimilados”, cujo objectivo era aos poucos erradicar a classe indígena. Segundo Mbembe (2001), a assimilação fundou-se na possibilidade de uma experiência do mundo comum a todos os seres humanos, ou melhor, uma experiência de humanidade universal baseada na similaridade essencial entre os humanos. Todavia, durante o período colonial cunhou-se a figura do “assimilado” – “indígena” que, por meio do esforço individual e de seu progresso subalterno nas instituições educacionais criadas e ratificadas pelo Estado Colonial, aprenderia a língua e os costumes do colonizador para deixar de ser um “indígena” e tornar-se um beneficiário da plena cidadania portuguesa. Este autor salienta que para se tornar um assimilado, o africano deveria distanciar-se das suas tradições africanas e converter-se ao cristianismo aderindo assim às leis e às normas de conduta portuguesa.

A ideia da “assimilação” foi, portanto, desde o início do século XIX, um pressuposto basilar do sistema constitucional português e, de uma ou de outra forma, ela foi consubstancial ao quadro jurídico-legal em que os governos metropolitanos e coloniais fizeram assentar a política “indígena”. É neste contexto que Farré (2015) salienta que a República Portuguesa aprovou o Estatuto de Assimilado em 1917, que era mais um instrumento de colonização, pois este novo decreto instaurado distinguia indígenas e não indígenas.

Como sustenta Macagno (2014), através da Portaria nº 317, de 9 de janeiro de 1917 e aperfeiçoado posteriormente com o decreto-lei nº 39.666 de 1954, do Estatuto dos Indígenas – estabelecia que um indígena deveria reunir as seguintes condições para atingir o Estatuto de Assimilado: (1) saber ler, escrever e falar português de forma correcta; (2) ter meios suficientes para sustentar a família; (3) ter bom comportamento; (4) ter o nível de educação necessário e hábitos individuais e sociais aceitáveis pelas leis portuguesas; (5) fazer um requerimento à autoridade governamental para ser aprovado este estatuto.

A partir dos pontos apresentados, percebe-se que para o governo colonial um indivíduo que desejasse transitar da posição de indígena para a posição de assimilado tinha que passar por um processo de evolução. Portanto, chegando a esta fase, consideravam os colonos que o africano tinha atingido um estágio de evolução civilizatório aceitável pela mãe-pátria. Sendo assim, segundo Cabaço (2010), com a introdução desse decreto na colônia de Moçambique, a população passou oficialmente a ser distinguida entre ‘cidadãos’ (portugueses de origem e de cidadania adquirida) e sujeitos jurídicos que tendiam a se transformar em futuros cidadãos e cujo acesso à plena cidadania seria pautado por potencial gradualismo. Se a condição de indígena estava principalmente referida àquelas populações rurais ainda pouco afectadas pelos “efeitos benéficos do contacto com a civilização portuguesa”, os assimilados seriam os indivíduos que, por viverem nas cidades, estariam já dando mostras de uma forma de vida mais próxima à civilizada: no uso da língua, na aceitação da vida cristã, na assunção do trabalho diário como forma de sustentar a família e na obediência às leis do governo, como as que se referem ao pagamento de impostos, ao serviço militar entre outros.

Grande parte dos teóricos do colonialismo português, como Mbembe (2001), Macagno (2014) e outros foi unânime em afirmar que o assimilacionismo era claro e previsível, pois os indígenas estavam destinados a desaparecer. Isso tornar-se-ia possível a longo prazo, quando todos os africanos fossem integrados ao processo de civilização e, de forma voluntária, deixassem a sua condição de “selvagem/indígena”. Segundo Newitt (1997), em 1945, havia em Moçambique cerca de 1.845 assimilados, volvidos dez anos este número disparou para 4.554. Todavia, a administração colonial portuguesa não teve nada a ver com este considerável aumento.

A responsabilidade deste aumento deveu-se quase que exclusivamente aos próprios moçambicanos interessados neste processo, pois a administração colonial nunca se mostrou preocupada com o aumento desta categoria e em alguns momentos criava entraves, adoptando critérios e leis que retardassem o processo (OMAR, 2020). Constata-se desta forma que os decretos-leis, ou seja, o sistema jurídico implementado pela administração colonial tinha como objectivo criar uma dualidade social baseada na segregação racial, passando a existir desta forma os “indígenas” e os “assimilados” e, por cima destas duas classes, sempre ficavam os “brancos/civilizados” com todos os privilégios.

De acordo com Omar (2020), mesmo com a criação da categoria de assimilados, os negros nunca conseguiram ocupar os mesmos espaços e cargos que os brancos na sociedade, pois a questão racial sempre pesou muito em todos os âmbitos da sua vida. E os negros assimilados

por muitos anos lutaram para ter de forma definitiva os mesmos direitos que os brancos. Nesta óptica, percebe-se que não bastava ser assimilado para gozar dos mesmos direitos que os brancos. Pode-se observar esta situação na seguinte ilustração:

No século XX, em Moçambique, uma elite de africanos assimilados de Lourenço Marques, na qual se destacava João Albasini e seus seguidores, se insurgiu sob o seguinte slogan “somos todos portugueses”. Este slogan veiculava uma rejeição às provas humilhantes pelas quais estes africanos tinham que atravessar para demonstrar sua condição de “civilizados” (MACAGNO, 2014, p. 34).

As lutas dos assimilados nunca cessaram, mesmo no decorrer da luta de libertação do jugo colonial. Os assimilados na verdade nunca estiveram interessados na libertação de Moçambique. Para esta classe, o importante era adquirir os mesmos direitos dos brancos, ter os mesmos empregos, estudar nas mesmas escolas que os brancos, frequentar os mesmos restaurantes e hospitais, ou seja, queriam ocupar os mesmos espaços sociais que os brancos. É por estas e outras razões que esta classe nunca foi bem aceita no seio dos indígenas, pois sempre os olharam com desconfiança por não aceitarem a sua cultura, especialmente no período pós-independência.

### **3. Os regulamentos metropolitanos aplicados sobre a população moçambicana**

Os portugueses procuraram a todo custo justificar a sua presença em Moçambique, nesta vertente criaram regulamentos, impondo assim a sua presença diante dos povos dominados. Estes regulamentos estabeleciam uma nova dinâmica para a população local, assim como lhes dotou de novas características, isto é, novas identidades subordinadas ao poder colonial português, como foi o caso da criação da classe indígena, que devia se submeter às ordens do governo colonial (MACAGNO, 2014).

O primeiro regulamento político feito para os indígenas data de 27 de setembro de 1894, este decreto instituiu uma pena de trabalhos públicos forçados a todo indígena que cometesse alguma infração, ou seja, a pena de prisão foi substituída pela de trabalho. A mão-de-obra negra foi usada durante o período colonial, especialmente a partir do século XIX, para erguer grandes edifícios como escolas, serviços de administração, casas para os colonos e suas famílias, hospitais, igrejas e vias de acesso como estradas e estradas de ferro que só os brancos podiam frequentar e usufruir. Era neste âmbito considerado “indígena” todo indivíduo nascido nas colônias, com pai e mãe “indígena”, que não se distinguisse pela sua ilustração e costumes

do comum de sua raça. Neste âmbito, esta primeira disposição legislativa isentava os africanos que possuíam alguma ascendência não “indígena” e que tivessem determinados comportamentos diferenciados dos demais daquela localidade. Era, de facto, a reconstrução de novas distinções e de novos grupos.

Associado a este regulamento, em 1903, o imposto a ser pago pelos “indígenas” passou a ser trocado por trabalho. O trabalho forçado foi usado em vários sectores da economia colonial, com maior frequência na abertura de estradas, em obras públicas e no cultivo das plantações obrigatórias como de algodão, sisal, arroz entre outros (MEDEIROS, 1997). Vale reforçar que os interesses concretos do colonialismo se concentravam em manter a ordem, evitar despesas excessivas e reunir mão-de-obra para o transporte (como o carregamento), infraestrutura e produção agrícola. Para alcançar esses objectivos, as autoridades coloniais utilizaram três mecanismos: a reforma no sistema judiciário, o recurso ao trabalho forçado e a criação de impostos pessoais (BETTS, 1991).

Passados cinco anos, foi imposto o segundo regulamento para os indígenas, publicado em 1899, cujo objetivo era renovar a Lei do Trabalho Indígena e contestava os problemas do regulamento anterior, ou seja, o regulamento para os Contratos de Serviçais e Colonos nas Províncias de África Portuguesa de 1878 e que, embora dificilmente tenha sido respeitado, estabelecia a “liberdade de trabalho”. O novo regulamento consagrava a ideologia colonial, ao estabelecer no seu artigo 1º que todos os indígenas das províncias ultramarinas portuguesas estariam sujeitos à obrigação moral e legal de adquirir pelo trabalho os meios que lhes faltassem para substituir e melhorar a própria condição social, tendo plena liberdade de escolher o modo de cumprir essa obrigação, o que, se não fosse feito, poderia ser-lhes imposto pelas autoridades (THOMAZ, 2002).

Este código, ao qual se seguiram outros, estabelecia que a obrigação do trabalho era vista como cumprida quando, a critério das autoridades locais, os indígenas provassem ter capital suficiente, ter produzido bens de exportação, ter cultivado terras por conta própria em quantidade e dimensão fixadas pela administração, ou o exercício de ofício ou profissão que lhes garantisse, a si e a seus familiares, níveis de vida compatíveis com os padrões civilizados.

Na óptica de Meneses (2010), esta lei cavou a fractura abissal entre a população que vivia nas colónias, que passou a estar formalmente dividida em duas classes: a dos indígenas e a dos não-indígenas ou civilizados. Os não-indígenas possuíam os direitos de cidadania vigentes em Portugal e viviam segundo a lei da metrópole; os indígenas viviam sob as leis locais e sujeitos aos procedimentos legais próprios de cada colónia

A associação de um procedimento legal, que regulamentava o acesso ao trabalho com um critério identitário, prendia-se com o facto de a essência colonial postular a obrigatoriedade do trabalho como veículo de progresso. Este procedimento simbolizou o artefacto do poder de Portugal para criar a categoria do indígena, tutelado pelo Estado colonial. A partir de então, deixava de existir qualquer possibilidade de encontro entre sistemas legais.

Após a implantação da República Portuguesa em 1910, o Governo Provisório decretou um novo regulamento que veio modificar o regulamento de 1899, com efeitos imediatos na sua execução, o regulamento de 27 de maio de 1911. Este decreto dava maiores e mais largas garantias aos serviçais de verem respeitados os seus direitos, do mesmo modo que estabelecia clara e sem possíveis rodeios a liberdade absoluta de o indígena trabalhar onde, como e com quem quisesse trabalhar (DIRECÇÃO DAS COLÓNIAS, 1912).

No entanto, o regulamento de 1911 foi substituído, dando espaço ao Regulamento Geral de Trabalho Indígena das colónias portuguesas, aprovado pelo decreto nº 951, de 14 de outubro de 1914. Portanto, este regulamento dá seguimento, sem grandes sutilezas, ao projecto colonial de António Enes<sup>6</sup>, de 1895, que argumentava que o negro precisava passar por um processo de progressão através do trabalho. Deste modo, os portugueses procuraram legitimar este regulamento apoiando-se na especificidade da política colonial portuguesa, referindo, no preâmbulo deste decreto, que os portugueses eram, de todos os colonizadores, os que melhor e mais facilmente faziam o seu domínio aos povos africanos, pois não tinham o preconceito exagerado da separação de raças (MARTINEZ, 2010).

Nesta senda, os regulamentos indígenas não pararam de surgir e foi assim que, em 1926, sobe ao poder um novo governo colonial, designado de Estado Novo, que através do decreto 12.533, de 30 de outubro, criou o Primeiro Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique e só em 1927 abrangeu a Guiné e, através dele, várias outras medidas e normas foram tomadas em relação ao negro. Este estatuto era usado para definir os direitos, mas sobretudo os deveres dos indígenas das colónias portuguesas, expressos em vários diplomas legais. Este estatuto exaltava mais uma vez a inferioridade do negro perante o europeu.

---

<sup>6</sup> António Enes foi comissário régio para Moçambique em 1891, teve como principal função elaborar uma campanha contra o último reino de Moçambique, quando alcançou resultados positivos. Enes foi o promotor da descentralização administrativa e da consagração, na história, do discurso colonial de um sistema jurídico que dividia os africanos em duas categorias: indígenas e assimilados (MACAGNO, 2014).

Segundo Neto (2015), o primeiro estatuto indígena (1926) condensava as práticas indígenas anteriores e a legislação colonial dispersa. Portanto, representou o corte definitivo com tendências governativas mais liberais do século passado e correspondia às políticas coloniais segregacionistas dominantes nas primeiras décadas do século XX. Para esta autora, este estatuto no seu artigo 1 explicitava que “os indivíduos de raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça” não eram parte da nação portuguesa e a sua integração “de modo que constituírem um elemento essencial da administração” da colónia dependeria de uma transformação gradual dos seus usos e costumes.

Nesta vertente, o Governo Colonial através do Diário do Governo, nº 30, I Série, de 6.2.1929, p. 386-390, divulga o Segundo Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas da Guiné, Moçambique e Angola, aprovado pelo decreto nº 16.473, de 6 de fevereiro de 1929. Neste estatuto, o então ministro das colónias, José Bacelar Bibiano (1929, p. 207), salientava num dos artigos que era necessário respeitar “[...] os usos e costumes, em tudo o que não colida com os direitos individuais de liberdade e de existência, com os princípios de humanidade e com a soberania de Portugal [...]”. Em outro trecho, dizia o mesmo artigo: “[...] Não se atribuem aos indígenas, por falta de significado prático, os direitos relacionados com as nossas instituições constitucionais [...]”.

A este regulamento seguiram-se o Acto Colonial de 1930 e a Carta Orgânica do Império Colonial Português, aprovada pelo Decreto-Lei nº 23.228, de 15 de novembro de 1933 e a Reforma Administrativa Ultramarina, aprovada pelo Decreto-Lei nº 23.229, de 15 de novembro de 1933. Estes regulamentos todos inauguravam a política de assimilação, em que apenas os “civilizados” seriam considerados cidadãos portugueses.

No entanto, é aprovado o Terceiro Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas da Guiné, Angola e Moçambique, através do Decreto-Lei nº 39.666, de 20 de maio de 1954, implementado por Sarmiento Rodrigues. Este estatuto veio reforçar os anteriores, cujo objectivo era estabelecer as diferenças entre “indígenas” e “civilizados” nas três colónias.

Este terceiro estatuto era versão mais detalhada e, na prática, mais restritiva, apesar de proclamar “a preocupação de (...) considerar situações especiais em que o indígena podia encontrar-se no caminho da civilização, para que o Estado tem o dever de o impelir” (NETO, 2015, p. 20). Portanto, com este último estatuto o governo colonial procurava transmitir a ideia de que estava preocupado com o caminho da civilização que os indígenas deveriam seguir e, deste modo, procurou através deste estatuto colocar cláusulas que incitavam os moçambicanos a buscar pela civilização.

### 3.1 O fim do regulamento indígena

Com o início, em 1961, das manifestações anticoloniais em algumas colónias portuguesas, como o caso de Angola, foi revogado o Estatuto Indígena, através do Decreto-Lei nº 43.893 de 6 de setembro de 1961, por Adriano Moreira. Até o período desta revogação, os negros não podiam obter a cidadania portuguesa quando desejassem, era necessário seguir todos os critérios estabelecidos pela administração colonial. Deste modo, com o fim deste estatuto, acabava a dualidade de estatutos entre nacionais portugueses no campo dos direitos políticos (SILVA, 2019).

Assim, embora formalmente extinto, o conceito de “indígena” era substituído por uma figura ou classe jurídica bastante indefinida e de conteúdo dificilmente apreensível, embora com antecedentes legislativos: o vizinho<sup>7</sup> da regedoria. Para tal, o Decreto nº 43.896, de 6 de setembro, estabeleceu que as regedorias compreendiam as áreas dos concelhos que não constituíam freguesias e as áreas das circunscrições (art. 1º), prevendo depois que a cada regedoria pertenciam «todos os indivíduos que, tendo domicílio na respectiva área, deviam considerar-se vizinhos segundo o direito tradicional» (art. 2º). Estas regedorias constituiriam, portanto, a organização política dos ex-indígenas e, eliminando-se o caráter étnico ou racial, devolvia-se a definição de vizinho para o direito tradicional. Ora, como tal direito não estava compilado e o seu conteúdo é indefinido, criou-se um impasse ou tautologia, pois tinha de saber-se quem era vizinho para saber quem se regia pelo ‘direito tradicional’ e tinha de saber-se quem se regia “direito tradicional” para se saber quem era vizinho. Tratava-se, em qualquer caso, de um estatuto pessoal, embora não exclusivamente pessoal, pois também dependia de uma qualidade territorial, a residência na regedoria (SILVA, 2019).

Sendo porém, exclusivamente, um regime de direito privado, o estatuto dos vizinhos da regedoria admitia a opção livre pelo direito escrito e, por outro lado, reconhecia e ressaltava os usos e costumes locais. Além disso, o estatuto de vizinho da regedoria passou a ter também uma importância fundamental num outro problema tradicionalmente grave: a ocupação e a concessão de terrenos. Foi o que tentou regular, em termos novos, o Decreto nº 43.894, de 6 setembro, cujo “relatório” manifestava a intenção de assegurar uma proteção mais eficiente dos direitos das populações nativas.

---

<sup>7</sup> O termo vizinho da regedoria era aplicado aos indígenas que moravam próximos da unidade de administração portuguesa (SILVA, 2019).

Portanto, esta reforma introduzida por Adriano Moreira tinha como objectivo permitir aos indígenas um acesso mais fácil e abrangente à cidadania portuguesa e aos direitos inerentes a ela. Em 1961, os estatutos de indígena e de assimilado desapareceram finalmente do quadro jurídico colonial. Se já não havia indígenas, todos os habitantes das colónias passaram a ser oficialmente cidadãos portugueses, tivessem ou não pedido, conseguido ou desejado a condição de assimilado. Portanto, com a abolição do estatuto indígena, a legislação foi revista, deste modo recuou-se aos princípios legais do século XIX, mas com um cenário e ambiente social diferentes, pois neste período os movimentos de libertação ganhavam espaço e força na África, consequentemente aumentava o número de seguidores.

Na prática, estas reformas não trouxeram grandes alterações no estatuto dos povos locais, pois o negro continuou a ser governado com base na diferença de pele, não usufruindo de nenhum direito diferente, pois tudo o que foi descrito na revogação do Estatuto Indígena não foi implementado, ou seja, ficou apenas no papel. Esta explicação pode se ver no discurso do próprio Adriano Moreira, exposto no livro de Silva (2019, p. 202), que salienta o seguinte:

[...] a execução desta política ministerial e, em especial, da reforma legislativa fora, enquanto estivera no Governo, «lenta e difícil»; depois, com a sua saída do ministério e a chegada da subsequente equipe ministerial, fora «inteiramente deturpada e suspensa [...].

Nesta ordem de ideia, percebe-se que o governo colonial, ao abolir o estatuto indígena, não tinha nenhuma intenção de melhorar a condição subalterna do negro. Queria apaziguar a onda de revoltas contra a administração colonial que se faziam sentir em quase todas as colónias portuguesas.

## **Considerações finais**

Durante o estudo, constatou-se que os regulamentos implementados em Moçambique pelos portugueses escondiam as verdadeiras motivações que eram de subjugar, dominar e explorar o povo e seus recursos. Percebeu-se também que estas leis criaram uma linha divisória entre a população que vivia nas colónias, que passou a estar formalmente dividida em duas classes baseadas na cor da pele: a dos negros apelidados de indígenas, e a dos brancos, designados de civilizados. Enquanto os brancos/civilizados gozavam de direitos de cidadania vigentes em Portugal e viviam segundo a lei da metrópole, os indígenas viviam sob as leis locais e sujeitos aos procedimentos legais próprios de cada colónia impostos pela administração colonial.



Desta forma, percebe-se que a conjugação de vários instrumentos legais, que regulamentavam o acesso ao trabalho com um critério identitário, prendia-se com o facto de a essência colonial postular a obrigatoriedade do trabalho como veículo de progresso. Este procedimento simbolizou o artefacto do poder de Portugal para criar a categoria do indígena, tutelado pelo Estado colonial. A partir de então, deixava de existir qualquer possibilidade de encontro entre sistemas legais.

Constatou-se também que a classe “indígena” foi construída com um único propósito, mostrar à comunidade internacional que este era um povo inferior e que devia passar por um processo evolutivo de modo a adquirir a civilização. A partir da construção dos “indígenas”, abriram espaço para o aparecimento dos assimilados – indivíduos que se convertiam aos ditames portugueses. Ficando o negro durante todo o processo da colonização prejudicado devido a sua condição subalterna.

## Referências

- ARENDDT, Hannah. **As origens do totalitarismo: imperialismo a expansão do poder: uma análise dialéctica**. Rio de Janeiro: Documentário, 2006.
- BETTS, Raymond F. “A dominação europeia: método e instituição”. In: BOAHEN, A. Adu (Coord.). **História Geral da África: África sob domínio colonial 1800-1935**, v. VII. São Paulo: Ática/UNESCO, 1991.
- BOAHEN, Albert Adu. **História Geral de África VII: África sob a dominação colonial, 1880-1935**. Brasil: UNESCO, 2010.
- CABAÇO, José Luís de Oliveira. **Moçambique: identidades, colonialismo e libertação**. São Paulo: Anpocs, 2010.
- DINIS, Eva Maria Afonso Moreira da Cruz. **Dois olhares sobre alteridade: o outro em a correspondência de Fradique Mendes, de Eça de Queirós e Nação crioula, de José Eduardo Agualusa**. Dissertação de Mestrado em Língua e Cultura Portuguesa apresentada a Universidade de Lisboa, 2009.
- GOVERNO COLONIAL. **DIÁRIO DO GOVERNO**, n. 30, I Série, de 6.02.1930, p. 386-390. Explica que não se atribuem aos indígenas, por falta de significado prático, os direitos relacionados com as instituições constitucionais.
- GOVERNO COLONIAL. DIRECÇÃO DAS COLÓNIAS. Relatório referente às colónias do ano de 1912.
- GOVERNO COLONIAL. **Relatório Ultramarino dos Serviços de Educação de 1948**. Moçambique, 1949.
- ENES, António. **Moçambique**: Relatório apresentado ao Governo. Lisboa: Agencia Geral das Colonias, 1946. [1893]
- FARRÉ, Albert (2015). Assimilados, Régulos, Homens Novos, Moçambicanos genuínos: a persistência da exclusão em Moçambique. In: **Anuário Antropológico**. Disponível em <http://journals.openedition.org/aa/1443;Doi:10.4000/aa.1443.pp.199-229>.
- MACAGNO, Lorenzo. **Assimilacionismo**. In: Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa. Lívio Sansone e Cláudio Alves Furtado (Org.). Salvador: EDUFBA, 2014.
- MARTINEZ, Esmeralda Simões. Legislação Portuguesa para o Ultramar. In: **Sankofa: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, n. 5, julho de 2010.
- MBEMBE, Achille. As formas africanas de Auto-inscrição. In: **Estudos Afro-asiáticos** [online]. 2001, v. 23, n. 1, p.171-209. [https://doi.org/10.1590/S0101-546\\*2001000100007](https://doi.org/10.1590/S0101-546*2001000100007).
- MEDEIROS, Eduardo da Conceição. **História de Cabo Delgado e Niassa (1836-1929)**. Maputo, AHM, 1997.
- MENESES, Maria Paula. **Pluralism, law and citizenship in Mozambique: Oficina do CES 291**. Coimbra: CES, 2007.
- MENESES, Maria Paula. O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais. In: **e-cadernos CES** [Online], 7|2010, Online since 1 March 2010, connection on 31 July 2019. DOI : 10.4000/eces.403.

MENESES, Maria Paula. Colonialismo como Violência: a ‘missão civilizadora’ de Portugal em Moçambique. In: **Revista Crítica**. Coimbra, CES, 2018.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Tradução Ana Medeiros. Mangualdes: Pedagogo, 2013.

NETO, Maria da Conceição. Maria do Huambo: uma vida de indígenas. Colonização, estatuto jurídico e discriminação racial em Angola (1926-1961). In: **Africa** (São Paulo, 1978, Online), São Paulo, n. 35, p. 119-127, 2015.

NEWITT, Malyn. **História de Moçambique**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.

OMAR, Denisse. A missão civilizadora como factor de construção da alteridade colonial em Moçambique. *História Revista*, 25 (3), p.73-88. 2020. <https://doi.org/10.5216/hr.v25i3.66116>

PENVENNE, Jeanne Marie. **African Workers and Colonial Racism: Mozambican strategies and struggles in Lourenço Marques**. Londres: James Currey, 1995.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Nuenos Aires: CLACSO-Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales, 2005.

SILVA, António Duarte. **O império e a constituição colonial portuguesa (1914-1974)**. Lisboa: Imprensa de História Contemporânea, 2019. THOMAZ, Omar Ribeiro. “‘Raça’, nação e status: a guerra e as ‘relações raciais’ em Moçambique”. **Revista USP**, 2002 68:252-268. Disponível em: [www.usp.br/revistausp/68/19-omar-ribeiro.pdf](http://www.usp.br/revistausp/68/19-omar-ribeiro.pdf). Acesso em: 23 de mar de 2021. DOI : [10.11606/issn.2316-9036.v0i68p252-268](https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i68p252-268).

Recebido em 01 de abril de 2021 | Aceito em 14 de agosto de 2021



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

---

**Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais**

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

---

## Entre capuchinhos, colonos e coronéis: os Kaingang e a demarcação do Toldo do Fachinal – Norte do Rio Grande do Sul (1910-1918)

**Alex Antônio Vanin**

---



**Edição eletrônica**

URL: [NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural (ufsc.br))

ISSN: 2558 - 2448

**Organização**

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

**Referência Bibliográfica**

VANIN, Alex Antônio. Entre capuchinhos, colonos e coronéis: os Kaingang e a demarcação do Toldo do Fachinal – Norte do Rio Grande do Sul (1910-1918). Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 124-144, jul-dez 2021. Semestral.

---

© NAUI

# Entre capuchinhos, colonos e coronéis: os Kaingang e a demarcação do Toldo do Fachinal – Norte do Rio Grande do Sul (1910-1918)

Alex Antônio Vanin<sup>1</sup>

## Resumo

O presente artigo tem por objetivo analisar o protagonismo indígena Kaingang em meio ao contexto de reconhecimento e demarcação de seus territórios, reservados pelo Governo Federal, na segunda década do século XX, em específico no Toldo do Fachinal, então município de Lagoa Vermelha, Norte do Rio Grande do Sul. Fazendo uso de relatos de agentes e autoridades públicas envolvidos no processo demarcatório e de missionários da Igreja Católica, visa-se repensar e complexificar o papel atribuído pelos indígenas Kaingang e suas lideranças no estabelecimento de alianças e relações com sujeitos outros, pretendendo refletir acerca dos sentidos do protagonismo nativo, nesse contexto.

Palavras-chave: Kaingang; Cacique Doble; protagonismo; Rio Grande do Sul.

## Resumen

Este artículo tiene como objetivo de análisis el protagonismo indígena Kaingang en el contexto de reconocimiento y demarcación de sus territorios, reservados por el Gobierno Federal, en la segunda década del siglo XX, específicamente en el Toldo do Fachinal, en el municipio de Lagoa Vermelha, región Norte del Rio Grande do Sul. A partir de informes de agentes y autoridades públicas involucradas en el proceso de demarcación y misioneros de la Iglesia Católica, se busca repensar y complejizar el rol asumido por los grupos Kaingang y sus liderazgos en la coyuntura de alianzas y relaciones con sujetos otros, pretendiendo reflexionar sobre los significados del protagonismo indígena en este contexto.

Palabras-clave: Kaingang; Cacique Doble; protagonismo; Rio Grande do Sul.

---

<sup>1</sup> Doutorando em História no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo (PPGH-UPF). Bolsista PROSUC-CAPES. E-mail: alexvanin@hotmail.com.

## Introdução

No início do século XX, uma nova política indigenista passou a ser implementada pelo Estado brasileiro. Após o fim do regime monárquico, com a separação entre Estado e Igreja, a política que regeu, durante o Segundo Reinado, a relação entre o Estado e as populações indígenas do Brasil, o *Regulamento das Missões de Catechese e Civilização dos Índios*, promulgado em 1845, deixou de ser válido devido à decretação da liberdade religiosa e consequente laicização do Estado. Assim, ao abandonar oficialmente a catequese enquanto instrumento de imposição da “civilização” sobre os povos originários do Brasil, as duas primeiras décadas do período republicano acalentaram diversas ideias e posicionamentos acerca de como – e se – o Estado deveria incumbir-se da tarefa de incorporar os indígenas do território brasileiro ao corpo da sociedade civil. Posicionamentos diversos se fizeram notar em debates em sessões da Câmara dos Deputados, como a conformação de orçamentos e auxílios a missões de catequese, ou, em âmbito oposto, condenando a possibilidade da utilização de religiosos e em defesa de uma ação estatal sobre as populações nativas.

Nesse sentido, os elementos que compunham o cerne das discussões a respeito da “questão indígena”, isto é, a formação de um trabalhador rural e a questão fundiária, tornavam-se pedra de toque à administração que formularia e criaria, em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), subordinado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC). O órgão, que se encarregaria da questão indígena, passou a funcionar a partir do Decreto de 20 de junho de 1910<sup>2</sup>, sob regulamento que instituía como dever “prestar assistência aos Índios do Brazil”, congregando atividades de fiscalização, ensino, instrução de noções de trabalho para produção de gêneros agrícolas ou industriais, bem como “garantir a efetividade da posse dos territórios índios ocupados” e a “restituição de terrenos, que lhes tenham sido usurpados” (BRASIL, 1906). Essas duas últimas funções do SPILTN seriam primordiais para a efetivação das demais e, portanto, encontravam-se nas bases da ação dos agentes do órgão indigenista.

Nos estados da Federação, a inserção do SPILTN ocorreu através da criação de Inspetorias Regionais, que foram responsáveis, em um primeiro momento, por identificar povos indígenas e os territórios que ocupavam. No Rio Grande do Sul, ainda em 1910, o SPILTN

---

<sup>2</sup> Essa denominação manteve-se até 1918, quando a *Localização dos Trabalhadores Nacionais* passou a ser atribuição Serviço de Povoamento do Solo. A partir daí, sob a denominação de SPI, o órgão passou a tratar estritamente das populações indígenas brasileiras.

levou a cabo a identificação de mais de uma dezena de *toldos*<sup>3</sup> indígenas das etnias Kaingang e Guarani e, no mesmo ano, deu início ao processo demarcatório.

No presente artigo, optou-se por tratar do processo demarcatório do Toldo do Fachinal, localizado no Norte-Nordeste do Rio Grande do Sul, ocupado por indígenas Kaingang, pois a partir dessa experiência é possível compreender acerca da política indigenista nacional instalada no período e, principalmente, captar o protagonismo indígena em torno desse processo desencadeado pelas autoridades vinculadas aos órgãos federais e estaduais. Fazendo uso de um corpus documental variado, que abrange relatórios e correspondências das comissões de terra do estado do Rio Grande do Sul, periódicos e correspondências das autoridades locais e estaduais e de missionários capuchinhos, pretende-se analisar as fontes para problematizar o papel atribuído aos indígenas nas narrativas compostas por elementos da sociedade nacional, complexificando as relações estabelecidas pelas lideranças Kaingang e compreendendo como essas alianças são operadas pelos nativos em prol de seus interesses no que concerne à demarcação das terras e ao direito à ocupação de determinado espaço reconhecido pelo Estado.

## 1. Os toldos indígenas do Rio Grande do Sul

Entre 1910 e 1914, começam a ser delineadas, efetivamente, as ações do SPILTN no estado, através da criação da Inspeção Regional do Rio Grande do Sul e da nomeação dos funcionários encarregados. Em paralelo, o órgão federal receberia auxílios do governo do estado, por meio da Diretoria de Terras e Colonização (DTC), órgão da Secretaria da Agricultura, sob a direção do engenheiro Carlos Torres Gonçalves. Criada em 1907, a DTC se constituiu, segundo Rodrigues (2007, p. 79), enquanto uma das medidas necessárias para a obtenção do *progresso* e da *modernização* estadual, atuando sobre a questão da propriedade da terra. A regulamentação fundiária no estado englobava também a situação dos indígenas em seus locais de ocupação, à margem, até então, de normatizações sob a forma da lei.

A questão indígena e a colonização encontravam-se, no período, indissociáveis, estreitamente correlacionadas, cabendo à governança do estado o papel de conciliadora das partes. No tocante à terra e à propriedade, intuía-se uma “nova ordem”, na qual a valorização do seu preço, a diversificação da produção e o crescimento da pequena propriedade são

---

<sup>3</sup> No Sul do Brasil, nas províncias do Paraná, de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul, os locais de ocupação tradicional indígena eram chamados de “toldos”, em função da aproximação geográfica com os estados platinos, derivando da nomenclatura de *toldería*, utilizada para a mesma designação.

característicos dessa conjuntura (KLIEMANN, 1986, p. 48). Logo, para o sucesso do projeto colonizador, estabelecia-se como necessária a não-interferência indígena nas áreas destinadas às instalações coloniais, passando, nessa perspectiva, ao registro, à classificação e à inspeção das localidades que concentravam agrupamentos indígenas.

Além disso, também é passível de destaque a construção da Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande. Posto que, assim como a colonização que se desenvolvia no Planalto Médio e, gradativamente, pressionava as populações Kaingang e reduzia seus espaços de movimentação, a instalação da ferrovia desenvolveu-se no sentido de carregar os signos da *modernidade* e do *progresso*, interligando diferentes partes do estado, na medida em que as estradas de ferro passaram a singrar os territórios de tradicional mobilidade e deslocamento indígena (LAROQUE, 2015). Assim sendo, a instalação da ferrovia teve uma intensa implicação nos territórios indígenas, que se fragmentavam e se apequenavam em razão da instalação de colonos e de empresas colonizadoras no Norte do Rio Grande do Sul.

Apesar da promessa de demarcação das terras indígenas difundida ainda em 1908 pelo presidente do estado, Carlos Barbosa, a falta de funcionários havia sido um dos entraves à realização de tal intento em 1909 (SPONCHIADO, 2005). Todavia, a situação alterou-se após a criação do SPILT, em 1910, pois a possibilidade da intervenção federal sobre as terras devolutas pertencentes ao estado sul-rio-grandense poderia resultar na conversão de várias das áreas ocupadas por indígenas e caboclos em zonas sob a administração direta da União. Por conta disso, os esforços foram conjugados para superar a indisponibilidade de pessoal e, assim, realizar as demarcações. Nessa perspectiva, a DTC assumiu, a partir de 1911, o processo de medição e demarcação independente das terras indígenas do estado, destacando os funcionários das Comissões de Terras e Colonização regionais – as CTCs – e evitando os funcionários do órgão indigenista nacional (PEZAT, 1997).

À época, os indígenas do Rio Grande do Sul, em sua grande maioria Kaingang, viviam ainda, e sobretudo, nas áreas em que haviam sido instalados pela política dos aldeamentos provinciais do período imperial, nas regiões de Nonoai, Passo Fundo, Lagoa Vermelha e Palmeira das Missões. A DTC registrou, pelo menos até o ano de 1910, a existência de diversos toldos no Norte do Rio Grande do Sul (ver Mapa 1), a maioria remanescente dos aldeamentos provinciais. Entretanto, outros toldos foram registrados, provavelmente de dissidências de grupos maiores aldeados, com prováveis conflitos internos, condições precárias e disputas cacicais, ou mesmo, talvez, de grupos não-aldeados que permaneceram migrantes e, devido à pressão pela terra, conformaram novos assentamentos. Nesse mesmo ano, o censo realizado



pela DTC revelou uma população indígena disposta pela região Norte do estado e que, majoritariamente, ainda ocupava as localidades definidas pelo Governo Provincial no período anterior a 1889 (SCHMITZ, 2019).



Fonte: RIO GRANDE DO SUL, 1910. Diretoria de Terras e Colonização. **Relatório da Secretaria de Estado dos Negócios das Obras Públicas apresentado ao Dr. Carlos Barbosa Gonçalves, Presidente do Rio Grande do Sul, pelo Secretário de Estado Candido José de Godoy.** Porto Alegre: Oficinas Typographicas da Livraria do Globo, p. 155. Memorial da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul. Adaptado pelo autor.

A população Kaingang do Toldo do Fachinal estava entre as maiores dos toldos localizados no Norte do Rio Grande do Sul (ver Quadro 1). A expressividade desse toldo, em termos de presença indígena na região, revela os processos de colonização e de aldeamento do período anterior e, também, do contemporâneo ao censo, representando, em grande parte, o cerceamento da mobilidade Kaingang na região, bem como a sedentarização e agrupamento de várias parcialidades em locais próximos ou em um mesmo local. Esse levantamento censitário promovido pela DTC regeria o processo de demarcação desses toldos, visto que serviu de parâmetro, por exemplo, para a demarcação de áreas maiores ou menores, o que não garantiu que grupos indígenas fossem removidos de certas localidades e agrupados em outras, culminando, inclusive, na reunião de grupos étnicos diferentes (SPONCHIADO, 2005).

### Quadro 1 - Censo aproximado dos 12 toldos indígenas existentes em 1910

Toldo	Município	População aproximada
Toldo do Inhacorá	Palmeira	400 hab.
2 Toldos de Nonohay	Palmeira	600 hab.
Toldo do Guarita	Palmeira	200 hab.
<b>Toldo do Fachinal</b>	<b>Lagoa Vermelha</b>	<b>500 hab.</b>
<b>Toldo do Caseros</b>	<b>Lagoa Vermelha</b>	<b>100 hab.</b>
Toldo do Ligeiro	Passo Fundo	500 hab.
Toldo do Carreteiro	Passo Fundo	80 hab.
Toldo do Ventarra	Passo Fundo	80 hab.
Toldo do Erechim	Passo Fundo	180 hab.
Toldo do Votouro	Passo Fundo	100 hab.
Toldo do Lagoão	Soledade	200 hab.
<b>Total:</b>		<b>2.940 hab.</b>

Fonte: RIO GRANDE DO SUL, 1910. Diretoria de Terras e Colonização. **Relatório da Secretaria de Estado dos Negócios das Obras Públicas apresentado ao Dr. Carlos Barbosa Gonçalves, Presidente do Rio Grande do Sul, pelo Secretário de Estado Candido José de Godoy.** Porto Alegre: Oficinas Typographicas da Livraria do Globo, p. 147-157. Memorial da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul.

Como destacam Pezat (1997), Laroque (2007) e Rodrigues (2007), deve-se ter presente, como pretende-se aqui elucidar, que os interesses que circundavam o lugar de ocupação ou de deslocamento, ou mesmo as alianças estabelecidas com os Kaingang constituíram-se em um campo de disputas que envolveram sujeitos diversos, em várias frentes, englobando conflitos entre indígenas, religiosos, dirigentes do poder local/regional, das comissões de terra responsáveis pela regulamentação da propriedade da terra. Nesse sentido, a demarcação das áreas indígenas na segunda década do século XX se processou em meio a conflitos, decorrentes dos múltiplos interesses, tanto públicos quanto privados, em torno das terras ocupadas pelos Kaingang, como foi o caso do Toldo do Fachinal, em Lagoa Vermelha.

## Entre capuchinhos, colonos e coronéis: os Kaingang e a demarcação do Toldo do Fachinal

Acompanhar o desenrolar do processo de demarcação é crucial para compreender o protagonismo indígena nesse contexto, que pode ser notado em meio aos relatos de diversos outros sujeitos, ainda que, nessas fontes, os indígenas em muito apareçam obliterados, passíveis de influências externas e, por vezes, considerados como coadjuvantes desse processo. Como salienta Monteiro (2001), extrair a agência indígena nesse e em outros contextos significa reconhecer nas lideranças indígenas – ou mesmo no coletivo – sujeitos capazes de traçar a sua história e serem protagonistas nesse mesmo cenário. No recorte espaço-temporal delimitado

nesta pesquisa, optou-se por acompanhar as relações estabelecidas pelos indígenas Kaingang no entorno da demarcação de um dos toldos ocupados por essa etnia no Norte do Rio Grande do Sul, enfocando na atuação específica dos Kaingang *Pã'í mbâng* Faustino Ferreira Doble e do *Pã'í* Fortunato José Gonçalves.

A demarcação do Toldo do Fachinal é ponto crucial à compreensão das alterações da territorialidade Kaingang na região no início do século XX. Embora mudanças já viessem ocorrendo ao longo da segunda metade do século XIX, promovidas por processos de aldeamento e de colonização, a necessidade de regulação fundiária e de colonização de novos espaços, bem como de abertura de novas vias de comunicação impostas pelo governo estadual, foram grandes mobilizadoras de um processo mais acelerado de redução da mobilidade Kaingang e esbulho de seus territórios. Em consonância com a política indigenista que passou a vigorar nacionalmente em 1910, essa transformação no espaço Kaingang – que seria operado pela demarcação – esteve no centro do reconhecimento, por parte das autoridades governamentais, do Toldo do Fachinal enquanto espaço delimitado e oficializado de ocupação indígena.

Uma primeira ação do governo estadual, ainda que não de forma direta e de maneira incisiva através de uma política direcionada, foi a introdução de missionários capuchinhos entre as comunidades indígenas a fim de que desenvolvessem ações de caráter assistencial e religioso, subvencionados financeiramente pelo governo (RODRIGUES, 2013). Em fins do século XIX, houve a inserção de uma missão religiosa de padres da Ordem do Capuchinhos no Rio Grande do Sul, por solicitação do bispo de Porto Alegre, Cláudio José Ponce de Leão, os missionários originários da França passaram a se estabelecer no estado a partir de 1896, na ex-colônia Conde d'Eu (atual município de Garibaldi), na zona de colonização italiana na região serrana. Os freis Bruno de Gillonay e Leon de Montsapey foram os religiosos encarregados de guiar a missão, que tinha por objetivo auxiliar o governo estadual a solucionar o problema da nacionalização da população imigrante estrangeira italiana nas colônias serranas, dessa forma, incluindo-os aos núcleos coloniais de imigração subsidiada (PEZAT, 1997).

A separação entre Estado e Igreja desde o início do regime republicano havia colocado entraves à contratação de ações missionárias por parte do Governo Federal. Embora tais discussões tenham se revelado em um cenário nacional, no Rio Grande do Sul, de acordo com Rodrigues (2013, p. 312), “a Igreja Católica e o governo estadual mantiveram-se ‘próximos’”, por meio da evangelização empreendida pelo acordo com a missão capuchinha, direcionada à

população italiana e, por conseguinte, aos indígenas situados no Nordeste do estado, como nos toldos do Fachinal e do Ligeiro.

Os primeiros contatos entre indígenas e capuchinhos, segundo Pezat (1997), teriam ocorrido ainda em 1903, por intermédio dos padres Saint-Jean d'Arves e Fidèle de La Motte-Servolex, possivelmente em viagens de deslocamento em reconhecimento na região, como a empreendida no ainda nascente núcleo colonial de Cacique Doble. É através do contato estabelecido com os capuchinhos que se tem registros de tentativas – por parte da missão religiosa, amparada pelo governo – para se definir um lugar específico para a ocupação dos indígenas Kaingang, então liderados por Faustino Ferreira Doble, *Pã'í mbâng* do Toldo do Fachinal, na época, ainda desprovido, ao que parece, de um assentamento fixo. O *Pã'í mbâng* Faustino Ferreira Doble, segundo Laroque (2007), era um dos filhos do *Pã'í mbâng* Yu-toahê, liderança que atuou durante o século XIX na mesma região, e, por linhagem de descendência, adquiriu o *status* de líder do agrupamento, tecendo, tal como seu genitor, relacionamentos diversos com distintos sujeitos e com autoridades locais e regionais.

Bruno de Gillonnay, frei capuchinho que atuou na região do município de Lagoa Vermelha, em correspondência a seus superiores, afirmava, já em 1903, a necessidade de se estabelecer e de se reconhecer os diversos toldos que serviam de morada aos indígenas da região, como ponto inicial dos trabalhos de instrução e assistência que deveriam ser introduzidos àquela população, bem como destacava, ainda que não nominalmente, a existência de lideranças Kaingang com as quais já tentava instituir acordos:

[...] Conversei com os chefes, falei com as autoridades civis e ficou estabelecido que se tentaria junto ao Governo do Rio Grande do Sul *obter uma área de terreno no município de Lagoa Vermelha, às margens do rio Forquilha, para aí reunir os diversos toldos* e que, em seguida, um missionário, ou dois, ocupar-se-iam de sua instrução religiosa e civil. Os chefes com os quais falei prometeram usar de sua influência junto aos chefes das outras tribos, no sentido de mostrar-lhes as vantagens de realizar este projeto de união” (LE ROSIER DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE, 1904, p. 236-240 *apud* LAROQUE, 2007, p. 153). (Grifo nosso).

Posteriormente, pelos relatos e sugestões apresentadas pelo Frei Bruno de Gillonnay no ano de 1909, quando já estavam em curso as primeiras ações de identificação das áreas indígenas por parte da DTC, o governo do estado deveria subvencionar, na opinião do clérigo, a inserção de atividades agrícolas e civis entre os indígenas do Fachinal, a fim de torná-los cidadãos e, ao mesmo tempo, agricultores, para, dessa forma, criar uma “colônia agrícola florescente” (RODRIGUES, 2007, p. 168). Contudo, diferentemente da correspondência

anterior, o frei capuchinho agora afirmava que os indígenas reivindicavam “como propriedade uma área de terra que sempre ocuparam, situada entre o rio Carazinho, a leste, e o rio Lajeado, a oeste” (RELATÓRIO, 1909), assinalando mudanças e deslocamentos de grupos pelo território e, como ver-se-á adiante, muito provavelmente uma rearticulação de interesses e alianças entre os capuchinhos e uma das lideranças Kaingang em específico.

A restrita disponibilidade de padres capuchinhos na região ainda na primeira década do século XX – em função do período de formação dos novos religiosos e da distribuição por outras regiões dos já ordenados – levou à indicação, por parte dos missionários, de Ricardo Zeni<sup>4</sup> para exercer a função de catequista no Toldo do Fachinal, privando a congregação de deslocar religiosos regularmente à localidade. Assumindo a função de “professor dos índios”, Zeni passou a ser pago pelo estado do Rio Grande do Sul, ainda em período em que os inspetores da DTC não haviam chegado àquela região. Quando estes chegaram, em 1910, atritos entre os representantes da missão e da DTC delinear-se-iam mais claramente.

A contratação de Ricardo Zeni também revela uma situação que se desenrolava ao largo da ação missionária e das demarcações do Toldo do Fachinal: a colonização e a forma de ocupação do núcleo colonial denominado “Cacique Doble”<sup>5</sup>, contíguo às terras ocupadas pelos Kaingang, onde Ricardo Zeni e outros colonos de origem italiana residiam. Embora a colonização na região não tenha sido aprofundada por Laroque (2007) e Rodrigues (2007) ao tratarem acerca de questões concernentes ao Toldo do Fachinal nesse mesmo período, é importante destacá-la, pois não se pode perder de vista que a colônia e o toldo ocupavam espaços próximos e compunham o escopo objetivo das ações tanto dos capuchinhos quanto da DTC. Em Cacique Doble, de acordo com Branco (2002), os primeiros lotes comercializados datam de 1908, muito embora a transferência dos colonos, de maioria italiana, tenha se dado em período posterior ao da transmissão das propriedades. A instalação do núcleo colonial, mesmo que por iniciativa privada, ia ao encontro dos avanços da sociedade nacional sobre

---

<sup>4</sup> Ricardo Zeni (1867-1925) nasceu em Trento, Itália. Emigrou para o Brasil em 1888, estabelecendo-se em Encantado/RS. Por volta de 1909, transferiu-se para a Vila de Cacique Doble, a convite do Frei Bruno Gillonnay, para assumir a função de catequista leigo no Toldo do Fachinal. Na vila, exerceu também as atividades de comerciante, professor e hotelheiro (STANGHERLIN, 1989).

<sup>5</sup> O espaço ocupado pela colônia e pela vila de Cacique Doble e boa parte do que depois se constituiria, em 1916, enquanto 6º distrito do município de Lagoa Vermelha, pertencera ao latifundiário lagoense e residente na região Francisco de Paula Felipe e, depois, aos irmãos Hyppolito José de Paula e Franklin José de Paula, pelo menos até início do século XX (Barbosa, 1981). A grande propriedade pertencente à família de Paula foi dividida pelos irmãos e cerca da metade foi, a partir de 1905, destinada para um projeto de colonização privada, levado a cabo pelo compadre de Hyppolito José de Paula, o agrimensor João Lucio Nunes, que procedeu à medição, demarcação e posterior venda dos lotes (CHAVES, 1946; BRANCO, 2002).

aquele território indígena, regulando e discriminando lotes, definindo os espaços que dividiam os sujeitos, impondo limites e fronteiras.

A DTC supervisionava a região no período e, dessarte, a visita de Torres Gonçalves ao Toldo do Fachinal, ocorrida no primeiro semestre de 1910, o fez declarar que a ação do catequista Ricardo Zeni era danosa aos indígenas, manifestando contrariedade à ação capuchinha naquela localidade. No relato de Torres Gonçalves, Ricardo Zeni era o suposto causador de desordens entre os indígenas: em 1910, o catequista os haveria influenciado para que abandonassem as terras que ocupavam “há cerca de 70 anos” para que se estabelecessem próximos à sede do povoado de Cacique Doble. A atitude teria sido repreendida pelo então *Pa'í mbâng* Faustino Ferreira Doble, mas Ricardo Zeni teria instigado a transferência de um grupo dissidente para um local mais próximo ao núcleo colonial, às margens do rio Forquilha, a oeste de onde se encontrava o grupo liderado pelo *Pa'í mbâng* Faustino Ferreira Doble (Pezat, 1997; Rodrigues, 2007).

Como destaca Laroque (2007), antes da chegada da DTC e mesmo dos freis capuchinhos, o toldo indígena que existia naquela região, a princípio, era comandado por uma liderança maior: o *Pa'í mbâng* Faustino Ferreira Doble. Outras lideranças menores, subordinadas a ele, como o *Pa'í* Fortunato José Gonçalves, viviam na região e, algumas, ao que parece, arranjadas junto à liderança principal. Nesse ínterim, anteriormente aos trabalhos demarcatórios, a territorialidade Kaingang, conforme relembra Aresi (2008, p. 266), expõe-se “não apenas como um espaço delimitado politicamente, mas, sobretudo como um espaço permeado de relações sociais, simbólicas e de afetividade”, que não encontra limites materializados em demarcações territoriais, mas na apropriação que realizam em torno dos recursos naturais que lhes provém a subsistência, ou seja, é delimitado pela própria ação do grupo. Sendo assim, a mobilidade Kaingang pela região ainda era intensa e despertava o interesse, por parte dos agentes da DTC, no estabelecimento do controle sobre a população indígena, evitando conflitos e litígios pelas terras através do processo de demarcação.

A aliança estabelecida pelo *Pa'í* Fortunato José Gonçalves com os capuchinhos e o colono Zeni teria provocado, de acordo com relatos posteriores de Torres Gonçalves, o rompimento do *Pa'í* Fortunato com o *Pa'í mbâng* Faustino, criando um grupo dissidente comandado pelo primeiro, que passou a ocupar as margens do rio Forquilha. O *Pa'í mbâng* Faustino, segundo o diretor da DTC, tinha desapeço pela figura de Ricardo Zeni e o responsabilizava pela redução de seu poder dentre seus subordinados e pela insubordinação que ocorria por parte do *Pa'í* Fortunato José Gonçalves, como é patente no excerto a seguir:

Eu havia prometido ao cacique Faustino conseguir o restabelecimento da situação anterior, e encontrei o ajudante Fortunato disposto a obedecê-lo. Mas notei, neste dia, que o general Faustino, que parece um índio enérgico, havia retirado a confiança ao seu ajudante. Porque, na ocasião de fotografarmos um grupo, solicitado a ladear-se dos seus dois ajudantes, o cacique substituiu o Fortunato por outro (Relatório de 9/6/1910 *apud* LAROQUE, 2007, p. 169).

Em realidade, como afirma Laroque (2007), o testemunho e aversão do *Pa'í mbâng* Faustino era compartilhado por Torres Gonçalves, por ver na suposta influência do italiano Ricardo Zeni sobre os indígenas a causa de uma disputa interna dentro do Toldo do Fachinal. Conseqüentemente, a liderança do *Pa'í mbâng* Faustino Ferreira Doble estabeleceria aliança com Torres Gonçalves e a DTC, rechaçando as ações de Zeni e dos capuchinhos, que haviam, ao fim e ao cabo, separado parte de seu grupo. Nesse sentido, é possível supor que a relação conformada pelo *Pa'í* Fortunato e Ricardo Zeni correspondia ao desejo daquela liderança indígena em distanciar-se da influência do *Pa'í mbâng* Faustino, daí a concordância com a catequização operada por Zeni e pelos capuchinhos que, como visto anteriormente, suportavam a ideia de uma demarcação às margens do rio Forquilha, isto é, distante de onde o *Pa'í mbâng* Faustino estava arranchado (Brandalise, 2019). Contudo, é lícito também inferir que, em caso de (re)união de ambas as parcialidades, Fortunato buscasse apoio para ser legitimado externa e internamente enquanto *Pa'í mbâng*, em detrimento da liderança de Faustino.

Para além, a expressão do contexto de disputa entre os Kaingang e outros sujeitos é evidenciada em notícia do jornal *A Federação*, de março de 1910, em período simultâneo às primeiras visitas da DTC ao Toldo do Fachinal. Possivelmente no espaço para onde o catequista havia conduzido os indígenas sob o comando do *Pa'í* Fortunato, um conflito envolvendo os Kaingang e “brasileiros”, ocorrido em fins do ano anterior, era divulgado, revelando a existência de uma incipiente regulamentação das posses e propriedades:

No lugar denominado «Serra do Forquilha», 2º districto deste município [Lagoa Vermelha], occorreu, a 29 do dezembro do anno findo, um serio conflicto entre indios e brasileiros ali residentes, no qual foram quasi mortos, a cacete e facão, os brasileiros Deolindo Sacramento e Diogo Serrilho Antunes.

Das investigações procedidas pelo delegado de policia, tenente Matheus Lopes Brum, verifica-se a culpabilidade dos indios, a quem as testemunhas (entre as quaes o chefe dos indios, capitão Faustino) não só attribuem a autoria daquelle crime como a da provocação que o precedeu, accrescentando que o facto delictuoso foi motivado pelo bom acolhimento dispensado pelos brasileiros à pessoa encarregada de ministrar instrucção áquelles, pessoa esta que não goza das boas graças de uma parte dos gentios, por ser natural da Italia.

Frei Bruno, o encarregado da catechese pelo benemerito governo do Estado, colhendo informações acerca do crime referido acima, chegou à conclusão de que os indios não foram os provocadores e que elles têm sido victimas de explorações de brasileiros pouco escrupulosos que se estabelecem nas proximidades do toldo e os prejudicam,

já enchendo-os de aguardente, do que muito gostam, por preços exorbitantes, já não prendendo a criação que solta, estraga as pequenas plantações dos Índios. Em vista disso, Frei Bruno, considerando inconveniente para o bom desempenho de sua missão a vizinhança destes brasileiros com os seus civilizados, se entendeu com o exmo. sr. dr, Presidente do Estado e s. ex. segundo ouvimos, em carta dirigida ao honrado e prestigiosos intendente des município, coronel Heleodoro Branco, pediu que fossem retirados dos terrenos dos índios, por meios suasorios, os intrusos. [...] (A FEDERAÇÃO, 2/3/1910).

Esse excerto revela como se davam as formas de se mover e de legitimar as ações a partir do acionamento das autoridades e das relações que as permeavam, tendo em vista o encadeamento de favores e comunicados entre os indígenas da Serra do Forquilha e Zeni junto ao Frei Bruno e, conseqüentemente, ao intendente municipal e ao presidente do estado. Demonstra, também, a divisão entre os dois grupos indígenas, já que, ao inquirir os indígenas da região, provavelmente o *Pa'í mbâng* Faustino Doble testemunhara contra seu antigo subordinado, o *Pa'í* Fortunato, imputando a ele e a outros os crimes cometidos por indígenas nas disputas por terra naquela região. Embora frei Bruno Gillonay ressalte a inocência indígena na questão, talvez como forma de evitar repreensões ao *Pa'í* Fortunato e à própria missão religiosa, o restante da notícia dá conta de revelar que os Kaingang estavam em meio a um grande litígio naquela região, em que posseiros reivindicavam aquela sorte de terras, de modo que a autoridade municipal, o Cel. Heleodoro Branco, e não a DTC, fora requisitada, ao menos naquela ocasião, para solucionar a questão.

Por essa trama de alianças do *Pa'í* Fortunato, acabava-se por chegar ao intendente municipal, o Cel. Heleodoro de Moraes Branco<sup>6</sup>. Correligionário do Cel. Branco, Ricardo Zeni, de acordo com a oposição, era sujeito de confiança do coronel na sede do núcleo de colonização de Cacique Doble. Em 1910, quando a CTC de Passo Fundo se dirigiu ao município de Lagoa Vermelha para reconhecer e demarcar os territórios indígenas existentes, os encarregados não encontraram, de pronto, o apoio das autoridades, mas sim depararam-se em meio a atritos com as autoridades locais.

Serafim Terra, inspetor-chefe da CTC de Passo Fundo, encontrou oposição aos seus trabalhos por parte do Cel. Heleodoro de Moraes Branco, então intendente municipal. O Cel. Branco era um dos filhos do Padre Antonio de Moraes Branco, que havia sido um dos diretores

---

<sup>6</sup> Nascido em 11 de julho 1854 em Vacaria/RS, era filho do Padre Antonio de Moraes Branco e de Maria Eufrazia Justina. Foi Coronel Honorário da Guarda Nacional, tendo vivido a maior parte de sua vida em Lagoa Vermelha/RS, onde foi nomeado intendente municipal em 1892, cargo que ocupou até 1912, quando transferiu residência com parte de sua família para Passo Fundo. Era filiado ao Partido Republicano Rio-Grandense (PRR) e sua mudança para Passo Fundo ocorreu em razão de desavenças políticas dentro do partido em Lagoa Vermelha. Faleceu em Passo Fundo, em 24 de março de 1921 (VANIN, 2020).



do Aldeamento da Colônia Militar de Caseros<sup>7</sup>, que foi, na segunda metade do século XIX, um dos pontos de reunião de parcialidades Kaingang naquela região. De acordo com o inspetor Serafim Terra, o Cel. Heleodoro Branco ostentava publicamente sua posição como “protetor dos índios” (OFÍCIO, 15/8/1910), possivelmente capitalizando e mantendo as relações de seu genitor com os Kaingang. Segundo o relato do inspetor da CTC,

[...] a nossa excursão por aquele município foi mal olhada, bastante falada e explorada, principalmente pelo sr. Cel. Heleodoro Branco, intendente municipal. Dizia ele abertamente na vila de Lagoa Vermelha que fomos levar a rebelião no toldo do Fachinal e repetiu em minha presença, levando o troco imediato. Parece-me que ele ficou ofendido em seu amor próprio de protetor dos índios, qualidade que tanto alardeia, mas deixa os seus sequazes e companheiros praticarem toda a sorte de tropelios e imoralidades contra os índios. A pedra de toque de sua indignação contra a nossa viagem é o Fachinal ou campo em que está o gal. Faustino [o cacique], pois um seu genro diz ter parte nele (OFÍCIO, 15/8/1910).

Para além de chefe do Executivo Municipal de Lagoa Vermelha, o Cel. Heleodoro Branco também performava o papel de colonizador particular no interior do município. A Fazenda São João do Forquilha, herança de José Bueno de Oliveira à sua esposa, Constança Augusta Bueno de Oliveira, por exemplo, foi dividida, por Constança e pelo intendente Cel. Heleodoro de Moraes Branco, em lotes para a venda (BRANCO, 2002), em terras contíguas ao Toldo do Fachinal. Logo, é lícito compreender que as ações da DTC tenham interferido não apenas nas relações que o Cel. Branco detinha com os Kaingang na localidade, mas também em suas negociações de terra e, como se confirma, em suas relações no espectro político.

A correspondência supracitada do engenheiro da CTC de Passo Fundo é expressiva no sentido de demonstrar que muito da ação proposta pela DTC em conluio com o SPILTIN poderia encontrar barreiras diante das autoridades municipais, que seriam capazes de interferir nos processos de demarcação, como no caso do Toldo do Fachinal. Em 1910, Torres Gonçalves e Raul Abbott, inspetor do SPILTIN que supervisionou as demarcações da DTC, reconheceram essas hostilidades como entraves significativos em Lagoa Vermelha, pois colocavam a nascente política indigenista estadual e federal em conflito com o coronelismo que sustentava a estrutura de poder do PRR local (PEZAT, 1997).

Como afirma Pezat (1997, p. 318), a questão indígena na localidade amalgamava-se também às questões da política local e regional. Essa hipótese é sustentada justamente pela

<sup>7</sup> Na Colônia Militar de Caseros, assim como em outras experiências de colonização militar do século XIX, o núcleo colonial dividiu espaço com um aldeamento indígena Kaingang, aglutinando parcialidades como a do *Pã'í mbâng* Yu-toahê e do *Pã'í Nhucorá*. Ver mais em: Tedesco; Vanin, 2018.

retomada das acusações que surgem contra Ricardo Zeni após a troca no Executivo Municipal de Lagoa Vermelha a partir de 1912, ano em que houve uma cisão dentro do PRR local. Após a cisão, que destituiu o Cel. Heleodoro de Moraes Branco do posto de intendente municipal, a curta gestão de seu aliado, Adolpho Paim de Andrade (1912-1914), registrava que a questão do Toldo do Fachinal não estava resolvida:

[...] ontem passou por esta vila, com destino a Porto Alegre, o índio Faustino, conhecido por general Faustino, do toldo do Cacique Doble, 2º distrito desse município. Viaja em companhia do Sr. Manoel Garcez, filho do Sr. Major Julio Garcez.

Segundo consta, vai a presença de V. Ex. queixar-se do Sr. Ricardo Zeni, professor dos índios daquele toldo. E como sabemos o que visa a queixa, julgamos que nos cumpria vir, por meio desta, à respeitável presença de V. Ex. dizer o que se tem passado com aquele professor.

E assim que, por ocasião da última luta eleitoral deste município, os nossos adversários procuraram trazer o professor Ricardo Zeni ao seu grêmio, e como não conseguissem, começaram, de então para cá, a mover-lhe tenaz perseguição (Carta, 19/5/1913).<sup>8</sup>

Nesse relato, elaborado pelo intendente Adolpho Paim e por José Dario Vasconcellos, genro do Cel. Heleodoro, vê-se que o *Pa'í mbâng* Faustino novamente aparece tecendo aliança, dessa vez com sujeitos da elite política lagoense que participavam da oposição às figuras que estavam alinhadas ao *Pa'í* Fortunato na disputa pela demarcação do toldo e pela liderança Kaingang naquela região do município. Viajando até a capital do estado, tratando diretamente com Borges de Medeiros, *Pa'í mbâng* Faustino logrou travar uma sólida aliança, tal como seu pai, Yu-toahê, fizera em seu tempo enquanto liderança do grupo.

Isso se evidencia quando, após a renúncia de Adolpho Paim, a facção oposicionista do PRR assume o Executivo Municipal, na figura do Cel. Maximiliano de Almeida (1914-1916), de modo que perseguições ao catequista dos indígenas passaram a ocorrer. Partidário do Cel. Branco, Ricardo Zeni se revelava não apenas atrelado a alianças com os capuchinhos e os Kaingang, mas também como partícipe de relações coronelistas em âmbito regional. Para o Cel. Heleodoro Branco, possivelmente, dispor da lealdade de Ricardo Zeni era conservar certa influência sobre os indígenas e sobre os territórios em que estes se estabeleciam, podendo definir, talvez, a ocupação ou a desocupação de terras indígenas, de maneira direta ou indireta.

Enquanto morador da vila de Cacique Doble, Ricardo Zeni provavelmente ocupava posição de destaque, já que era comerciante na vila, hoteleiro e professor/catequista não apenas

<sup>8</sup> Carta de Adolpho Paim de Andrade, intendente municipal de Lagoa Vermelha, e José Dario de Vasconcellos endereçada ao presidente do estado, Antonio Augusto Borges de Medeiros. Lagoa Vermelha, 19 de maio de 1913. Acervo Borges de Medeiros. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul.

dos indígenas do Fachinal, como também dos filhos dos colonos (STANGHERLIN, 1989, p. 13). Nesse sentido, as acusações da oposição baseavam-se nas seguintes suposições: que, sob a nova administração municipal, Zeni influenciava seus conhecidos e co-nacionais “para que não concorressem às urnas”<sup>9</sup>; também, que ele havia destituído os títulos de eleitor de um grupo de indígenas que eram votantes, ao passo que, na eleição anterior, na qual saíra vencedor o Cel. Heleodoro Branco, Zeni teria obrigado os indígenas aos quais ensinara a ler e escrever a votarem no coronel e incentivava os habitantes da colônia de Cacique Doble para que fizessem o mesmo<sup>10</sup>. Portanto, pode-se conjecturar que ações e relações do catequista serviam não apenas aos freis capuchinhos, mas também ao controle dos mandatários locais sobre a população indígena. Contudo, com a troca de intendentess, as críticas ao colono italiano e professor dos índios só aumentou, culminando na remoção de suas funções, em 1915, pelo presidente do estado, por intermédio do Cel. Maximiliano de Almeida e seus aliados, aqui contado, possivelmente, também o *Pa’i mbâng* Faustino.

Essas alianças, do ponto de vista Kaingang, parecem ter sido mobilizadoras fundamentais de seus interesses em torno da demarcação oficial do toldo. Como relembra Sponchiado (2005), Torres Gonçalves salientava que a demarcação dos territórios indígenas era a principal reivindicação das lideranças indígenas do período e certamente foram mobilizadas também no sentido de reafirmar seus poderes ante seus subordinados. As alianças firmadas pelo *Pa’i mbâng* Faustino revelam que os interesses das elites políticas locais também estiveram suscetíveis a negociações e adentraram à vereda dos apoios políticos locais que sustentavam o poder dessas mesmas elites. Isso é perceptível quando, ao longo da documentação do período, vê-se que, para além dos missionários e dos funcionários da DTC responsáveis pelo processo demarcatório, facções políticas do PRR se colocam também em lados diferentes dessa disputa, em um momento de cisão interna na política no município de Lagoa Vermelha.

Para além desse suposto “controle” que não-indígenas exerciam sobre as parciaisidades indígenas, porém, fica claro que boa parte desses impasses e disputas são manejados pelos próprios Kaingang em prol de seus interesses em torno do reconhecimento e demarcação de determinada área, fosse ela às margens do rio Forquilha ou do arroio Carazinho. Tem-se aí a tecitura de alianças que vão sendo manejadas pelas lideranças Kaingang e que se constituem em negociações com sujeitos diversos. A partir da concepção de territorialidade indígena, a

<sup>9</sup> Carta enviada por Maximiliano de Almeida e Julio Garcez, ao presidente do estado do Rio Grande do Sul, Antonio Augusto Borges de Medeiros. Lagoa Vermelha, 12 jan. 1914. Acervo Borges de Medeiros. IHGRGS.

<sup>10</sup> *Idem.*

presença desses outros grupos que se instalavam naquela região, fossem colonos imigrantes ou nacionais, missionários ou autoridades locais, poderia ser negociada, no sentido de que a interpretação desses fenômenos assumia o espaço a partir da lógica cultural Kaingang (SCHWINGEL, 2001). A elaboração dessas alianças por parte dos Kaingang era recorrente e realizada por esses grupos em momentos em que essas alianças se apercebiam como necessárias para a preservação do grupo, para a garantia de auxílios e apoios em períodos de conflito (LAROQUE, 2007).

A demarcação do Toldo do Fachinal, em 1910, é peça-chave para se compreender essa multiplicidade de relações e estratégias empregadas pelos diferentes sujeitos envolvidos, sobretudo pela população indígena Kaingang e pelas disputas internas que levaram à cisão do grupo indígena e, externamente, com outros sujeitos. As áreas onde os Kaingang estavam estabelecidos, tanto no toldo do *Pa'í mbâng* Faustino Ferreira Doble quanto no toldo do *Pa'í* Fortunato José Gonçalves, enfrentaram um processo de racionalização fundiária, ordenada pelo governo estadual, por não haver clareza sobre quais terras pertenciam ao patrimônio do estado na região, onde existiam extensões de terras públicas ocupadas por indígenas e posseiros de grandes extensões de terras que haviam consolidado vastas propriedades sem a titulação devida, através da intrusão (SCHMITZ, 2019).

Em âmbitos nacional e estadual, a realidade das demarcações pressupunha conflitos sobretudo no desenvolvimento dessas atividades, justo por incidir sobre a pedra de toque que era a questão fundiária. Nas áreas onde se procederam as demarcações, a racionalização da propriedade privada da terra ainda era incipiente, constantemente alvo de disputas em torno da ocupação do espaço, não só pelos indígenas, mas também por caboclos e colonos imigrantes e descendentes, disputas essas que inviabilizavam, em grande parte, as ações do governo estadual em realizar medições e demarcações nessas regiões, como nas localidades de Passo Fundo e de Lagoa Vermelha.

Ao fim de 1918, onze áreas indígenas haviam sido demarcadas pela DTC no Rio Grande do Sul, dentre elas o Toldo do Fachinal, sob a liderança do *Pa'í mbâng* Faustino Ferreira Doble. A área demarcada para usufruto indígena alcançou os 5.676,33ha, contrariando um estudo preliminar da CTC de Passo Fundo que apontava a intenção de proceder a demarcação de 8.400ha (VANIN, 2020). Essa discrepância deveu-se ao fato de que muitas das terras a leste do Toldo do Fachinal já haviam sido vendidas e/ou tinham os direitos de propriedade reconhecidos a posseiros da região. No período em que se concentrou o estudo, a parcialidade comandada pelo *Pa'í mbâng* Faustino Ferreira Doble acabou sendo contemplada com a demarcação. A seu

turno, o grupo subordinado ao *Pa'í* Fortunato José Gonçalves manteve-se às margens do rio Forquilha, formando um novo espaço de ocupação Kaingang: o Toldo do Passo Grande, que não foi reconhecido ou demarcado pela DTC.

Em que pese em todos os relatos, seja no de inspetores da DTC, seja no de missionários ou autoridades locais, narrarem os acontecimentos a partir de uma ótica da sociedade nacional, tendo os Kaingang enquanto um *outro*, a partir desses mesmos relatos é possível complexificar essas teias de relacionamento e compreendê-las a partir do nativo, centralizando-o em um espaço narrativo que, dentro da elaboração realizada por outros, revela em muito o relacionamento com esse também *outro*, o não-indígena. Se nos relatos dessas autoridades, públicas ou eclesiásticas, os Kaingang Faustino e Fortunato aparecem recorrentemente como indivíduos passíveis de serem influenciados em suas decisões e ações, há que se questionar esse lugar legado a essas lideranças nas narrativas documentais e atribuído a esses indivíduos. Como afirmam Felipe e Santos (2017, p. 118), há que se perscrutar

a possibilidade de perceber um *protagonismo outro*, que busca a interpretação dos dados documentais por meio da análise de categorias que expressam uma lógica particular que não implica apenas, pelo menos em termos determinantes, reações dos nativos às perturbações provocadas pelos eventos coloniais, nem obedece somente a atitudes dependentes da mesma lógica projetada pelos colonizadores.

A lógica de compreensão a que nos propomos intentou partir da centralização da tessitura dessas relações entre indígenas e entre indígenas e brancos, mas centralizando aqueles primeiros enquanto os articuladores de alianças diversas. Frente à complexa realidade de transformações em termos da territorialidade indígena e de um movimento de avanço da sociedade nacional sobre os territórios nativos no início do século XX no Rio Grande do Sul, as lideranças Kaingang dos *Pa'í mbâng* Faustino Ferreira Doble e o *Pa'í* Fortunato José Gonçalves denotam um protagonismo ativo e acionador de estratégias que perpassavam não apenas no interior dos agrupamentos indígenas, mas também elementos da sociedade nacional, e que foram definidores dos desdobramentos do processo de demarcação do Toldo Fachinal.

## Considerações finais

Pensar as alianças que permearam os diversos agrupamentos Kaingang é fundamental para a compreensão das lógicas de interpretação próprias dos nativos diante do colonizador, dos processos de colonização e das ações do Estado sobre suas populações, e das disputas,

muitas vezes, pelo mesmo território, motivadas pelo crescimento contínuo de mudanças promovidas pelo estabelecimento cada vez mais próximo de sujeitos pertencentes à sociedade nacional. Na temporalidade investigada, propôs-se analisar, em linhas gerais, a espacialidade, as mobilidades e as estratégias empregadas pelos indígenas Kaingang do Toldo do Fachinal, levando-se em consideração a constituição de seus espaços de ocupação e sua reprodução cultural nas duas primeiras décadas do século XX.

Como visto, para além de ser um processo que foi imposto pelo Governo Federal nacionalmente, os desdobramentos em torno das demarcações não eram acolhidos com passividade pelas populações indígenas. Desse modo, os chefes indígenas devem ser compreendidos para além da superfície das narrativas elaboradas pelo outro e para além de apenas uma disputa de poder entre duas lideranças cacicais, como viam os inspetores da DTC e os missionários capuchinhos. Ou seja, o *Pa'í mbâng* Faustino Ferreira Doble e o *Pa'í* Fortunato José Gonçalves maneжaram interesses e souberam adaptar-se às demandas de conjuntos de indivíduos não-indígenas que poderiam ser aliados frente à definição de um espaço reconhecido como sendo de ocupação indígena. Nessa perspectiva, são justamente os líderes Kaingang que se mobilizam de modo a promoverem a organização de seus respectivos grupos frente à adversidade representada pelo movimento de avanço colonizador sobre seus territórios.

No Toldo do Fachinal, as alianças firmadas no período do processo demarcatório revelam a agência indígena de duas lideranças principais, o *Pa'í mbâng* Faustino Ferreira Doble e o *Pa'í* Fortunato José Gonçalves, que foram protagonistas e visaram interesses específicos de seus grupos diante de outros sujeitos integrantes da sociedade nacional. Nesse sentido, buscou-se, nos relatos elaborados por um *outro*, questionar o protagonismo indígena no processo ao mesmo tempo em que se mostrou que as lideranças se valeram de suas concepções próprias de negociação, de trocas e da construção de alianças, reelaborando outras, utilizadas por seus antepassados, a fim de selarem acordos com autoridades locais/regionais que poderiam viabilizar o reconhecimento e a demarcação de parte de seu espaço de ocupação. Centralizar o protagonismo indígena concorre em reconhecer essas alianças e outras estratégias empreendidas por lideranças Kaingang – e não apenas como elementos passivos nas estratégias de *outros* –, mas compreendendo-as como agentes desses processos de apropriação de um contexto externo, ao qual reagem, partindo de suas concepções e interpretações acerca da situação e do *outro*.

## Referências

A FEDERAÇÃO. **Lagoa Vermelha**. Porto Alegre, n. 51, 2 mar. 1910, p. 1. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

ARESI, Cláudia. O território como suporte identitário para a cultura Kaingang. **Campo-Território: revista de geografia agrária**, v. 3, n. 5, p. 264-279, fev. 2008.

BARBOSA, Fidélis Dalcin. **Nova história de Lagoa Vermelha**. Porto Alegre: EST Edições, 1981.

BRANCO, Pércio de Moraes Branco. **A região de Lagoa Vermelha – aspectos históricos**. Porto Alegre: EST, 2002.

BRANDALISE, Guilherme Maffei. “Eles se vangloriam de ser índios, e com esse nome querem ser chamados”: indígenas, capuchinhos e as colônias italianas no nordeste do Rio Grande do Sul (1895-1918). Porto Alegre, 2019. 75 f. Monografia. Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

BRASIL. **Decreto n. 1606, de 29 de dezembro de 1906**. Cria uma secretaria de Estado com a denominação de Ministério do Estado da Agricultura, Indústria e Comércio.

CARTA de Adolpho Paim de Andrade, intendente municipal de Lagoa Vermelha, e José Dario de Vasconcellos endereçada ao presidente do estado, Antonio Augusto Borges de Medeiros. Lagoa Vermelha, 19 de maio de 1913. Acervo Borges de Medeiros. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul.

CHAVES, Padre Teodoro de Alfredo. **Cinquenta anos de atividade apostólica dos Capuchinhos no Rio Grande do Sul – 1896-1946**. Caxias do Sul: Imprimatur, 1946.

D'APREMONT, Bernardin; GILLONAY, Bruno de. **Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EST/UCS, 1976, p. 54-55.

FELIPPE, Guilherme Galhegos; SANTOS, Maria Cristina dos. Apropriações possíveis de um protagonismo outro. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 37, n. 76, p. 115-136, 2017.

KLIEMANN, Luiza Helena Schmitz. **RS, terra & poder: história da questão agrária**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986. Laroque, 2015

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Entre trilhos ferroviários, companhias colonizadoras e governantes: atuações indígenas caingangue em territórios do rio Uruguai. In: TEDESCO, João Carlos; NEUMANN, Rosane Márcia. (Orgs.). **Colonos, colônias e colonizadoras: aspectos da territorialização agrária no Sul do Brasil**. Porto Alegre: Letra & Vida, 2015, p. 114-132.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no Sul do Brasil (1889-1930). **Antropologia**, n. 64, Pesquisas/ Instituto Anchieta, 2007.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889). **Antropologia**, Pesquisas/Instituto Anchieta, n. 56, 2000.

MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de História indígena e do indigenismo*. Tese de Livre Docência. Campinas, Unicamp, 2001.

OFÍCIO enviado por Serafim Terra, Chefe da Comissão de Terras de Passo Fundo, a Carlos Torres Gonçalves, diretor da Diretoria de Terras e Colonização. Passo Fundo, 15 ago. 1910. AHRs. Fundo da Secretaria de Obras Públicas.

PEZAT, Paulo Ricardo. **Auguste Comte e os fetichistas**: estudo sobre as relações entre a Igreja Positivista do Brasil, o Partido Republicano Rio-Grandense e a política indigenista na República Velha. Porto Alegre, 1997. Dissertação (Mestrado em História), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

RELATÓRIO do Frei Bruno de Gillonnay ao Presidente do Rio Grande do Sul, Dr. Carlos Barbosa Gonçalves sobre as condições dos indígenas em Lagoa Vermelha, 16 jun. 1909. In: D'APREMONT, Be GILLONAY, Bruno de. **Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EST/UCS, 1976, p. 54-55.

RIO GRANDE DO SUL. Diretoria de Terras e Colonização. **Relatório da Secretaria de Estado dos Negócios das Obras Públicas apresentado ao Dr. Carlos Barbosa Gonçalves, Presidente do Rio Grande do Sul, pelo Secretário de Estado Candido José de Godoy**. Porto Alegre: Oficinas Typographicas da Livraria do Globo, 1910.

RODRIGUES, Cíntia Régia. **As populações nativas sob a luz da modernidade**: a Proteção Fraternal no Rio Grande do Sul (1908-1928). São Leopoldo: Unisinos. 2007. Tese (Doutorado).

RODRIGUES, Cíntia Régia. Populações nativas: capuchinhos franceses e o governo estadual – práticas e articulações no início do século XX no RS. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, ano VI, n. 16, mai. 2013. Disponível em: [www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/index](http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/index). Acesso em: 25 jan. 2018.

SCHMITZ, Kalinka de Oliveira. **Caboclos, indígenas e colonos**: a mediação da Comissão de Terras e Colonização de Passo Fundo e Palmeira no processo de formação da pequena propriedade no norte rio-grandense (1889-1928). Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, 2019. Dissertação (Mestrado em História).

SCHWINGEL, Lúcio Roberto. **Chefia Kaingang num processo de relações interétnicas e de globalização**: uma abordagem a partir da comunidade de Nonoai (norte do Estado do Rio Grande do Sul). Porto Alegre, 2001. 157 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

SPONCHIADO, Breno Antonio. **O Positivismo e a Colonização do Norte do Rio Grande do Sul**. Frederico Westphalen: URI, 2005.

STANGHERLIN, Neli Maria Luchese. **Cacique Doble**: caminhada histórica. Sananduva: Tipografia Sananduva. 1989.

VANIN, Alex Antônio. **Os Kaingang de Cacique Doble e a política indigenista do Serviço de Proteção aos Índios**: trabalho, educação e integração (1941-1967). 223 f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo. Passo Fundo, 2020.

VANIN, Alex Antônio; TEDESCO, João Carlos. **Entre a espada, a cruz e a enxada**: a Colônia Militar de Caseros no norte do Rio Grande do Sul (1858-1878). Erechim: All Print Varella, 2018.



Recebido em 29 de maio de 2021 | Aceito em 25 de agosto de 2021



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

---

**Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais**

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

---

## Mobilização e protagonismo indígena na ditadura militar: ações das etnias do Mato Grosso do Sul

**Éder da Silva Novak; Rafael Pelegrini Serafim**

---



**Edição eletrônica**

URL: [NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://nauui.ufsc.br)

ISSN: 2558 - 2448

**Organização**

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

**Referência Bibliográfica**

NOVAK, Éder da Silva; SERAFIM, Rafael Pelegrini. Mobilização e protagonismo indígena na ditadura militar: ações das etnias do Mato Grosso do Sul. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 146-169, jul-dez 2021. Semestral.

---

© NAUI

# Mobilização e protagonismo indígena na ditadura militar: ações das etnias do Mato Grosso do Sul<sup>1</sup>

Éder da Silva Novak<sup>2</sup>

Rafael Pelegrini Serafim<sup>3</sup>

## Resumo

Este artigo apresenta os resultados da sistematização e análise da série documental “Demarcação de Terras Indígenas – DTR” da ASI/Funai. Foram abordadas as ocorrências em que aparecem as etnias e terras indígenas do estado do Mato Grosso do Sul, durante o período da ditadura civil-militar brasileira. Nesse sentido, investigaram-se as formas de mobilização destes povos, especialmente na busca pela manutenção de seus direitos territoriais, compreendendo-os como sujeitos históricos e protagonistas, que se destacaram na formação de estratégias políticas e, conseqüentemente, suplantaram a noção vitimizante que, amiúde, se faz deles.

Palavras-Chave: Ditadura Militar; Política Indígena; Territorialidade.

## Abstract

This article presents the results of the systematization and analysis of the documentary series “Demarcation of Indigenous Lands – DTR” by ASI/Funai. We addressed the occurrences in which the ethnic groups and indigenous lands of the state of Mato Grosso do Sul appear during the period of the Brazilian civil-military dictatorship. The aim was to investigate how these peoples were mobilized, especially in the pursuit of maintaining their territorial rights, understanding them as historical and protagonists subjects who stood out in the formation of

---

<sup>1</sup> Agradecemos à Pró-Reitoria de Ensino de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) pela viabilização deste trabalho através da concessão de uma bolsa de Iniciação Científica.

<sup>2</sup> Doutor em história. Professor do curso de graduação e pós-graduação em história da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). E-mail: edernovak@ufgd.edu.br.

<sup>3</sup> Graduado em Teologia pela Faculdade Teológica Batista Ana Wollerman. Graduando em História na Universidade Federal Grande Dourados (UFGD). Bolsista PIBIC. E-mail: [rafaelpelegrini1989@gmail.com](mailto:rafaelpelegrini1989@gmail.com).

political strategies and consequently supplanted the victimizing notion that is often created about them.

Keywords: Military Dictatorship; Indigenous Policy; Territoriality.

## **O acervo da Assessoria de Segurança e Informações na Funai: monitoramento de informação na ditadura militar**

Dada a implantação do golpe civil-militar de 1964, a fim de consolidar a prática repressiva a indivíduos e grupos que pudessem de alguma forma constituir um risco ao novo poder estabelecido, é que se cria em 13 de junho de 1964, por meio da Lei n. 4.341, o Serviço Nacional de Informações (SNI), tendo como primeiro diretor o general Golbery do Couto e Silva. Este órgão (extinto em 1990) possuía, dentre outras atribuições, a incumbência de fornecer informações a fim de orientar as ações dos órgãos de repressão e do Conselho de Segurança Nacional, especialmente acerca de indivíduos suspeitos de subversão ou com postura que destoasse da ordem estabelecida com o golpe.<sup>4</sup>

Enquanto mecanismo limitado apenas à esfera da “inteligência, vigilância e do estabelecimento de diretrizes para órgãos subordinados” (BRASIL, 2019a) o SNI contou com o auxílio de outras instâncias, dentre as quais se destacam as DSI’s (Divisões de Segurança e Informações), criadas em 1967 e que atuavam nos ministérios civis, e as AESI’s (Assessorias Especiais de Segurança e Informações), criadas em 1971, em empresas públicas, autarquias e fundações. Sendo mais tarde chamada apenas de ASI (Assessoria de Segurança e Informações), suas equipes alocavam-se dentro destas instituições (como fundações e universidades públicas) com o objetivo de monitorar as informações e os indivíduos ali presentes, com vistas a identificar situações de risco à autonomia do governo militar.

O objeto de estudo ao qual se dedicou este trabalho se refere à documentação da ASI instalada na Fundação Nacional do Índio (Funai), fundada em 1967. Esta ASI tinha por objetivo fornecer informações ao Plano Setorial de Informações do Ministério do Interior, a fim de

---

<sup>4</sup> Sobre o trabalho do Serviço Nacional de Informações (SNI) cabe a leitura de obras que abordaram de maneira mais aprofundada sua participação no período militar, como “A ditadura escancarada”, de Elio Gaspari (2002), vencedor do prêmio ABL de 2003, que atualiza as informações de como funcionavam os sistemas de repressão durante o período, e “Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura”, de Rubens Valente (2017), que utiliza como uma de suas fontes documentos retirados de outra série do mesmo acervo que discutimos nessa pesquisa.

“estabelecer, coordenar e supervisionar as atividades de informação, contrainformação e de comunicações no âmbito da Funai, coletando dados necessários ao planejamento relativo à segurança nacional” (BRASIL, 2019b). O acervo da ASI na Funai ficou sob poder desta última até ser recolhido pela Coordenação Regional do Arquivo Nacional, em 2008, passando então por um processo de organização, identificação e digitalização. Recentemente, em 2018, o Arquivo Nacional foi um dos vencedores do selo Memória do Mundo da Unesco, pelo trabalho com o acervo da ASI/Funai (BRASIL, 2018), diante da sua relevância na manutenção de um legado histórico de grande valor.

Este acervo está dividido em 12 séries documentais, totalizando 1.193 arquivos de tamanhos variados, contendo desde cartas, telegramas, ofícios e memorandos simples de uma página apenas a extensos dossiês com centenas de páginas de documentação. A composição desse acervo pode ser compreendida na tabela abaixo, em que vale destacar que as séries estão dispostas conforme Listagem Descritiva do Acervo Nacional (e não por ordem alfabética).

Tabela 1: Séries e quantidade de arquivos do acervo da ASI/Funai

<i>Nome da série</i>	<i>Arquivos</i>
<i>AGR – Administração Geral</i>	16
<i>NRE – Normas e Regulamentos</i>	24
<i>PSS – Pessoas</i>	688
<i>PJU – Pessoas Jurídicas</i>	8
<i>DTI – Diretrizes para a Tutela dos Índios</i>	76
<i>DTR – Demarcação de Terras Indígenas</i>	178
<i>AEC – Atividades Econômicas</i>	8
<i>DCI – Desenvolvimento da Comunidade Indígena</i>	50
<i>DAI – Delitos e Atividades Ilícitas</i>	101
<i>MRL – Missões Religiosas</i>	22
<i>ECI – Entidades com Atuação na Causa Indígena</i>	6
<i>POI – Publicações de Outras Entidades</i>	16
<b>TOTAL</b>	<b>1.193</b>

Fonte: elaborada pelos autores.

No presente trabalho nos dedicamos a analisar a Série Documental “Demarcação de Terras Indígenas – DTR”, sendo composta por 178 arquivos, totalizando 23.901 páginas de documentos de variados tipos, abordando conteúdos diversos, envolvendo processos de demarcação de Terras Indígenas no Brasil e assuntos análogos, como estudos antropológicos e socioeconômicos, informações sobre conflitos agrários entre comunidades indígenas e grupos não-indígenas (como fazendeiros, posseiros, garimpeiros, invasores e grileiros), registros cartorários, situação fundiária de territórios, decretos, atas de reuniões, dentre vários outros.

Esses arquivos, em seu processo de organização pelo Arquivo Nacional, receberam um código identificador que segue as normas arquivísticas do ISAD(G) – General International Standard Archival Description (Norma Geral Internacional de Descrição Arquivística). Para detalhar o significado de cada sigla do código utilizemos o exemplo do arquivo BR.AN,BSB AA3.DTI.DTR.18, com as seguintes descrições:

- BR = Brasil [país onde está o documento]
- AN = Arquivo Nacional [Instituição onde está o documento]
- BSB = Brasília [local onde está o documento]
- AA3 = Fundo/Coleção Assessoria de Segurança e Informações da Fundação Nacional do Índio
- DTI = Diretrizes para tutela dos índios [série, divisão do fundo/coleção]
- DTR = Demarcação de terras indígenas [subsérie, divisão da série]
- 18 = “Levantamento provisório sobre Grupos Indígenas isolados em território brasileiro” [pasta ou dossiê onde se localiza o item, documento]

Acerca da composição de cada arquivo, vale destacar que, dependendo da sua unidade temática, ele pode trazer documentos referentes a várias regiões do País ou fazer parte de um dossiê acerca de uma única região, etnia ou terra indígena específica. Tomemos por exemplo o arquivo 18, denominado “Levantamento provisório sobre Grupos Indígenas isolados em território brasileiro”, de 1988, emitido pela então Coordenadoria de Índios Isolados da Funai, que consiste em informações sobre grupos recém-alcançados pela sociedade não indígena, como a localização, etnia, coordenadas aproximadas e delegacia da Funai responsável, em que, neste caso, como em vários outros, o arquivo traz dados que abarcam regiões diversas do País. Já em outro exemplo, o arquivo 105, denominado “Dossiê Parque Yanomami – Volume VII – Identificação e demarcação de Área para criação do Parque”, como o próprio nome diz, trata-

se de um compêndio a fim de atender a uma demanda mais específica, sobre uma única etnia ou área.

Desses arquivos formados por um dossiê a fim de atender a uma finalidade específica sobre uma única terra indígena ou etnia, os assuntos que mais se destacam são acerca da Operação Yanomami que, dentre outros, atuou na retirada dos garimpeiros da área Yanomami em Roraima e Amazonas, na fronteira com a Venezuela, e na destruição de pistas de pouso utilizadas por estes, seguido dos dossiês com documentação referente à identificação e delimitação da área para criação do Parque Yanomami (área demarcada em 1992) e outros assuntos afins. Estes documentos somam um total de 26 arquivos da série e 7.599 páginas de estudos, relatórios, planos de ação, recortes de jornais, solicitações de passagens para agentes da Polícia Federal que atuavam na operação, cartas de entidades internacionais em prol dos Yanomami e muitos outros documentos.

Terras indígenas e etnias da região da Amazônia Legal têm destaque na série, em que é possível encontrar, por exemplo, vários dossiês sobre o Parque Indígena do Xingu e os indígenas Txucarramãe e Zoró do Mato Grosso, sobre os Tikuna do Alto Rio Solimões e sobre a Área Indígena Mãe Maria, no Pará. Na região Sul, merecem destaque os vários dossiês referentes à regularização fundiária da Área Indígena Toldo Chimbangue, em Santa Catarina, bem como sobre outras áreas envolvendo os Kaingang do Rio Grande do Sul e do Paraná. Também aparecem dossiês acerca de etnias do Nordeste e Sudeste, como os Kambiwá de Pernambuco, os Guajajara do Maranhão e os Krenak de Minas Gerais, porém, em quantidade bem menos densa. O estado do Mato Grosso do Sul, que possui 11 etnias (CHAMORRO; COMBÈS, 2015, p. 20) e soma mais de 80 mil indígenas (MATO GROSSO DO SUL, 2019), constitui o foco desse estudo e será abordado adiante.

## **Um método a serviço da História: a sistematização das fontes**

A pesquisa se deu tendo como um de seus principais objetivos a identificação e sistematização de documentos que trouxessem alguma informação relevante acerca das etnias e terras indígenas na região do atual Mato Grosso do Sul, especialmente no que tange às estratégias de luta pela demarcação de seus territórios e de sobrevivência destes povos durante o período conturbado da ditadura militar. Levou-se em consideração que o estado do Mato Grosso do Sul (MS) só foi criado em 1977, após a divisão do então estado do Mato Grosso (MT). Portanto, cabe destacar que nossa pesquisa se ateve apenas a documentos referentes à

região do atual MS, ainda que alguns desses, anteriores à divisão, possam aparecer com a sigla MT. Como algumas etnias do estado do Mato Grosso do Sul, especialmente da região Cone Sul, também estão presentes no Paraná, alguns documentos contendo citações referentes a esse último também foram analisados, a fim de auxiliar na obtenção de informações mais completas.

Para facilitar a pesquisa, primeiramente procedeu-se uma organização de todo o acervo disponibilizado, uma vez que este foi recebido fracionado em cinco CDs, com os arquivos dispostos de maneira solta e não divididos em diretórios por séries afins. Foram organizados em pastas pelo nome da série correspondente. Em seguida, os arquivos da série Demarcação de Terras Indígenas – DTR foram sistematizados em uma pasta de trabalho do Microsoft Excel, divididos em três planilhas: Mato Grosso do Sul, Paraná e Todos. As duas primeiras, como os nomes sugerem, trazem os arquivos que possuem citações dos referidos estados, o que não quer dizer, contudo, que não possuam informações de outras regiões, considerando por exemplo os grandes dossiês com situações diversas. A planilha “Todos” é mais simplificada e contempla uma visão mais geral sobre o conteúdo dos arquivos, tal qual foram identificados pela equipe do Arquivo Nacional.

Nas planilhas Mato Grosso do Sul e Paraná foram inseridas as seguintes colunas: notação do arquivo,<sup>5</sup> datação, número de páginas, páginas que contenham a citação,<sup>6</sup> emissor, destinatário, tema/assunto, etnia ou terra indígena, estado/região, sujeitos citados e informações sobre o volume, conforme exemplo abaixo.

Imagem 1: Parte da planilha sistematizada com informações do acervo ASI/Funai

Notação	Data	Número de páginas	Páginas citadas	Emissor/Remetente	Destinatário	Tema/Assunto
BR.AN,BSB AA3.DTI.DTR.176	1989	43	8,10,11,28,29	MINTER/Divisão de Segurança e Informações	S/D	GTI – Situação Fundiária das Terras Indígenas no Território Nacional, com total de áreas registradas, demarcadas, identificadas e a identificar

Terra indígena/etnia (trecho do arquivo)	Estado/Região	Sujeito/nome citado	Informações
Kaiowá, Guarani, Terena, Guató, Kinikinao, Kadiwéu, Camba	MS e outros	S/D	Aponta a situação fundiária em vários municípios do MS como Amambai, Caarapó, Dourados, Miranda, Maracaju, Nioaque e outros

Fonte: elaborada pelos autores.

<sup>5</sup> Código pelo qual ele é identificado no acervo do Arquivo Nacional.

<sup>6</sup> Leve-se em consideração que vários dossiês possuem centenas de páginas sobre terras indígenas em diversas partes do Brasil, sendo necessário o destaque das páginas relevantes à pesquisa.



A notação corresponde ao código de identificação no acervo do Arquivo Nacional, cujo significado de cada sigla já foi especificado anteriormente. Em “Data”, temos o ano de emissão do documento, ou, em se tratando de vários documentos com datas distintas, a coluna mostrará a data do documento mais antigo seguida da data do mais recente. O mais antigo documento encontrado na série data de 1968, enquanto que o mais recente é de 1996. Devemos levar em consideração que o Serviço Nacional de Informações só seria extinto em 1990, isto é, cinco anos após o fim da ditadura militar. Sendo assim, é possível que várias instituições tenham mantido o funcionamento de alguns setores, como o de arquivo, aos moldes do antigo aparato administrativo, por algum tempo. Logo, é possível encontrar no acervo alguns arquivos que não necessariamente passaram pelas mãos da ASI.

“Páginas citadas” correspondem àquelas que contêm alguma citação ou referência ao nosso objeto de pesquisa, ou seja, etnias e terras indígenas na região do atual Mato Grosso do Sul. Em “Emissor”, temos a origem do documento, o órgão ou setor que encaminha o documento ou dossiê a outrem. Vale destacar que, em casos de dossiês com vasta documentação sobre alguma situação específica, será considerado como emissor o órgão (ou a pessoa) que envia ou organiza estes documentos, que podem ser de várias fontes, isto é, o emissor nem sempre é o autor dos conteúdos presentes no arquivo, mas apenas aquele que o encaminha ao setor competente. O “Destinatário”, como o próprio nome diz, é o órgão ou autoridade ao qual o documento ou dossiê se encaminha. Na maioria das vezes, encontram-se nessa coluna os presidentes da Funai ou chefes da ASI ou DSI, mas também há muitos documentos em que não foi possível identificar a quem se destinaria, permanecendo a sigla S/D (sem definição).

Em “Tema/Assunto”, pode-se ver um resumo do conteúdo do arquivo, que auxilia uma rápida visualização acerca do que será encontrado em suas páginas, além de evitar que o pesquisador, ao fazer uso da planilha no futuro, desperdice um documento que pode conter informações sobre outras áreas apenas por estar inserido na Planilha Mato Grosso do Sul. O exemplo do recorte destacado anteriormente é uma ilustração para essa hipótese: ainda que esteja inserido na planilha Mato Grosso do Sul, aponta para o fato de conter informações sobre outras áreas, pois se trata de um documento que aborda a situação fundiária nacional.

“Terra indígena/etnia” se refere a áreas ou grupos citados nas páginas destacadas na quarta coluna, lembrando que, como no exemplo anterior, muitas vezes o arquivo traz informações de outras etnias de regiões diversas do Brasil. Contudo, a planilha em questão se reserva a analisar as etnias do estado do Mato Grosso do Sul. Essa coluna é seguida por “Estado/região” e por “Sujeito/nome citado”, que podem trazer nomes de personagens citados

no documento, como líderes indígenas, políticos, fazendeiros e estudiosos. O campo “Informações” traz mais dados focados no Mato Grosso do Sul ou Paraná.

Após a elaboração das informações que seriam úteis a serem acrescentadas nas planilhas, passou-se para o processo de busca das ocorrências. Diante da grande quantidade de documentos e como seria demasiado dispendioso ler um a um, a princípio, como os arquivos estão em formato PDF pesquisável, a estratégia mais precisa pareceu ser a de procurar por palavras-chave (como o nome do estado e sigla) dentre os arquivos da série, a fim de identificar documentos com citações referentes ao nosso campo de estudo. Todavia, como várias terras indígenas e etnias podem ser escritas de maneira diferente (como Kaiowá, que às vezes aparece como Kaiwá), bem como o mecanismo de busca possa não identificar palavras em documentos rasurados ou com resolução ruim, ou ainda, diante da possibilidade variada de palavras-chave, procedeu-se a uma análise página por página, identificando-se ao final 38 arquivos contendo documentos que citam municípios, terras indígenas, etnias ou indivíduos do Mato Grosso do Sul.

A sistematização das fontes em planilhas se deu de modo a permitir que o pesquisador que faça uso delas no futuro possa ter uma visão geral da série, facilitando a identificação de documentos úteis à sua pesquisa, trazendo uma breve descrição dos assuntos que serão encontrados nos documentos, valorizando, como já citado, aqueles que tragam informações sobre o Mato Grosso do Sul.

## **Delimitando a pesquisa geograficamente: referências ao Mato Grosso do Sul**

Os 38 arquivos com referências ao estado do Mato Grosso do Sul encontrados na série constituem-se especialmente de dossiês da Coordenadoria de Terras Indígenas do Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (Mirad), os quais abordam a situação fundiária de terras indígenas no Brasil em determinados períodos, balanços de atividades, quadros demonstrativos, processos de demarcação em tramitação, entre outros; dossiês do Grupo Executivo das Terras do Araguaia (Getat), órgão criado em 1980 para “coordenar, promover e executar as medidas necessárias à regularização fundiária no Sudeste do Pará, Norte de Goiás e Oeste do Maranhão” (BRASIL, 1980), mas que apresenta documentos sobre diversas regiões do País, como estudos socioeconômicos e etno-históricos, atas e pareceres sobre processos demarcatórios, levantamento de dados sobre mortes em conflitos agrários e depoimentos acerca

destes casos, dentre outros; e também alguns dossiês do já citado Mirad, sobre áreas das etnias Guarani e Kaiowá a passarem por processo de estudos visando sua demarcação.

Destes 38 arquivos, seis em seu inteiro teor tratam exclusivamente de alguma situação referente ao Mato Grosso do Sul, todavia, documentação muito relevante acerca das etnias e terras indígenas deste Estado foi encontrada “diluída” em outros documentos. Por essa razão, a importância destes dados serem sistematizados a fim de facilitar uma pesquisa futura. Das etnias presentes no Mato Grosso do Sul encontramos documentos que contemplam ao menos oito delas, a saber os Guarani Ñandeva (ou apenas Guarani)<sup>7</sup>, Kaiowá, Kadiwéu, Terena, Kinikinao, Ofaié, Guató e Camba, ressaltando que as ocorrências que aparecem em maior número referem-se às quatro primeiras.

## **Conquistando um espaço negado: demarcando territórios na História brasileira**

Uma vez tendo sido apresentados estes dados sobre a série e os resultados de nossa busca, cabe-nos antes de prosseguir, perguntar: mas afinal, qual a importância dessa pesquisa ou que tipos de argumentos justificariam sua relevância e qual sua contribuição para a historiografia indígena atual? Para responder a esta questão e antes de nos aprofundarmos nas referências encontradas, é necessária uma breve reflexão acerca de como a esfera acadêmica tem lidado com a figura do indígena, bem como qual tem sido o lugar reservado a este sujeito em nossa historiografia oficial.

Como apontam Novak e Novak (2020, p. 37), “grande parte da historiografia brasileira omitiu/excluiu o protagonismo indígena dos processos sócio históricos”, isto é, por muito tempo foi negado ao indígena ocupar uma posição de protagonista diante da história da formação de nosso País. A primeira grande obra historiográfica brasileira – História Geral do Brasil (1854), de Francisco Adolfo de Varnhagen – fundaria os alicerces de como seria pensada a participação do indígena na história do Brasil até o início da segunda metade do século XX, manifestando reflexões que tendiam à assimilação dos povos indígenas diante da cultura

---

<sup>7</sup> Cabe destacar que existem atualmente ao menos três grupos que recebem a alcunha “Guarani”, a saber, os Kaiowá, os Ñandeva e os Mbya. No entanto, ao menos no que tange às referências a estas etnias quando relacionadas ao Mato Grosso do Sul, a documentação da ASI costuma apenas diferenciar os Kaiowá de outro grupo, denominado muitas vezes apenas como Guarani, o qual acreditamos se tratar dos Ñandeva, considerando especialmente que no Estado este grupo é o único que se autodenomina como Guarani. Isto é, seguindo a proposta de Chamorro; Combès (2015, p. 721), o padrão de identificação das etnias utilizado neste trabalho estará alinhado com a distinção definida pelos próprios indígenas acerca de como se denominam.

hegemônica, o que reforça o estereótipo do índio como aquele que sempre estaria sob uma condição de tutela, assumindo papéis secundários ou fadado a uma atuação apenas para atender interesses de outros (ALMEIDA, 2010, p. 13). Acrescenta-se a isto o fato de que as principais correntes do pensamento antropológico do século XX ignoravam o indígena que houvesse passado por processos históricos de mudança, entendendo a cultura dos povos primitivos como imutável e somente esta mereceria local de destaque (ALMEIDA, 2010, p. 15).

Vale também destacar que há pouco tempo os povos ágrafos eram ainda considerados como que sem história: fontes orais, mitologia ou a cultura material de um povo eram descartados como fontes fidedignas para a historiografia oficial, o que ajudaria a reforçar a fala de Varnhagen acerca dos povos indígenas que eram “[...] povos na infância não há história: há só etnografia” (1854 *apud* ALMEIDA, 2010, p. 17). As correntes historiográficas ocidentais, o que inclui a brasileira, eram muito influenciadas pelo historicismo metódico ou positivista, em que o documento escrito constituiria uma prova fiel do passado que, não sendo passível de interpretação ou questionamento, deveria ser apenas “lido”, pois já continha a história em si.

A inclusão de outros tipos de fontes só seria possível após as obras da escola dos Annales e dos materialistas históricos, que impulsionaram uma história interpretativa que, por sua vez, viria a influenciar o movimento da Nova História (segunda metade do século XX), responsável por ampliar o conceito de “documento”, agregando fontes de cultura material e literatura (SILVA; SILVA, 2009, p. 158-159). Esta “nova fase” do campo da historiografia seria especialmente importante para estabelecer os alicerces de uma pesquisa historiográfica mais sensível à atuação dos povos indígenas.

Como destaca John Manuel Monteiro (1995, p. 223) um novo indigenismo seria fomentado a partir da atualização dos pressupostos antropológicos, que passariam a valorizar também a necessidade de “fornecer subsídios para as lutas e reivindicações dos índios” e não apenas o compromisso acadêmico:

Assim, surge uma nova bibliografia que tem contribuído não apenas para ampliar a visibilidade de povos indígenas numa história que sempre os omitiu, como também revela as perspectivas destes mesmos povos sobre seu próprio passado, incluindo visões alternativas do contato e da conquista (MONTEIRO, 1995, p. 223).

Como defende Almeida (2010, p. 28), os indígenas por muito tempo estiveram ausentes da historiografia, contudo, não da História. A autora reflete a cultura como produto “histórico, dinâmico e flexível” em que é necessário entender os povos indígenas além de uma análise reducionista das relações entre índios e não índios, na qual uma cultura está condenada a

sucumbir perante a outra, mas por meio de uma perspectiva de “apropriação e ressignificação cultural”, visto que, muitas vezes, para preservar sua existência, o indígena teve de valer-se dos meios disponíveis que não se resumiam apenas a “resistência armada, fuga ou submissão passiva”. Foram várias as maneiras encontradas pelos povos indígenas de preservar seus modos de vida e buscar melhores condições para suas comunidades, o que se associa ao conceito formulado pelo autor Steve Stern (*apud* ALMEIDA, 2010, p. 23) de “resistência adaptativa”. Portanto, esta pesquisa vem destacar algumas dessas estratégias entre as etnias do estado do Mato Grosso do Sul, durante o período da ditadura militar, em que foram muitas as situações que colocavam em risco seus direitos, neste caso específico, aos seus territórios tradicionais. Reflitamos agora sobre algumas destas estratégias, identificadas na documentação analisada.

### **Análise dos documentos**

Como observado, o processo de transformação pelo qual vêm passando muitas etnias indígenas – com as do Mato Grosso do Sul não é diferente – em vez de contribuir para o seu desaparecimento tem, pelo contrário, fornecido mecanismos que reforçam a luta pelos seus direitos.

Portanto, essa pesquisa também se constitui como a sistematização de um conhecimento que intente destacar a participação indígena na construção, não apenas de sua própria história, mas na história do Brasil. Como destaca o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2016, p. 16), essa participação, desde a historiografia de Varnhagen até momentos mais recentes, tem sido apresentada de maneira muito “exotizante e repetitiva”. Oliveira nos leva a refletir como a própria historiografia brasileira e seus representantes mais ilustres, dentre os quais Capistrano de Abreu (1883), ao saudar a obra de Victor Meirelles (*A primeira missa no Brasil*) como uma legítima “certidão de nascimento” do País, ajudou a reproduzir este estereótipo do indígena como mera testemunha dos acontecimentos que viriam a sedesenrolar. Nessa obra, vale destacar, os indígenas são retratados como que compoem o cenário, quase que fundindo-se à natureza ao redor. Quando não vistos como meros agentes passivos diante do processo de conquista, narrativas que colocassem o indígena como o mau, o selvagem ou o antropófago vinham como um elemento amenizador de toda violência recebida por ele durante esse processo de conquista (OLIVEIRA, 2016, p. 19).

Como que buscando encontrar nos povos indígenas esses mesmos personagens com os quais se depararam os portugueses, com suas características originais e imutáveis, muitos

antropólogos do século XX acabaram por ignorar o indígena que tivesse passado por processos históricos de mudança cultural, em que, para aqueles, as relações de contato eram tidas como “relações de dominação/submissão, nas quais uma cultura se impunha sobre a outra, anulando-a” (ALMEIDA, 2010, p. 16). Cabe então enxergarmos as ações dos povos indígenas no decorrer da história, que é também sua, fora de uma perspectiva assimilacionista, mas também, e especialmente, estratégica. Vale lembrar que a cultura é dinâmica, e “a identidade cultural de um povo não se constrói numa situação de isolamento”, mas que o contato com outras culturas reforça e ressignifica muitos aspectos desta que deve ser compreendida à luz de “condicionamentos históricos e contextos específicos” (COLLET; PALADINO; RUSSO, 2014, p. 30).

Ou seja, a adoção de alguns aspectos culturais não necessariamente anula a identificação de um indivíduo com determinado grupo e os mecanismos da cultura do “homem branco”, admitidos por muitos povos indígenas no decorrer de sua história, precisam ser compreendidos dentro de um contexto específico, muitas vezes de desequilíbrio de poder, em que para garantir sua sobrevivência, conquistar direitos ou a manutenção dos já adquiridos, os povos indígenas tiveram que utilizar-se de mecanismos e políticas pouco convencionais em sua cultura. Citaremos alguns exemplos agora, embasados no acervo da ASI/Funai.

Encontram-se na série, por exemplo, documentos que apontam reivindicações de comunidades e lideranças indígenas realizadas aos órgãos competentes da esfera federal. O arquivo 16, por exemplo, que constitui um dossiê sobre processos de demarcação das áreas Guarani e Kaiowá de Jaguary (Amambai), Jarará/Vila Juty (Caarapó), Jaguapiré (Tacuru) e Cerrito (Eldorado), apresenta na página 9 uma carta endereçada à Funai, tendo por remetente Amilton Lopes (1987), liderança Kaiowá que denuncia uma ação de despejo ocorrida na aldeia Jaguary e empreendida por um fazendeiro da região. Na carta, o líder Kaiowá solicita intervenção da Funai diante do ocorrido. Como adendo, em uma rápida pesquisa na Internet, encontramos trabalhos acadêmicos que se referem à morte sem esclarecimento de um também Amilton Lopes Kaiowá, sobre a qual caberia uma pesquisa mais aprofundada para atestar se é a mesma liderança que assina esta carta, partindo do pressuposto de que a morte de lideranças sempre foi mecanismo bastante utilizado a fim de enfraquecer a resistência do movimento indígena.

Algumas obras (SILVA, 2005, p. 75) mostram o engajamento de Amilton (ou Hamilton, como aparece em outras fontes) na luta para reaver os antigos territórios expropriados, passível

de hostilidades por parte de grandes latifundiários. As frases abaixo reafirmam o compromisso do Kaiowá para com seu povo:

Não pediram licença para tirarem nossa terra, não pedimos licença para recuperar nossa área. Nosso povo precisa de terra para viver, a terra é nossa mãe e nós vamos retomar ela (NASCIMENTO, 2008, p. 75).  
Pisaram em cima de nós, mas ainda temos raiz, vamos brotar, crescer e dar frutos (HECK, 2015).

Porta-voz da Aty Guasu ou Grande Assembleia, uma espécie de conselho político regional de indígenas do sul do estado, Amilton, que também era estudante de Licenciatura Intercultural Teko Arandu<sup>8</sup> da Universidade Federal da Grande Dourados, foi encontrado morto dentro de um rio nas proximidades da aldeia de Pirakuá, no município de Bela Vista/MS, em setembro de 2012, e sua morte permanece até hoje impune.<sup>9</sup>

Outro arquivo (63/páginas 6-10) apresenta também uma carta (1985), desta vez ao presidente da República, José Sarney, e assinada por lideranças de várias etnias do Brasil, como os Terena, Kaingang, Tuxá, Pankararé e Pataxó, que traz vários posicionamentos dos povos indígenas acerca dos rumos da política indigenista no pós-ditadura militar, divididos em seis pontos principais, os quais citaremos resumidamente.

No primeiro ponto, o grupo denuncia e afirma ser contrário ao protecionismo e o paternalismo usado para com alguns indígenas, a fim de favorecer presidentes nomeados (provavelmente da Funai), “gastando dinheiro em Brasília” e prejudicando assim a assistência às comunidades. Entendemos que se trata de uma estratégia utilizada por estes políticos, isto é, “serem vistos” com indígenas que beneficiavam de alguma maneira para dar uma impressão de apoio por parte das comunidades como um todo. Indígenas estes, porém, que não representavam os interesses das suas comunidades de origem. O ponto 5 da carta dá mais uma amostra da contrariedade do grupo que a assina a este tipo de prática:

Somos contra a nomeação de índios para a ocupação de cargos de índios dentro da Funai que não tenham compromisso com as aldeias e se deixam levar pela conversa dos brancos.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Acadêmico da UFGD é encontrado morto dentro de rio na região de Bela Vista. *Dourados News*, 2012. Disponível em [www.douradosnews.com.br/policia/lider-indigena-e-encontrado-morto-dentro-de-rio-na-regiao-de-bela-vist/456884/](http://www.douradosnews.com.br/policia/lider-indigena-e-encontrado-morto-dentro-de-rio-na-regiao-de-bela-vist/456884/). Acesso em 18 de julho de 2020.

<sup>9</sup> Disponível em [www.campograndenews.com.br/cidades/interior/lider-indigena-e-encontrado-morto-dentro-de-rio-na-regiao-de-bela-vista](http://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/lider-indigena-e-encontrado-morto-dentro-de-rio-na-regiao-de-bela-vista). Acesso em 18 de julho de 2020.

<sup>10</sup> Arquivo 63, p. 6.

Denunciam a prisão por parte da Polícia Militar de Mato Grosso e tortura de índios Rikbatsa, enquanto defendiam suas terras, apontando que até o momento da redação da carta, nada havia sido feito a fim de punir os responsáveis ou agilizar o processo de demarcação destas terras (não especificadas na carta). Afirmam que o então secretário geral do Minter, Maurício Vasconcelos, teria sido o mandante dos atos citados, e o superintendente da Funai, Apoena Meireles, co-autor das agressões, denominando também o antropólogo Célio Horst como “executor dos espancamentos e tortura”.<sup>11</sup>

Afirmam que são contrários ao projeto em voga na época de descentralização da Funai, o que acreditavam ser uma maneira de o governo federal não ter compromisso social com os povos indígenas, ao passar o comando do órgão aos estados e municípios. Defendem ainda que são contra o que chamam de “emancipação”, mostrando que primeiro precisam recuperar suas terras para, depois, sim, decidirem os destinos de suas vidas. Não querem, nesse ponto, ser dirigidos por “brancos”.

Sobre este ponto é válida a reflexão de Oliveira (2016, p. 19) quando mostra que, embora visto como antagônico a práticas mais radicais como o extermínio de grupos vistos como empecilhos ao empreendimento colonial, o regime de tutela foi mecanismo bastante utilizado de maneira alternativa, porém, solidária ao colonialismo. Ao citar a gravura de Joan Stradanus Invet, “Vespúcio descobre a América”, o autor lembra da forma como a iconografia, atribuindo a América o aspecto de uma jovem, nua, pagã e canibal, que precisa do esclarecimento e civilização do europeu, auxiliou na criação de um imaginário que não apenas justificasse os processos de conquistas sofridos no continente, mas que o colocasse como a própria salvação das populações pagãs que nele habitassem. Legados deste tipo de imaginário perduram até os dias de hoje e na época da ditadura militar não foi diferente.

A condição de tutor não é somente uma ferramenta para o cumprimento de finalidades econômicas, morais ou religiosas; ela outorga a alguém um poder de mando múltiplo e polimórfico, frequentemente exercido sobre outrem sem qualquer limite e fiscalização, raramente contestado e controlado (OLIVEIRA, 2016, p. 19).

Por fim, o grupo reivindica a demissão de alguns funcionários da Funai e Minter do período militar, dentre os quais os três citados acima, por serem pessoas que tornavam difícil alcançar uma “política indigenista democrática”, trazendo uma lista com o nome destes e fazendo graves acusações sobre suas ações no período militar (como de agressões, facilitação

---

<sup>11</sup> Arquivo 63, p. 7.



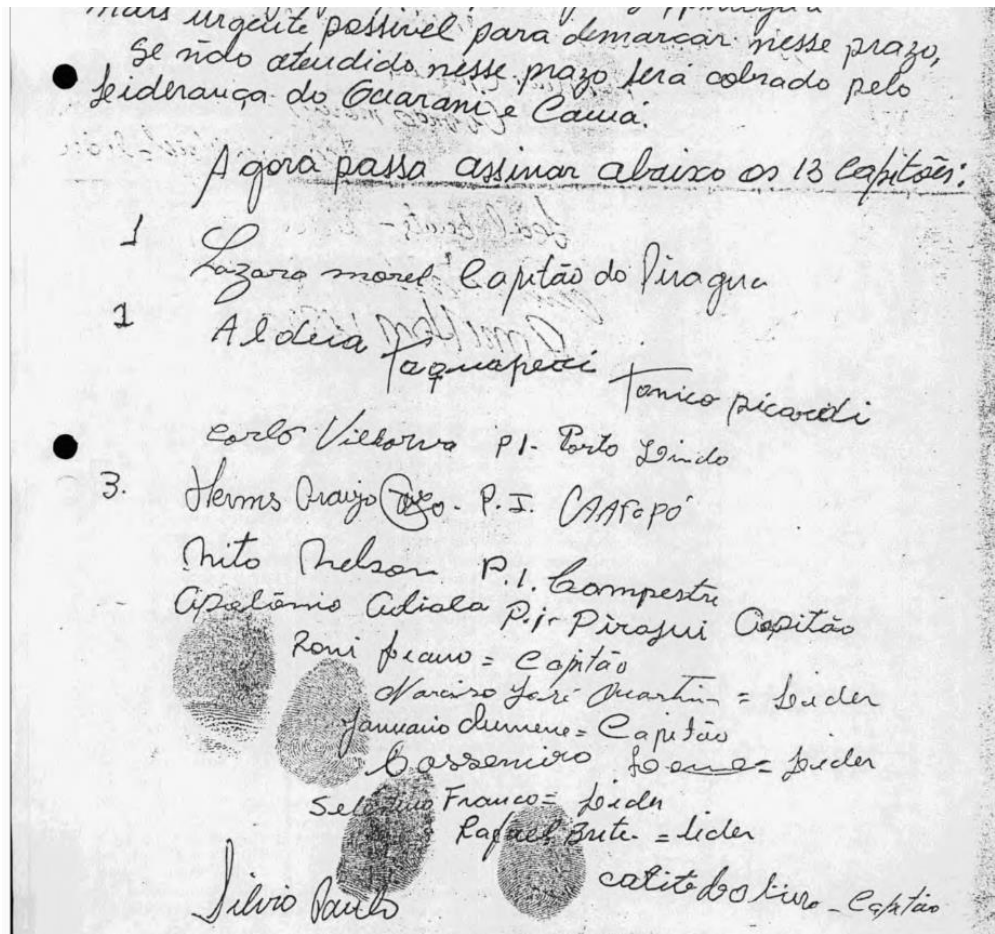
do esbulho de terras, tortura e mesmo a tentativa de enterrar uma criança Xavante viva). Por ser escrita pouco depois do fim da ditadura militar, as lideranças destacam que a escreveram “com medo inclusive de um retorno dos tempos de governos que prendiam, batiam e matavam índios, sem punição”.

Podem-se identificar ao menos duas lideranças indígenas sul mato-grossenses assinando a carta, a saber, um cacique da Aldeia Bananal, cujo nome está ilegível, provavelmente Terena, da região de Aquidauana, e outro líder Terena de nome Reginaldo Miguel. Acerca deste último, encontramos informações em uma tese de doutorado, orientada por Maria Regina Celestino de Almeida, de que um Reginaldo Miguel, também Terena, pastor evangélico, atuou como liderança indígena na Aldeia Lagoinha em Aquidauana, a partir da década de 1970 (VARGAS, 2011, p. 113).

Seguindo uma estratégia parecida de reivindicação a instâncias superiores, vemos a mobilização dos indígenas Kaiowá no arquivo 39 (página 12), que documenta a ida de lideranças ao Mirad em agosto de 1985, a fim de solicitar urgência no processo de demarcação da Área Indígena Takuaraty/Yvykuarussu, no município de Amambai, de onde os Kaiowá foram expulsos em 1976, iniciando uma marcha de volta anos depois, que se concluiria em 1983, liderados pelo cacique Pancho Romero. As lideranças citadas são de áreas indígenas diversas, demonstrando a preocupação de um grupo com o outro, mas também a articulação dessas lideranças a fim de fortalecer a luta e atender aos interesses do grupo local. Participaram desta comissão Amilton Benitez e Rafael Vitor (AI Paraguaçu/Paranhos), Carlos Vilhalva (AI Jacarey/Japorã), Orlando Jimenez (AI Jaguapiré/Tacuru), Otávio Pires (AI Pirajuí/Paranhos). Também acompanhou a comissão o antropólogo e coordenador do Projeto Kaiowá-Nhandeva, Celso Aoki.

As lideranças defenderam que a área delimitada não atendia às necessidades da comunidade por ser carente de trechos de mata e por deixar de fora a casa de uma família. Outro ponto importante que destaca seu apreço aos antepassados e a relevância dos aspectos simbólicos da comunidade é que pedem que um antigo cemitério seja incluído na área a ser delimitada. Em anexo, temos documento formulado em reunião do grupo indígena local e levado ao Mirad por essa comissão, em que ele dá um prazo de cerca de dois meses para resolução da questão, assinado por 13 lideranças (capitães), como pode se ver abaixo.

Imagem 2: Parte do documento com as assinaturas das lideranças indígenas.



Fonte: ASI/Funai, DTR.39, p. 13.

Outros líderes-conselheiros assinam a carta, dentre os quais um Amilton Lopes, provavelmente o mesmo Kaiowá já citado. Não encontramos no dossiê informações sobre o atendimento a essas reivindicações, pois as informações sobre as áreas, por fim demarcadas, constam de dados geográficos e coordenadas de difícil interpretação para um não especialista, como se pode ver abaixo:

Imagem 3: Parte do documento analisado

LOCALIZAÇÃO		
MUNICÍPIO: AMAMBAI	ESTADO: MATO GROSSO DO SUL	
UNIDADE REGIONAL DA FUNAI: 9ª DELEGACIA REGIONAL		
COORDENADAS DOS EXTREMOS		
EXTREMOS	LATITUDE	LONGITUDE
NORTE	23°43'50" S	55°10'00"Wgr.
LESTE	23°45'10" S	55°07'40"Wgr.
SUL	23°47'28" S	55°11'09"Wgr.
OESTE	23°46'42" S	55°11'51"Wgr.

Fonte: ASI/Funai, DTR.39, p. 43.

O arquivo 171, página 13, aponta que em outra ocasião o Mirad recebeu uma comissão de indígenas, desta vez da etnia Kadiwéu, não apontando com especificidade o assunto a ser discutido, dizendo apenas que seria devido a reivindicações de cunho fundiário.

Todavia, não poucas vezes durante o período em questão, as autoridades civis e militares utilizaram-se de sua influência para beneficiar grupos que vissem nos índios uma ameaça aos seus empreendimentos, em detrimento dos direitos da comunidade indígena. Toma-se como exemplo o episódio retratado no arquivo 16,<sup>12</sup> acerca da área indígena Jaguapiré, no município de Tacuru. Em março de 1985, poucos dias antes de marcar-se o fim da ditadura militar, funcionários de uma fazenda, acompanhados de outros 24 homens, três dos quais agentes da Polícia Militar de Tacuru, teriam protagonizado o violento despejo da comunidade Guarani/Pai-Kaiowá, que residia nas proximidades da fazenda. O despejo teria ocorrido com conivência do então prefeito da cidade, Ayrton de Lima Mello. Segundo o relato do antropólogo Rubem Ferreira Thomaz de Almeida, a ação mostrou-se ainda mais grave ao revelarem-se as vítimas: 3 idosos, 9 crianças menores de 10 anos, 5 adolescentes, 4 mulheres e 5 homens. O relato de testemunhas:

[...] só os policiais estavam armados, os outros só tinham facas. E foram violentos. Gritaram, empurraram e golpearam os índios para que subissem no caminhão e não permitiram, também com violência, que descessem. Aí os campeiros destruíram casas.

<sup>12</sup> Arquivo 16, p. 167, 172, 198, 225.

Todas. Com machado cortaram os paus que tinham forquilha e as casas caíram, e em seguida atearam fogo em três casas e aterraram todas com trator.<sup>13</sup>

Embora a violência da ação, cabe destacar, como nas palavras do antropólogo citado, que este grupo indígena soube bem utilizar de uma forma de “resistência pertinaz em desocupar o lugar que sabem ser seu”.<sup>14</sup> Três semanas depois do despejo, o grupo já pôde retornar, por meio de intervenção da Funai e apoio da Polícia Federal.

Em virtude disto, percebemos que não se deve homogeneizar a reação dos povos indígenas à conquista (em diversas épocas), nem tampouco atribuí-la ao dualismo reducionista que se estabeleceu no período colonial “índio bom *versus* índio bravo”. A subjugação em momentos oportunos também constitui uma estratégia política do grupo, ao identificar uma situação de risco para a comunidade.

Muitos revelam apenas a imposição da sociedade europeia e seus descendentes sobre os povos indígenas, como se estes compusessem uma sociedade alienada, sem políticas próprias e sem culturas específicas e distintas entre suas variadas etnias. Há ainda aqueles que adotam a ideia de vitimizados, coitados dos índios, foram mortos pelos europeus e seus descendentes e os sobreviventes inseridos na sociedade nacional. São análises históricas ainda insuficientes, pois pecam em seu aprofundamento metodológico e teórico, adotando uma postura de interesses pessoais e/ou políticos ou simplesmente são frutos de algumas variações apaixonantes de seus respectivos autores (NOVAK; NOVAK, 2019, p. 42).

Vale ainda destacar que as alianças com entidades diversas (igrejas, universidades, grupos de apoio aos direitos humanos) amplificaram a visibilidade da luta indígena pela demarcação de suas terras ao final da década de 1970, alcançando a opinião pública. O arquivo 106, por exemplo, traz diversas correspondências de entidades internacionais em apoio à criação do Parque Yanomami ou fazendo outras reivindicações em prol das etnias da região.

O arquivo 16, citado várias vezes por se tratar de um dossiê sobre quatro áreas indígenas diferentes, traz documentos que destacam a Cia. Mate Laranjeira<sup>15</sup> e como ela, a partir do final do século XIX, participou ativamente no processo de expropriação dos territórios Guarani e Kaiowá do Cone Sul do estado, bem como da utilização da mão de obra indígena nos ervais, onde muitos o faziam “em parte atraídos ou então compelidos”.<sup>16</sup> Cabe ressaltar que esta permanência na área, ainda que prestando um serviço em condições análogas à escravidão,

---

<sup>13</sup> Arquivo 16, p. 226.

<sup>14</sup> Arquivo 16, p. 222.

<sup>15</sup> Arquivo 16, p. 5, 14, 17, 24, 31, 32, 75, 76, 87, 98, 114, 195, 240, 246, 247.

<sup>16</sup> Arquivo 16, p. 87.

também consiste em uma estratégia de sobrevivência e de certa manutenção da relação com seu Tekoha.<sup>17</sup>

Não é possível entender as estratégias e performances indígenas ignorando as interações que mantêm com os contextos reais em que vivem – ou seja, as relações interétnicas na escala local, a inserção dentro de um Estado-Nação, bem como as redes e fluxos transnacionais (OLIVEIRA, 2016, p. 7).

É importante conhecer minimamente este histórico, pois do mesmo modo que houve um fluxo migratório muito grande para os grupos indígenas que optaram por não servir à companhia na extração da erva-mate, ocorreram grupos que retornaram anos depois a fim de reivindicar seus territórios tradicionais (como é o caso da área indígena Jarara/Vila Juty, em Caarapó e de Cerrito, em Eldorado). Nesse novo contexto, recorrendo à intermediação da Funai, numa clara demonstração de como a mobilização indígena movimentou o aparato público. Estes casos, como muitos outros, mostram que fugas e retornos em momento oportuno se enquadram muito bem na proposta de “resistência adaptativa” apresentada por Steve Stern.

Outra área que por várias ocasiões foi palco de conflitos entre indígenas e não indígenas é a Reserva Indígena Kadiwéu, em Bodoquena. O arquivo 21 narra situação ocorrida em 1977, em que posseiros e grileiros constantemente invadiam áreas dentro do perímetro da reserva, com a premissa de que os Kadiwéu estariam ocupando espaço maior do que o delimitado. Um trecho do documento afirma que várias invasões teriam ocorrido sob liderança de um vereador do município de Miranda, Manoel Rodrigues de Oliveira. Outro trecho do arquivo traz um relatório do antropólogo George de Cerqueira Leite Zarur, de 1972, já naquela época a situação da área Kadiwéu se mostrava conflituosa.

A posse da terra é não apenas um problema econômico, mas também político. Arrendatários e fazendeiros têm invadido as terras que sobram aos índios, soltando o gado em suas colheitas e comportando-se como conquistadores, frente a um povo vencido (prostituído mulheres, dando tiros etc.). Justificam seu comportamento e violência considerando os índios como inferiores.<sup>18</sup>

As constantes invasões e loteamentos de partes do território para a venda a quem ignorava o direito dos Kadiwéu levaram-nos a tomar uma medida mais drástica: em 10 de setembro de 1977 aprisionaram 17 pessoas dentre estes invasores. Esta ação mobilizou uma equipe da Funai

<sup>17</sup> O Arquivo 39, p. 19, disponível no próprio acervo da ASI, objeto de nossa pesquisa, aponta a definição de Melliá para a expressão Tekoha: “lugar onde vivemos segundo o nosso modo de ser, segundo nossos costumes”. (MELLIÁ, 1982).

<sup>18</sup> Arquivo 21, p. 15.

a averiguar o ocorrido. Na ocasião, três dias depois da prisão dos posseiros, houve uma reunião entre estes últimos, os indígenas e os agentes da Funai, em que as lideranças Kadiwéu informaram um prazo de 15 a 20 dias para a retirada total dos invasores, libertando os posseiros presos ao fim da reunião. Considerando a iminência de um conflito na área, a equipe da ASI, redatora do documento que inicia o dossiê, solicita presença dos órgãos competentes (Funai e Incra) que compareçam à região, a fim de desfazer os boatos de que a área ocupada pelos Kadiwéu seria maior do que a área delimitada para este fim, informação inverídica que motivaria a ação dos posseiros e grileiros.

Há ainda outros documentos solicitando apoio militar na região, a fim de evitar maiores conflitos. O arquivo 152 é um apanhado de telegramas com informações de diversas categorias e para atender demandas variadas. Entre eles, encontramos exemplos que remetem a situações de conflito no Mato Grosso do Sul. A partir da página 2, temos um telegrama que tem como origem algum tipo de jurisdição regional da ASI, endereçada ao presidente da Funai em 1987, informando a denúncia das comunidades indígenas de Jaguapiré (Tacuru) e Jarara (Juti) de que, por ocasião da execução de ordens de despejo em algumas comunidades na região,<sup>19</sup> a Polícia Militar do Estado estaria agindo com violência demasiada, com um contingente excessivo de homens armados, fazendo uso de bombas de gás lacrimogêneo e efetuando disparos de arma de fogo.

A denúncia mostra que estas ações constituíam uma violência “muito mais traumatizante para essas comunidades que têm uma compreensão totalmente diversa da realidade e que são, portanto, muito mais sensíveis a essas violências”. Informa ainda que a comunidade de Jaguapiré estaria recebendo ameaças de fazendeiros, policiais e mesmo de funcionários da Funai, o que fomentava o temor por um despejo iminente. Vale destacar que, no momento dessas denúncias, a terra indígena Jaguapiré estava ainda em fase de identificação, somente sendo homologada anos mais tarde, em 1992,<sup>20</sup> o que certamente infligia sobre suas comunidades grande nível de tensão. Jarara teria uma homologação um pouco mais tardia, em 1993.<sup>21</sup>

No mesmo arquivo (páginas 297 e 298), há outro telegrama contendo denúncias de lideranças indígenas do município de Miranda, provavelmente da etnia Terena, solicitando o

<sup>19</sup> Paraguassu e Jarara parecem se referir a aldeias ou grupos menores que compunham estas terras indígenas.

<sup>20</sup> Terra Indígena Jaguapiré. Terras Indígenas no Brasil. Disponível em <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3701>. Acesso em 4 de julho de 2020.

<sup>21</sup> Terra Indígena Jarara. Terras Indígenas no Brasil. Disponível em <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3974>. Acesso em 4 de julho de 2020.

afastamento do chefe do Posto Indígena Lalima, pelo espancamento de um indígena e por “outros procedimentos censuráveis no seio da comunidade”. O telegrama afirma que esta denúncia já havia sido feita anteriormente, porém sem resultados. As lideranças que aparecem no documento como denunciantes são os caciques Abraão Metelo (Aldeia Passarinho), Sabino de Albuquerque (Aldeia Cachoeirinha), Bernadino Pereira (Aldeia Moreira), Alcindo Faustino (Aldeia Argola), Roberto Antônio (Aldeia Morrinho) e “demais lideranças”.

Todavia, as fontes utilizadas demonstram que o conflito direto com não indígenas não era o único motivo que criava tensões no interior das comunidades. Uma lista no arquivo 145 (página 2), elenca 37 áreas indígenas em diversos estados do Brasil que representam os principais focos de conflitos entre indígenas e não indígenas em 1983. É bem verdade que a maioria dos motivos destacados mostram a presença de garimpeiros, posseiros e madeireiros, em especial na região norte, nordeste e centro-oeste. Mas o documento também destaca que naquele momento as etnias da área indígena de Dourados – Guarani, Kaiowá e Terena – sofriam com a elevada densidade demográfica, fruto das expropriações territoriais por elas sofridas e pelo confinamento a uma área não suficiente à manutenção de seus modos de vida. O documento evidencia também para o drama vivido pelos Ofayé/Xavantes do Mato Grosso do Sul e a ausência de terras para a etnia.

## Considerações finais

Essa pesquisa evidenciou algumas ações que retratam a mobilização dos diversos grupos indígenas presentes na região do Mato Grosso do Sul. Esses povos adquiriram maneiras de atuação que destoam do padrão vitimizante atribuído historicamente aos indígenas, demonstrando suas leituras e interpretações aos novos contextos apresentados pelos mecanismos de monitoramento e repressão do período da ditadura militar. Dessa forma, foi possível relatar estratégias políticas distintas estabelecidas pelas etnias: aproximação junto ao órgão indigenista, cobranças e reivindicações às instâncias do poder público, conflitos e ações violentas com os não indígenas, entre outras. São ações intercruzadas dos indígenas, realizadas a partir do conhecimento dos mecanismos de funcionamento da nova ordem política militarizada.

Portanto, buscou-se não apenas enfatizar o sofrimento e as duras consequências enfrentadas pelas comunidades indígenas em decorrência das políticas indigenistas estabelecidas na ditadura militar. Obviamente, são inegáveis os danos, as violências e ameaças

promovidas pelo governo repressor aos povos indígenas em todo o Brasil. Contudo, procurou-se revelar as políticas indígenas e as estratégias originadas no seio dessas comunidades para assegurarem a posse dos seus territórios e o atendimento a outras reivindicações.

Se por um lado percebemos o quão reducionista e inverossímil é uma historiografia que, partindo do pressuposto de que os povos indígenas apenas resistiram passivos às políticas e práticas externas, acaba por reproduzir um padrão de eliminação física, étnica e que, por conseguinte, resulta em sua eliminação enquanto sujeitos históricos, por outro, cabe ressaltar o quão igualmente prejudicial será uma história exacerbadamente positivada. Pois como destacam Souza e Mortari (2016, p. 101) “ambas retiram dos sujeitos a força e as consequências sobre suas escolhas diante de relações de poder e estratégias de sobrevivência”.

Destarte, refletimos o quão importante é o cuidado, por parte do historiador que se lança ao empreendimento de retratar as relações dos povos indígenas com os períodos que lhes foram adversos, acerca das lentes interpretativas pelas quais ele traduzirá os fatos inseridos em sua problemática de pesquisa. A interpretação desses fatos não pode contribuir para uma banalização da relação entre prática e consequência, diante da atuação dos povos indígenas, nem atribuir automaticamente a eles, sem uma análise minuciosa dos significados práticos e simbólicos de suas ações, a alcunha de “bandido” ou “mocinho”.

Compreende-se então que a história não se dá como via de mão única, ou seja, ações políticas não se deram/dão apenas a partir do mundo externo para o interior das comunidades indígenas, mas compreendem uma história de via de mão dupla, em que os indígenas são devidamente sujeitos e elaboram suas estratégias políticas. Em outras palavras, as ações dos povos indígenas, em especial as retratadas no acervo estudado, não são apenas reações a elementos externos, que interferem no modo de vida de suas comunidades: são, antes de tudo, processos que engendram mudanças na sociedade envolvente. Assim sendo, os exemplos deste estudo e as reflexões tecidas junto à bibliografia proposta reverberam a articulação dos povos indígenas do Mato Grosso do Sul e seu protagonismo em defesa dos seus territórios e demais interesses.



## Referências

Acadêmico da UFGD é encontrado morto dentro de rio na região de Bela Vista. **Dourados News**, 2012. Disponível em: [www.douradosnews.com.br/policia/lider-indigena-e-encontrado-morto-dentro-de-rio-na-regiao-de-bela-vist/456884/](http://www.douradosnews.com.br/policia/lider-indigena-e-encontrado-morto-dentro-de-rio-na-regiao-de-bela-vist/456884/). Acesso em 18 de julho de 2020.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. 1ª ed. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2010.

BRASIL, 1980. **Decreto-Lei nº 1.767, de 1º de fevereiro de 1980**. Presidência da República, Casa Civil. 1980. Disponível em: [www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/1965-1988/De11767.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1965-1988/De11767.htm). Acesso em 18 de julho de 2020.

BRASIL, 2018. **Arquivo Nacional em Brasília é um dos vencedores do selo Memória do Mundo da Unesco**. Justiça e Segurança pública. 2018. Disponível em: [www.justica.gov.br/news/collective-nitf-content-1540305605.03](http://www.justica.gov.br/news/collective-nitf-content-1540305605.03). Acesso em 18 de julho de 2020.

BRASIL, 2019a. **Serviço Nacional de Informações. Que República é essa?** 2019. Disponível em: <http://querepublicaessa.an.gov.br/temas/69-acervo/160-servico-nacional-de-informacoes.html>. Acesso em 18 de julho de 2020.

BRASIL, 2019b. **ASI-Funai. Que República é essa?** 2019. Disponível em: <http://querepublicaessa.an.gov.br/component/content/article.html?id=170>. Acesso em 18 de julho de 2020.

CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle (Orgs.). **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais**. Dourados, MS: Editora UFGD, 2015.

COLLET, Célia; PALADINO, Mariana; RUSSO, Kelly. **Quebrando preconceitos: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas**. Rio de Janeiro: Contra Capa; Laced, 2014.

GASPARI, Elio. **A ditadura envergonhada: as ilusões armadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HECK, Egon. **Nhanderu Marangatu: a volta à terra tradicional**. Conselho Indigenista Missionário, 2015. Disponível em: <https://cimi.org.br/2015/08/37568/>. Acesso em 18 de julho de 2020.

Líder indígena é encontrado morto dentro de rio na região de Bela Vista. **Campo Grande News**, 2012. Disponível em: [www.campograndenews.com.br/cidades/interior/lider-indigena-e-encontrado-morto-dentro-de-rio-na-regiao-de-bela-vista](http://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/lider-indigena-e-encontrado-morto-dentro-de-rio-na-regiao-de-bela-vista). Acesso em 18 de julho de 2020.

MATO GROSSO DO SUL, 2019. **Comunidades Indígenas**. Subsecretaria Especial de Cidadania (SECID/MS), 2019. Disponível em: <https://www.secid.ms.gov.br/comunidades-indigenas-2/>. Acesso em 18 de julho de 2020.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Orgs.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995, p. 221-236.

NASCIMENTO, Marcelo Casaro. **Relação entre Tekoha, sustentabilidade e território: estudo de caso do Tekoha Carumbé na perspectiva do desenvolvimento local**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande/MS, 2008.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVA, Meire Adriana da. **O Movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso Do Sul e a participação do CIMI 1978 - 2001**. 2005. 215 p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados/MS, 2005.

SOUZA, Fabio Feltrin; MORTARI, Claudia (Orgs). **Histórias Africanas e afro-brasileiras: ensino, questões e perspectivas**. Tubarão, SC: Corpiart; Erechim, RS: UFFS, 2016.

Terra Indígena Jaguapiré. **Terras Indígenas no Brasil**. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3701>. Acesso em 4 de julho de 2020.

Terra Indígena Jarara. **Terras Indígenas no Brasil**. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3974>. Acesso em 4 de julho de 2020.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. **A dimensão sociopolítica do território para os Terena: as aldeias nos séculos XX e XXI**. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 2011.

Recebido em 13 de junho de 2021 | Aceito em 11 de agosto de 2021



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

---

**Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais**

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

---

## Trajetórias que compõem a aldeia: a composição dos grupos domésticos Guarani Ñandéva em retomada no Posto Velho (Abatiá-Paraná)

**Patricia Carola Facina**

---



### Edição eletrônica

URL: [NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://nauui.ufsc.br)

ISSN: 2558 - 2448

### Organização

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

### Referência Bibliográfica

FACINA, Patricia Carol. Trajetórias que compõem a aldeia: a composição dos grupos domésticos Guarani Ñandéva em retomada no Posto Velho (Abatiá-Paraná). Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 171-197, jul-dez 2021. Semestral.

---

# Trajetórias que compõem a aldeia: a composição dos grupos domésticos Guarani Ñandéva em retomada no Posto Velho (Abatiá- Paraná)

Patricia Carola Facina<sup>1</sup>

## Resumo

Neste artigo, propomos apresentar aspectos de uma retomada em curso pelos Guarani Ñandéva: a retomada da Tekoa Ywy Porã, conhecida sobretudo como Posto Velho, localizada no município de Abatiá, no estado do Paraná. Enfatizaremos as trajetórias vivenciadas pelo grupo doméstico de Antônio e as relações dele para com o grupo doméstico ao qual pertence Laura, que acionou redes que possibilitaram o retorno de Antônio e sua família à morada em uma terra indígena (Laranjinha). Analisaremos por meio destas trajetórias a formação da rede de parentesco nesta aldeia, buscando apresentar a organização doméstica como central para a organização territorial desta unidade. Além de permear por conceituações teóricas, mobilizamos neste artigo dados obtidos em campo, por meio do exercício etnográfico, assim como relações de parentesco obtidas por meio da técnica da genealogia.

Palavras-Chave: Tekoa Ywy Porã; Deslocamentos; Redes de parentesco; Guarani Ñandéva.

## Abstract

In this article, we propose to present aspects of an ongoing repossession by the Guarani Ñandéva: a retaking of Tekoa Ywy Porã, known above all as Posto Velho, located in the municipality of Abatiá, in the state of Paraná. We will emphasize how the trajectories experienced by Antônio's domestic group and its relations with the domestic group to which Laura belongs, which activated networks that enabled the return of Antônio and his family to a dwelling in an indigenous land (Laranjinha). We will analyze through these trajectories the formation of the kinship network in this village, seeking to present a domestic organization as

---

<sup>1</sup>Doutoranda em Antropologia Social no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal da Paraíba./ Bolsista Capes. E-mail: patriciacfacina@gmail.com.

central to a territorial organization of this unit. In addition to permeating theoretical concepts, we will be mobilizing in this article data obtained in the field, through the ethnographic exercise, as well as kinship relations obtained through the genealogy technique.

Keywords: Tekoa Ywy Porã; Displacements; Kinship networks; Guarani Ñandéva.

## Considerações Iniciais

Este trabalho diz respeito à aldeia indígena Tekoa Ywy Porã, conhecida sob o nome de Posto Velho, majoritariamente composta por povos indígenas da etnia Guarani Ñandéva. A localização dela está na atual cidade de Abatiá, no estado do Paraná, na margem direita do Rio Laranjinha, afluente do Rio Cinzas. Nimuendaju (1987) realizou densa pesquisas acerca desse grupo étnico, utilizando-se da denominação de Apapocuva para referir-se ao grupo. Em sua escrita, o autor aponta que tal denominação remete à alcunha “homens de arco comprido”, que se tinha sobre esse povo. O autor aponta o movimento de migração deste grupo do atual Mato Grosso do Sul para São Paulo, fazendo um movimento do Oeste para Leste, rumo à terra sem males, perpassando o Paraná, onde algumas hordas se formaram. Nimuendaju (1987) apontava para a utilização da denominação Ñandéva, sendo ela utilizada pelos Guarani quando falavam de si próprios, como pertencentes ao mesmo grupo, sendo Oréva a forma de referir-se a membros de outros grupos étnicos.

De igual modo, posteriormente Schaden (1974, p. 2) apontava que Ñandéva “é a *única* autodenominação usada pelas comunidades que falam o dialeto registrado por Nimuendaju com o nome Apapokúva e que parece ter sido falada também pelos Tañyguá e algumas outras hordas mencionadas por aquele autor”. Pertencem ao tronco linguístico Tupi-Guarani, do qual o Guarani se ramifica nos subgrupos Mbya, Kaiowá e Ñandéva. Todos são falantes da língua guarani, com distinções próprias a cada subgrupo, além da mudança na grafia das palavras e em sua organização social, e, como apontado por Nimuendaju (1987), a língua assumia, e assume, grande centralidade para os Guarani, uma vez que só quem falava a mesma língua era considerado como pertencente ao mesmo grupo.

Segundo o Mapa Guarani Continental, publicado em 2016, as comunidades Guarani na atualidade abrangem territórios que estão nos seguintes países: Argentina, Bolívia, Brasil e o Paraguai. Pertencendo aos subgrupos Mbya, Ñandéva (também conhecidos por Guarani, Chiripá e Avá-Guarani), Kaiowá (também conhecidos como Pai-Tavyterã), Chiriguanos

(também conhecidos por Chahuancos, Guarani Ocidental, Ioseño), Gwarayú, Sirionó, Mbia ou Yuki, Guarasug'we, Tapieté, Aché. No Brasil, estima-se que a população total deste grupo chega a 85.000 habitantes, estando 64.500 destes e no estado de Mato Grosso do Sul, 300 no Centro e Norte brasileiro e 20.500 no Sul e Sudeste.

Nosso foco será acerca do subgrupo Ñandéva, mais especificamente em duas famílias extensas que compõem atualmente o Posto Velho, que veremos sob dois mobilizadores, seu Antônio e Laura, colocando maior ênfase nas famílias e seus deslocamentos do que numa fixação do local em si. Serão mobilizadas com isso teorias que nos ajudem a pensar a situação a ser narrada, assim como dados da pesquisa que realizei em um pequeno<sup>2</sup> período de 2018 e de 2019. Nestes momentos, conduzi, por meio da etnografia<sup>3</sup>, conversas informais com membros do grupo, participei de eventos, assim como fiz o exercício da genealogia, utilizando as técnicas explicitadas por Cajado (1971). Este último ponto se faz central para a discussão aqui apresentada, uma vez que somente a partir deste exercício foi possível identificar as composições familiares, assim como ouvir as narrativas acerca dos deslocamentos realizados por elas.

Como Bonetti e Fleischer (2006) apontam, há de se reconhecer que o meu corpo e minha trajetória se colocam como essenciais para o estabelecimento de minhas relações em campo, deste modo há de se considerar que a mobilização de dados aqui apresentados faz parte de relações da pesquisadora com os interlocutores, tendo sido possível maior acesso a algumas narrativas do que a outras, devendo ser considerados aspectos da subjetividade do pesquisador como orientando as escolhas feitas em campo e na escrita.

A demanda atual dos Ñandéva no Posto Velho é pela demarcação de 1.238 hectares (na figura abaixo, podemos observar a área declarada), compreendendo a ocupação tradicional de seus antepassados, que abrange os municípios de Ribeirão do Pinhal, Abatiá e Cornélio Procopio. Nesse mesmo local, foi instalado o Posto de Atração Krénau, na década de 1930, que teve sua dissolução e dispersão dos que ali habitavam na mesma década devido a um surto epidêmico, situação comum à época em muitas localidades de presença indígena, como podemos ver nos apontamentos de Nimuendaju (1987). Deve-se a tal instalação o

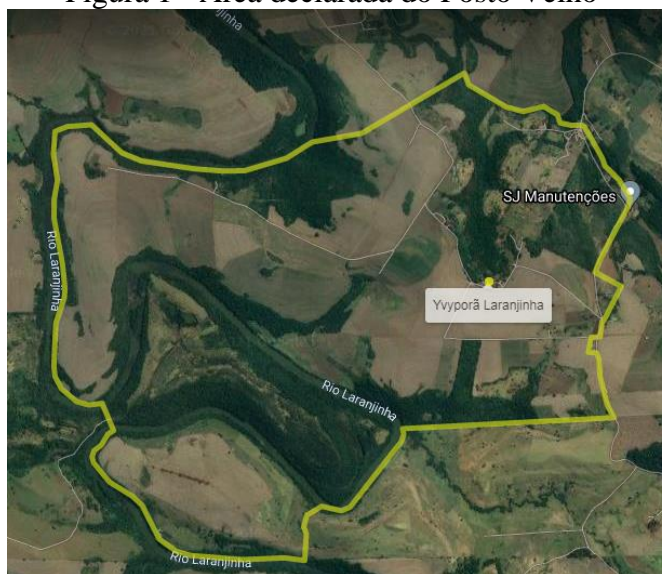
---

<sup>2</sup> Tenho contato com algumas famílias nucleares moradores do Posto Velho desde 2016, contudo foi durante o mestrado que iniciei meu olhar enquanto pesquisadora. Entre 2018 e 2019 realizei algumas visitas por poucos períodos a fim de participar de comemorações com o grupo e eventos, como a ida ao Acampamento Terra Livre, em 2019, sendo neste mesmo período que pude permanecer na aldeia por cerca de 20 dias para realizar o exercício da árvore genealógica.

<sup>3</sup> O trabalho de campo etnográfico foi desempenhado levando em consideração sobretudo as abordagens de Geertz (1989), Peirano (1992; 2014) e Cardoso (2000).

reconhecimento dessa localidade como Posto Velho, tanto entre a população indígena quanto não indígena. Passados cerca de 70 anos, ocorreu o movimento de retomada que deu vida às dinâmicas que analisaremos neste artigo, apontando para o movimento de retomada territorial e de retomada cultural, categoria mobilizada por membros da família de seu Antônio.

Figura 1 - Área declarada do Posto Velho



Fonte: Mapa Guarani Digital

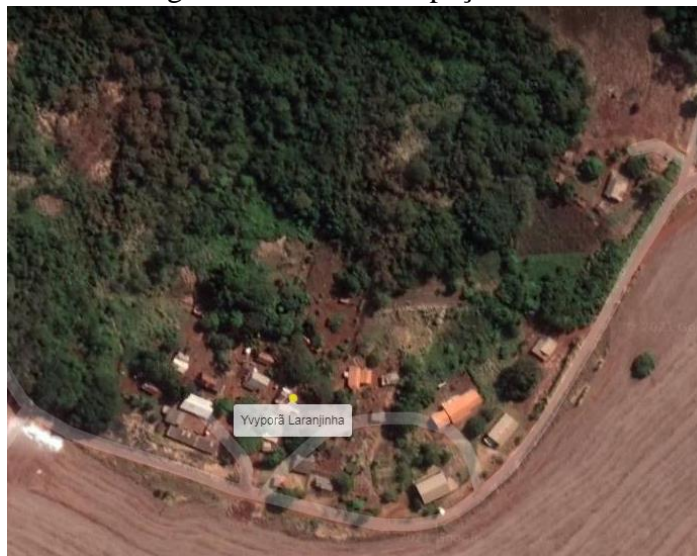
Atualmente, a terra ocupada, ou seja, o local onde se fixaram moradia, escola, posto de saúde etc., é de 7,5 hectares (na figura abaixo, apresentamos a área de suas moradias), tendo sido garantida por meio de acordo com o Ministério Público Federal (FERNANDES, 2018)<sup>4</sup>, entretanto o restrito espaço não é utilizado plenamente pelas famílias, uma vez que metade dele fica numa área de fundo de vale, sendo intensa a umidade da terra, tornando-a imprópria para desempenhar técnicas de cultivo e moradia. Vivem nesta área aproximadamente 80 pessoas, entre maioria Ñandéva, alguns Kaingang e Xetá e não indígenas, que compõem dois grupos domésticos<sup>5</sup> de três gerações, distribuindo seus integrantes em aproximadamente 18 unidades

<sup>4</sup> Leticia Fernandes (2018) realizou pesquisa entre os Ñandéva no Posto Velho e aponta em sua dissertação para a situação de conflito enfrentada no início da retomada, em 2006, devido ao alastramento dessa relação conflituosa houve a interferência da Polícia Federal e foi firmado o acordo com o Ministério Público Federal.

<sup>5</sup> Os etnólogos utilizam de outras categorias para abordar o parentesco e a cooperação entre os Guarani. Vejamos alguns exemplos de definições dessas relações. Levi Marques Pereira (2016) compreende como fogo doméstico um homem, seus filhos e filhas e sua esposa, enfatizando que este é como um quadro ideal, visto que na empiria a sua composição pode ter variações. A agregação de fogos domésticos compondo um coletivo maior é entendida pelo autor como parentela ou te'yi (denominação utilizada pelos Kaiowá), sendo instituições semelhantes, na literatura antropológica, a família extensa, família extensa consanguínea ou grupo doméstico. Alexandra Barbosa da Silva (2007) apresenta sua discussão acerca dos Kaiowá utilizando da categoria te'yi como a família extensa constituída como grupo doméstico de três gerações, sendo a família nuclear aquela de

de habitação (BARBOSA DA SILVA, 2007). Para compreensão da composição do grupo doméstico, busca-se observar e entender como os membros se relacionam ente si através da lógica de parentesco, consanguínea ou não, assim como a cooperação entre eles, deslocando-se da ênfase demasiada na coresidência (PEREIRA, 2016; BARBOSA DA SILVA, 2007; MELLO, 2001; WILK, 1984; MURA, 2019).

Figura 2 - Área de ocupação atual



Fonte: Mapa Guarani Digital

A partir de determinadas características de acesso ao território, os grupos domésticos passaram por processos de territorialização (OLIVEIRA, 1998), ou seja, processos desempenhados por um poder constituído, colonial ou não, que atuou na definição de limites e destinação de política de gestão de indígenas e de delimitação do território. Esses processos culminaram em deslocamentos e, muitas vezes, em dispersão e fragmentação da parentela, gerando situações de fragilização de aspectos correlatos à identidade Guarani. Nesse sentido, abordaremos a análise a partir das famílias que estão em processo de reconstrução e fortalecimento da identidade étnica diferenciadora, que juntas reivindicam essa terra dando vida a uma ecologia doméstica.

Nesse sentido, quando tratarmos da família de Antônio e de Laura, estaremos nos referindo a eles como lideranças de seu grupo doméstico, o qual é composto por seus filhos, noras e netos, bem como pelos laços de cooperação e moralidade que os unem, assim como os

---

duas gerações. Para Flávia de Mello (2001), a família extensa é composta por várias famílias nucleares associadas em torno de um casal comum de ancestrais, sendo denominado de “agregados” os demais habitantes da casa que possuem outras relações de parentesco.



laços de afinidade que antecederam os casamentos e a escolha de moradia nesse lugar de retomada, uma vez que, como indica Evans-Pritchard (1982, p. 478), “a aldeia é o grupo corpóreo mais pequeno de natureza política”, devendo o leitor admitir a “estrutura de parentesco e de afinidade dentro de uma aldeia”. Dessa forma, poderemos observar a atribuição de uma memória em comum (WEBER, 2000), que perpassa as afinidades, relativa à similaridade e aos laços da trajetória dessas famílias, possuindo seus vínculos de origem e relações com diversas outras aldeias da região, sendo elas, sobretudo: Laranjinha (Santa Amélia-PR), Pinhalzinho (Tomazina-PR), São Jerônimo e Barão de Antonina (São Jerônimo da Serra-PR), Apucarantina (Tamarana-PR), Tekoa Porã (Itaporanga-SP) e Araribá (Ivaí-SP).

Realizaremos, para este fim, um movimento duplo dividido em dois tópicos: 1. Trajetória da família extensa de Antônio e a composição da retomada do Posto Velho, em que buscaremos apresentar a trajetória da família de Antônio e o acionamento de Laura, conformando a composição dessa retomada, assim como o contexto da *situação colonial* (BALANDIER, 2014) e os aspectos dos *processos de territorialização* (Oliveira, 1998) que o permeiam. E, 2. Aspectos da rede de parentesco entre os grupos domésticos no Posto Velho, objetivando analisar como estes grupos domésticos são compostos e os aspectos da ecologia doméstica, buscando evidenciar estratégias e ações utilizadas em meio ao *repertório de possibilidades* (BARBOSA DA SILVA e MURA, 2018) de que dispõem.

## **2. Trajetória da família extensa de Antônio e a composição da retomada do Posto Velho**

Os processos de deslocamentos vivenciados pelo grupo doméstico de seu Antônio, que veremos a seguir, apresentam um movimento territorial que pode ser compreendido com base na *situação colonial* (Balandier, 2014), uma vez que o fluxo territorial realizado por sua família advém de um contexto, onde

(...) a dominação imposta por uma minoria estrangeira, racialmente (ou etnicamente) e culturalmente diferente, em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural dogmaticamente afirmada, a uma maioria autóctone materialmente inferior. Esta dominação conduz à relação de civilizações radicalmente heterogêneas: uma civilização mecanizada, com uma economia poderosa, um ritmo rápido e de origem cristã que se impõe a civilizações não mecanizadas, de economia “atrasada”, em ritmo lento e radicalmente “não cristãs” (BALANDIER, 2014, p. 55).

Podemos observar dentro do contexto da *situação colonial* (BALANDIER, 2014) as políticas indigenistas no período do Paraná provincial (1810) com a instalação de colônias militares e colônias indígenas, sob a perspectiva ideológica de vazio demográfico da região e de proteção aos migrantes que chegavam para povoar a região por meio do aldeamento dos povos indígenas em diminutas “colônias”, nas quais tinham como objetivo a civilização e catequização (MOTA, 2012).

Como prosseguimento de políticas indigenistas, com o mesmo teor ideológico, ocorre já no início do século XX, em 1910, a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN<sup>6</sup>), que veio dar continuidade às políticas de aldeamento dos povos indígenas e objetivou a diminuição de sua mobilidade sob a prerrogativa do *grande cerco de paz* (LIMA, 1995), cunhando-se sobre a invenção do “atraso” do mundo rural. Na atuação desse órgão, a noção de catequização foi substituída pelo termo “proteção” como parte da luta pela laicização que viria a se configurar por meio da presença militar. Da mesma maneira, a concepção de uma crença num deus totalizador se modificou, sendo permutado pelo ideal da Pátria, com igual credibilidade (*idem*). Esses movimentos levaram a um aumento populacional dentro dos aldeamentos criados, onde se alocavam famílias por vezes inimigas entre si, de povos indígenas diferentes, desencadeando diversas tensões políticas.

Antônio (1933-2019) Guarani *Nandéva* nasceu e cresceu na Terra Indígena Pinhalzinho. Por volta de 1987, sua parentela – ele, nove filhos do seu segundo casamento e uma nora –, realizou um deslocamento para o distrito de Ubaúna, no município de São João do Ivaí-Paraná (PR), na busca de melhores condições econômicas para o sustento de seu agrupamento familiar, local onde vendiam sua mão-de-obra para fazendeiros da região.

A dinâmica territorial aqui entendida pelo deslocamento da família de Antônio na realização de trabalhos nas fazendas<sup>7</sup> deve ser interpretada como reflexo de políticas indigenistas por parte do poder colonial e estatal, que gerou novas configurações no modo de organização dessas famílias, sendo a impossibilidade de uma economia doméstica de subsistência uma delas. Como refletido por Mello (2001), a incompreensão das autoridades políticas gerou sérios equívocos sobre as demarcações dos territórios Guarani, causando o confinamento em pequenas terras, além de ser raras as demarcações de uso exclusivo para os

<sup>6</sup> O órgão, a partir de 1918, assume a sigla SPI, Serviço de Proteção aos Índios.

<sup>7</sup> Cariaga (2016) apresenta que o morar em fazendas por vezes foi uma escolha do grupo em detrimento da recusa de viver na área reservada pelos órgãos indigenistas, visto o assédio e impedimentos sofridos pelo órgão.

Guarani, gerando conflitos interétnicos<sup>8</sup>. Para a autora, “a construção diária deste território é instável, e requer uma ‘luta’ cotidiana das famílias, pela sobrevivência física e pelo que os Guarani chamam de ‘resistência cultural’<sup>9</sup>. As famílias Guarani realizam esta luta através de suas estratégias de ‘resistência’, como o isolamento, a endogamia, as ‘fugas’ estratégicas para o seu povo ‘não se acabar’, a rígida preservação da língua, que tem uma simbologia sagrada, a migração e a mobilidade, entre outras” (MELLO, 2001, p. 54).

Todavia, é necessário destacarmos que Antônio (número 14 na árvore genealógica em apêndice, localizado na extrema esquerda), sendo o “chefe” desta família, manteve seus filhos junto dele, não só os que dele eram dependentes diretos, como também seus filhos adultos e casados, continuando a perpetuar o seu grupo doméstico na condição da morada em fazendas. João, seu filho, colocou que o pai “cacicava a família”, ressaltando que este tomava as decisões e levava junto dele a parentela<sup>10</sup>. Alguns anos mais tarde, no início da década de 1990, essa família volta a morar em uma terra indígena, por meio do acionamento de laços com Laura.

Por sua vez, Laura, que morava na T. I. Laranjinha, é tia de Alice, que é casada com Heitor, filho de Antônio. Ela realizou uma visita à família, em Ubaúna e, sobre a ocasião, afirma que percebeu a precariedade pela qual a família de seu Antônio estava passando. Narrou que “a situação de vida deles era bem difícil”, dizendo que “trabalhavam na roça e estavam passando muita necessidade”, o que a deixou comovida, ocasionando, com isso, o desejo de conseguir “um rancho” para eles morarem no Laranjinha. Isto é, há o acionamento de uma rede de reciprocidade.

---

<sup>8</sup> Mello (2001) aponta para os conflitos interétnicos entre os Jê (Kaingang e Xokleng) e os Guarani, visto que são antagonistas históricos no que diz respeito à forma de ocupação de uma terra e, uma vez que o Estado brasileiro impôs a permanência de ambos os grupos sob um mesmo território, houve o agravamento destes conflitos. A mesma autora aponta para a existência de casamentos mistos entre os grupos, ressaltando que ela é indesejada, todavia o mais indesejado é “assumir valores dos brancos ou Kaingang” (p. 58), ou seja, se este outro for “assimilado”, passar pelo processo de “guaranização”, é aceito, representando uma aliança política. Na situação encontrada no Posto Velho pudemos observar casamentos mistos tanto com não indígenas quanto com Kaingang, sendo que nestas situações há uma expectativa de que estes não tentem interferir no modo de vida geral da aldeia. Pude perceber que de modo geral é mais aceita a mulher não Guarani Nandéva do que o homem, e que há um modo de conceber que a mulher respeita o modo de ser Guarani mais do que o homem não indígena e Kaingang, ocorrendo reprovação por parte das lideranças e da comunidade em geral quando mulheres não Guarani tentam “interferir demais”.

<sup>9</sup> Em nossa de pesquisa, como apresentado anteriormente, os interlocutores mobilizam a categoria de “retomada cultural”, acreditamos que ela vai em direção da categoria de “resistência cultural” mobilizada pela autora.

<sup>10</sup> O que, segundo Pereira (2016), seriam os levantadores de parentela, embora em seu caso ele aponte para o casal de avós. Na situação aqui narrada, trata-se somente do pai/avô uma vez que sua primeira e depois segunda esposa já haviam falecido. Sendo ambas mulheres não indígenas, segundo narram meus interlocutores.

Laura, diante desse contexto, começa o acionamento de uma rede de alianças para possibilitar *a viagem da volta*<sup>11</sup> (OLIVEIRA, 1993) a família extensa de Antônio, perpassando por negociações com o cacique do Laranjinha e acionando lideranças políticas municipais para conseguir transporte no deslocamento, uma vez que sua negociação direta com as lideranças indígenas não fora sucedida, pois o cacique teria alegado a falta de espaço territorial hábil para a entrada desta nova família – reflexo das políticas indigenistas. Após suas negociações, ela consegue fazer com que a família de Antônio chegue ao Laranjinha. Laura assume, assim, uma centralidade nesse novo deslocamento, e os laços de parentesco advindos do casamento de Alice (sua sobrinha) e Heitor (filho de Antônio) se fortalecem por meio das afinidades e cooperação desenvolvidas no referido acionamento.

Todavia, a aceitação do agrupamento familiar de seu Antônio nunca foi plenamente satisfatória entre os demais indígenas do Laranjinha, sendo suas relações limitadas, sobretudo, ao grupo doméstico a que Laura pertencia, dada a ocorrência de situações de negação identitária para com os familiares de Antônio, os quais eram (e ainda são, em certas circunstâncias) estereotipados como não indígenas, tendo sido colocados na situação de que estavam nessa T. I. para “roubar terras”. João, filho de Antônio, ao ser questionado sobre as motivações deste quadro de estereótipos, colocou que esse discurso se sustenta devido ao fato de sua mãe, a segunda esposa de seu pai, ser descendente de família italiana, gerando a seguinte afirmativa: “isso é porque o pai casou com italiana”. Contudo, é necessário lembrarmos o impacto das políticas de cunho colonialistas na geração desses discursos, cuja ênfase se deu num contexto de diminuto território para uma extensa população. Assim como observar como tal situação perpassa a noção de tempo e uma relação com o tempo antigo/tradicional.

Deste modo, Pereira (2016) pode contribuir para a reflexão, uma vez que em sua análise com os Kaiowá apresenta o que ele chama de um campo problemático das classificações, colocando que ocorre uma classificação das práticas que são mais próximas ou mais distantes da “tradição”, sendo os velhos mais próximos e os jovens mais distantes, segundo seu campo

---

<sup>11</sup> Embora Oliveira (1993) esteja analisando a situação da assim intitulada “*viagem de volta*” realizada entre os povos indígenas do Nordeste, a partir da etnogênese, ela também pode ser incorporada em nossa análise, uma vez que a população do Posto Velho vivenciou *processos de territorialização* sob os quais tiveram grandes mudanças em sua forma organizacional, contudo marcando uma elaboração continuada de sua distintividade étnica. Estas pessoas que hoje estão lutando pelo território atual não chegaram a viver nele anteriormente, tendo em vista os processos de expulsão narrados. Hoje realizam, por meio da “*viagem da volta*” o retorno a este “passado” de longa data desejado, tendo novas possibilidades de reelaboração do modo de ser conjuntamente a parentela. Buscam, com a retomada do território, o “resgate cultural” (por eles enunciado como “retomada cultural”) de seus antepassados, por meio da reelaboração de signos culturais em meio à experimentação com outros grupos indígenas, incorporando símbolos e reelaborando as formas de manifestar a pertença étnica.

mostrou. O autor observou que estas macrocategorias colocam uma distintividade entre sistema do índio e sistema do branco, de modo que ocorrem situações extremadas de “classificar os Kaiowá e Guarani crentes, professores e agentes indígenas como não indígenas. Pois, segundo dizem, ‘já seguem o costume do branco’ ou ‘já se entregaram pro branco’” (p. 65). Ainda afirma que há um esforço dramático para atualização de líderes, xamãs, dentre outros para se atualizarem e validarem seus discursos segundo o modelo “tradicional”. Isso, porém é correlato a sociocosmologias e divisões dos tempos míticos, que estão em contínua atuação e elaboração<sup>12</sup>.

Como estratégia de reação a esses discursos, alguns filhos de Antônio relatam que iniciaram um movimento de acionar seus laços de parentesco com familiares que viveram/vivem em outras aldeias, sobretudo na Terra Indígena Pinhalzinho. Entretanto, esse acionamento de redes de parentesco não se mostrou eficiente para cessar os discursos negativos sobre sua família, porém, o grupo doméstico de Antônio continuou a desenvolver seus modos de organização social na aldeia Laranjinha.

Devemos contextualizar que a Terra Indígena Laranjinha, já regularizada, vivia outra problemática advinda das políticas indigenistas: a extensão do território de 293 hectares não era suficiente para garantir o sustento e a organização social de todos, o que ocasionou processos de busca por recuperação das terras que antes eram ocupadas por seus antepassados e conhecidas entre eles como Posto Velho. Em meio a tais demandas e à situação de desconforto no Laranjinha, resultante do número de habitantes, da extensão da terra e recursos disponíveis, realizaram reuniões em torno da possibilidade de uma retomada como meio de pressionar o poder estatal pela recuperação do território, implicando no processo que levasse até a sua demarcação.

Nesse local, havia sido instalado, na década de 1930, o Posto de Atração Krénu, pelo então SPI, com os objetivos já relatados e com a atuação voltada ao aldeamento de Kaingang e Nandéva, no intuito de que os últimos ajudassem na pacificação dos primeiros<sup>13</sup>. Depois de

---

<sup>12</sup> Reconhecemos a importância de analisar essa situação à luz de teorias acerca da noção de pessoa, assim como atrelada à cosmologia Guarani, contudo no momento do campo aqui mobilizado não foi possível realizar tais abordagens. Sendo necessário tal foco em próximas pesquisas.

<sup>13</sup> Situação que é notória envolvendo os Guarani, como referenciado na literatura. Schaden (1974) aponta para missionários que realizavam tal convite aos Guarani, nesse mesmo período. Mello (2001), como já visto anteriormente, disserta sobre o acirramento de conflitos resultantes das políticas indígenas no aldeamento destes dois grupos.

alguns anos, por volta de 1934, ocorre nessa localidade uma epidemia de febre amarela<sup>14</sup>, implicando na dispersão de todos os indígenas que ali habitavam. O processo de deslocamento forçado gerou a dispersão dos Kaingang e o “realocamento” dos Ñandéva ao território, hoje identificado como T. I. Laranjinha, que já se encontrava em uso por esses povos, ficando a cerca de 12 km do local onde tinham suas habitações. Poucos agrupamentos familiares permaneceram na região, em volta da sede do posto, e os que ali ficaram foram com o tempo sendo forçados ao deslocamento devido à pressão das políticas latifundiárias em relação à venda das terras por meio dos loteamentos da região.

José e Maitê – pais de Gabriel e Benjamim, que residem hoje no Posto Velho – são frequentemente acionados, com grande respeito e importância, pelo que representam na luta pela retomada<sup>15</sup>. Ambos habitaram aquelas terras nas quais se estabeleceu o Posto de Atração Krénau, sendo José o último a sair da região do Posto de Atração. Laura também conta que sua mãe, Valentina, viveu nessa localidade antes da epidemia, dizendo que sempre pensava em um dia poder morar no local ao qual sua mãe se referia quando ia contar a própria história.

Os filhos de Antônio narram que ele sempre contava sobre as visitas que realizava com o pai dele, encontrando os parentes que lá residiam<sup>16</sup>. Relatos como esse, acerca da esperança de um dia poder morar no lugar que os pais e avós contavam/contam, são comuns entre os adultos e também entre os jovens, evocando um resgate de detalhes associados ao “bem viver”, ao se lembrarem dos animais que havia na mata (caçando anta) e da beleza dos rios que compõem a localidade.

Além das motivações supracitadas, houve os conflitos resultantes da atuação das igrejas protestantes, de cunho proselitista, que se instalaram no Laranjinha (BARROS, 2003). Por outro

---

<sup>14</sup> Nimuendaju (1984) mostra relatos similares de epidemia de febre nesse período em outros grupos Apapocúva. Os discursos envolvendo o período estão presentes na memória de Ñandéva e Kaingang da região. Relatos indicam que muitos Kaingang faleceram devido ao choque térmico causado ao entrarem nos rios em estado febril causado pela doença. Não temos informações precisas desse momento, porém um relato mais minucioso encontra-se em Facina e Camargo (2020).

<sup>15</sup> João, narrando sobre este casal, fez as contas para lembrar em que ano provavelmente ocorreu a saída de José, tendo chegado ao ano de 1952, resgatando uma memória que tem de José dizendo que naquela época eles caçavam anta na mata, situação que hoje, com o desmatamento devido ao aceleramento do agronegócio, já não é mais possível. José faleceu em 2016 e Maitê, em 2017, e ambos voltaram a morar nessa aldeia, onde também faleceram.

<sup>16</sup> Mello (2001) aponta para a categoria “terra de parentes” como demarcando na atualidade um território que os Guarani identificam como sendo seu, mesmo que não sendo de ocupação exclusiva. Não tivemos a oportunidade de conversar diretamente com Antônio sobre seu vínculo com esta localidade, porém pelo que observamos nas narrativas de seus filhos acreditamos que ele possivelmente possuía o significante mencionado pela autora, ou seja “um território reconhecido como milenar e sagrado, pois relaciona-se cosmologicamente com o local de criação de um povo, como é o caso do território Guarani” (p. 45), motivações que estão em curso no movimento de retomada.

lado, o movimento de retomada do território está entrelaçado com o que consideram como “retomada cultural”, ou seja, observa-se que a luta pela demarcação de seus territórios tradicionais está estritamente conjugada a uma luta pela reativação de signos e práticas culturais *Guarani Ñandéva* – sobretudo correlacionadas aos aspectos da religiosidade – que, segundo colocam, não eram possíveis de desenvolver no Laranjinha, tendo em vista a influência do protestantismo. Com isso, podemos observar o empenho na contemporaneidade ao resgate da língua tradicional – com destaque para a escola e a atuação de professores indígenas – e a manutenção de rituais na *Oy Gwatsu*, a Casa de Reza, por meio do grupo de cânticos sagrados (*mboraí*).

Em meio a esse contexto, no dia 5 de dezembro de 2005, depois de aproximadamente 12 anos de moradia no Laranjinha, cerca de 27 famílias nucleares<sup>17</sup> “descem para a retomada”, denominando este lugar de Tekoa Ywy Porã<sup>18</sup>. Entre as famílias que participaram desse evento, estavam a de Antônio; parte do grupo doméstico a que Laura pertence – embora não tivesse “descido” com eles, devido ao fato de no momento estar casada com um não índio e residir na zona urbana da cidade de Santa Amélia –; além de outras famílias que não tinham laço de parentesco direto com as duas analisadas neste momento.

Ocuparam inicialmente duas construções que já havia nessa localidade e, devido a tensões constantes, ocorre a intervenção do Ministério Público Federal, que estabeleceu um acordo permitindo a permanência do grupo em parte do território, com 7,5 hectares, dos quais utilizam aproximadamente a metade devido a situações adversas do solo para suas técnicas específicas.

O discurso acerca do que seria a “retomada cultural” não se mostrou capaz de gerar coesão<sup>19</sup> entre as 27 famílias nucleares que participavam da retomada, ocorrendo, com isso, disputas que desencadearam em motivações e escolhas de mudança de parte do grupo para outros lugares, permanecendo 11 famílias nucleares compondo o grupo doméstico de seu

---

<sup>17</sup> Neste momento, evocamos a concepção de famílias nucleares pelo motivo de que essa informação foi coletada em conversa conjunta com alguns indígenas, os quais descreveram as famílias como aquelas compostas por um casal e seus filhos vivendo em um mesmo teto, de modo que em nosso entendimento se encaixa na categoria de famílias nucleares. Por falta de dados e contato com as demais pessoas, não tivemos a possibilidade de compreender se havia entre elas formação de outros grupos domésticos.

<sup>18</sup> O nome Tekoa Ywy Porã é aquele escolhido por este grupo para denominar esta localidade. Entretanto o nome utilizado no dia-a-dia e de reconhecimento de ampla maioria, indígenas e não indígenas, é Posto Velho, por isso optamos, neste artigo, por utilizar da denominação recorrente.

<sup>19</sup> Retomamos a referência a Pereira (2016), visto que um dos discursos ouvidos em campo se aproxima da dualidade entre “tempo tradicional” e “tempo atual”. O grupo doméstico de Antônio defendia a “retomada cultural” mesclando elementos do passado com a atualidade, compreendendo – como coloca Pereira (2016) – que tal junção favorece a atuação política da comunidade. O grupo divergente, pelo que observamos através dos discursos em campo, queriam uma elaboração do modo de viver com menos interferência do “tempo atual”, o que gerou grandes discordâncias, culminando em sua saída.

Antônio e três pertencentes ao grupo doméstico de Laura (observar estas relações na árvore genealógica em apêndice). Pudemos observar, em campo, os processos de deslocamentos com as famílias nucleares que não pertenciam aos dois grupos domésticos, assim como a chegada de novas famílias pertencentes ao grupo doméstico de Antônio. Embora ocorram os deslocamentos de membros da família extensa de seu Antônio e Laura, eles sempre acabam sendo de curta duração, principalmente em busca de trabalho (*changa*), bem como os membros acabam voltando quando podem à aldeia, o que diverge das outras famílias às quais nos referimos acima, que foram se mudando sem perspectivas/possibilidades de voltar.

Todavia, embora os membros desses grupos domésticos tenham elementos comuns que geram as afinidades entre eles, a sua manutenção envolve a criação de *fronteiras étnicas* (BARTH, 2000) em meio à necessidade de demarcar suas diferenças, sendo que as características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças “objetivas”, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes. Sobre isso, Barth (2000) mostra que o conteúdo cultural das dicotomias étnicas parece ser analiticamente de duas ordens: 1) sinais ou signos manifestos – traços diacríticos como vestuário, língua etc. e 2) orientações de valores fundamentais – padrões de moralidade e excelência pelos quais as ações são julgadas. Essas formas podem mudar, se transformar, e apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se próprios para diagnosticar a pertença, e não as diferenças “objetivas” manifestas que são geradas por outros fatores.

Observamos, com isso, a retomada, não apenas como um reconhecimento do território pelo Estado, mas sobretudo como possibilidade de experimentações do viver bem projetado e negociado dentro da comunidade, *redes de parentelas* (PEREIRA, 2016), no qual os grupos domésticos que compõem essa aldeia têm suas disputas e negociações internas relativas a como desempenhar o processo de *reorganização social*.

(...) que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (OLIVEIRA, 1998, p. 55).

Entendemos, assim, a trajetória cruzada entre o grupo doméstico de Antônio e a o grupo doméstico ao qual Laura pertence como um elo central entre duas parentelas que vieram a conformar redes de parentelas (PEREIRA, 2016), culminando na comunidade atual, elaborada continuamente, de modo que as memórias e afinidades uniram estas famílias. Embora o evento



da retomada não tenha sido desempenhado somente por membros desses dois grupos domésticos, pudemos observar que foram sobretudo eles que continuaram na manutenção dessa “unidade”, negociando seus projetos e redefinindo os recursos ambientais que podem usufruir em tal localidade; assim como conjuntamente processam a *reelaboração cultural* (OLIVEIRA, 1998) por meio da negociação de signos diacríticos utilizados para diferenciar-se de outros agrupamentos, sejam indígenas ou não, tendo em vista a importância de demarcação de *fronteiras étnicas* através da demarcação de diferenças para com outros grupos, apesar do fluxo entre eles (BARTH, 2000).

### 3. Aspectos da rede de parentesco entre os grupos domésticos no Posto Velho

Como vimos no tópico anterior, os grupos domésticos de Antônio e de Laura vieram a compor juntos a retomada do Posto Velho, vivenciando nos dias atuais uma vida em comum, ligando-se por laços de parentesco, por meio dos casamentos de seus parentes e, igualmente, por laços de reciprocidade entre si. Trazemos mais um pesquisador ao debate, para elucidarmos o aspecto de unidade doméstica entre estes dois grupos domésticos.

Segundo Wilk (1984), a categoria agregada doméstica compreende as famílias compostas por mais de uma unidade de habitação com base nas atividades de produção e distribuição. Dessa forma, para nós, a unidade sociológica a ser compreendida é o grupo doméstico, o agregado doméstico em si, entendendo, com isso, que as trajetórias de vida de Antônio e Laura estreitaram entre eles laços de reciprocidade, fortalecendo uma relação moral entre ambos os grupos, o que se concebe como uma unidade doméstica, no sentido apontado por Wilk, na contemporaneidade. Embora ambos sejam de grupos domésticos diferentes, as famílias em geral se comunicam umas com as outras por laços de aproximação de um parentesco construído, independentemente da existência ou não de consanguinidade.

Ao analisar a situação Kekchi, Wilk (1984) mostra a existência de uma regra: não é permitido ocorrer dentro dessas aldeias a existência de coresidências com mais de três gerações, o que implica que os filhos de um casal se mudam da casa dos pais logo após o nascimento do primeiro filho. Todavia ressaltamos que em nossa situação essa mudança não significa necessariamente a formação de um novo aglomerado doméstico, visto que muitos deles acabam por residir na proximidade da casa de seus pais, na mesma aldeia, continuando a ser membros do mesmo grupo doméstico.

Nesse sentido, é relevante a análise de Wilk (1984) e sua definição acerca dos *households cluster* (unidades domésticas agregadas), à qual ele aplica duas subdivisões: *household cluster tight* (agregados domésticos restritos) e *household cluster loose* (agregados domésticos flexíveis). Pela descrição realizada no Posto Velho, propomos utilizar a definição do segundo tipo, porque, ao longo dos processos sócio-territoriais-ecológicos, ocorreu a passagem do primeiro para o segundo. Mas, as unidades domésticas agregadas do tipo flexíveis, segundo Wilk (1984), apresentam os laços cooperativos que unem as pessoas das diferentes unidades de habitação como mais fracos, havendo menos comensalidade e compartilhamento de alimentos entre si.

As famílias de cada unidade de habitação do grupo doméstico flexível se utilizam de repertórios distintos para seu sustento, não ocorrendo necessariamente uma regra de reciprocidade e compartilhamento de seus ganhos com membros de outras unidades de habitação ou até mesmo dentro da própria habitação. Não há, também, obrigação de compartilhamento igualitário de dinheiro e/ou produtos entre os membros da unidade (Wilk, 1984), o que não implica na não existência da reciprocidade.

Em nossa situação, no Posto Velho, é permitido aos jovens solteiros que residem com seus pais o acúmulo monetário sem que eles devam assumir um compartilhamento fixo de seus ganhos com o chefe da unidade de habitação. Como mostra Pereira (2016), os jovens solteiros aproveitam da independência em relação à mãe para “queimar” o dinheiro ganho em trabalhos temporários. Com isso, podemos perceber que a produção econômica está instituída por grupos domésticos, que se ordenam como famílias, como colocado por Sahlins:

La organización del trabajo y los términos y productos de su actividad son principalmente decisiones domésticas. Y son decisiones que se toman teniendo en cuenta primordialmente la satisfacción doméstica. La producción se encauza según las exigencias habituales de la familia (SAHLINS, 1974, p. 92).

Na mesma perspectiva, Barbosa da Silva e Mura (2018) apresentam a formação do *te'yi* entre os Kaiowá, sendo similar ao que observamos entre os Nandéva no Posto Velho, apontando para a formação de uma base de parentesco de três gerações pelo “grupo doméstico agregado”, em diálogo com Wilk (1984).

In fact, whenever the opportunity presents itself, the contemporary Kaiowa seek to reproduce a pattern of non-nucleated spatial occupation, based on the spatial distance between the local groups, each formed by a *te'yi* (group based on kinship of at least three generations that can form, therefore, relatives on a broader basis). With the abandonment of the great huts, the same pattern began to be applied to the members

of *te'yi*. Thus, whenever there are minimally favourable conditions, the extended family of three generations begins to form an aggregate household, which distributes the conjugal families that compose it into housing units (*óy* or *oga*) built in patios (*oka*) related to each other through of a network of paths (*tape po'i*) of hundreds of metres in length. The central axis of articulation is the *oy* of the oldest couple that is the origin of this group of relatives (BARBOSA DA SILVA e MURA, 2018, p. 9-10)<sup>20</sup>.

Não sabemos, entretanto, quem assumirá a centralidade de chefe da aldeia, visto que Antônio faleceu em 2019, porém é viva a perpetuação de discursos de ascendência para com ele. E, embora Laura não tenha laços de consanguinidade com Antônio, ela compõe uma comunidade de parentesco na medida em que as duas famílias se relacionaram entre si, já que “(...) o parente pode ser real ou presumível, por analogia, mitológica, ou ficticiamente, ou seja, de qualquer espécie” (EVANS-PRITCHARD, 1982, p. 487), gerando laços e possibilitando estabelecer o mesmo com outros membros correlacionados a estas famílias. Antônio, por sua vez, é compreendido como um avô para todos jovens e crianças do Posto Velho, independente se compartilhavam laços sanguíneos ou não, compondo, assim, o que Evans-Pritchard (1982) denominou, no caso Nuer, de *cieng*, ou seja, uma comunidade local de parentes.

Dentro da composição dessa comunidade local de parentes, podemos observar um grupo de aproximadamente 80 pessoas, entre elas *Guarani Nandéva*, *Kaingang*, *Xetá* e não indígenas, sendo dispostas em 13 casas. A maioria é composta por um casal e seus filhos solteiros e outras incorporam na unidade suas filhas solteiras ou separadas com suas crianças.

Há ainda duas casas compostas por um casal com filhos de outros casamentos, tendo em ambas os filhos do primeiro casamento ficado com o pai; outra composta por uma mulher e suas filhas; e outra por um casal sem filhos. De todas as famílias nucleares, somente duas não foram correlacionadas aos dois grupos domésticos por laço de parentesco durante o exercício da árvore genealógica<sup>21</sup> com a população. Uma das habitações, em que moram dois irmãos, Gabriel e Benjamim, filhos de José e Maitê, relatados na seção anterior, corresponde a uma

---

<sup>20</sup> Tradução: “Na verdade, sempre que surge a oportunidade, os Kaiowa contemporâneos procuram reproduzir um padrão de ocupação espacial não nucleada, baseado na distância espacial entre os grupos locais, cada um formado por um *te'yi* (grupo baseado no parentesco de pelo menos três gerações que podem formar, portanto, parentes em uma base mais ampla). Com o abandono das grandes cabanas, o mesmo padrão começou a ser aplicado aos membros do *te'yi*. Assim, sempre que houver condições minimamente favoráveis, a família extensa de três gerações passa a formar um agregado doméstico, que distribui as famílias conjugais que a compõem em unidades habitacionais (*óy* or *oga*) construídas em pátios (*oka*) relacionados entre si através de uma rede de caminhos (*tape po'i*) de centenas de metros de comprimento. O eixo central de articulação é o *oy* do casal mais velho que dá origem a este grupo de parentes.

<sup>21</sup> A árvore genealógica geral acerca dos laços destacados por parte desta população, assim como uma análise mais minuciosa podem ser encontradas na dissertação de Facina (2020).

conformação por laços de reciprocidade e moralidade, assumindo centralidade nos discursos da retomada.

Desse modo, treze das famílias nucleares apresentam parentesco entre si, as quais, como visto anteriormente, são cruzadas pela descendência de Antônio ou pela ligação com Laura. Além disso, oito filhos do segundo casamento<sup>22</sup> de Antônio compõem atualmente a retomada, de forma que das treze habitações aqui centradas, somente três são compostas por todas as pessoas que não descendem dele diretamente (filhos e netos consanguíneos), sendo duas destas com membros consanguíneos de Laura.

Em contrapartida, para a conformação da realidade tal qual observamos entre os Nandéva no Posto Velho, devemos considerar um duplo processo: primeiro, aquele relativo à territorialização, já apresentado, que implica na atuação do Estado e na forma como desempenha políticas indigenistas; segundo, os processos de ecologia doméstica, ou seja, o modo como os grupos atuam e conformam em reação aos processos de territorialização.

Dessa forma, como vimos, por meio da *situação colonial* (BALANDIER, 2014) e dos *processos de territorialização* (OLIVEIRA, 1998), há um contexto político de redução dos espaços geográficos garantidos pelo Estado brasileiro aos povos indígenas, de forma que aquilo que observamos hoje no Posto Velho é um espaço diminuto de terras para uma população de cerca de 80 pessoas. No entanto, além da limitação do espaço garantido por via judicial, esses povos enfrentam limitações de espaços de mata para a realização de coleta e caça, de rios, para suas atividades de sociabilidade e pesca, dentre outras, devido à atuação do agronegócio, que gerou o acelerado desmatamento e a presença de “donos” de fazendas com fronteiras bem delimitadas, não permitindo a circulação de “estranhos” nessas áreas. Contudo, como escreve Crespe (2015) acerca da mobilidade Kaiowá – e que também observamos com os Nandéva em questão – embora encontrem dificuldades, procuram colocar em ação estas formas de mobilidade, passando por estradas, cercas e cidades.

Barbosa da Silva e Mura (2018) mostram que nesse contexto os povos indígenas são levados a “(...) lead to conditioning of the formation of the *repertoires of possibilities*<sup>23</sup> (...) this is the relation between the accessibility and availability of desired resources<sup>24</sup>” (*ibidem*, p. 5),

<sup>22</sup> Antônio teve dois filhos em seu primeiro casamento, tendo eles morado pouco tempo em terra indígena, residindo atualmente na cidade. Em seu segundo casamento, teve 10 filhos, um deles já falecido, outra residindo atualmente na cidade, embora já tenha morado um tempo com sua família nuclear nessa aldeia.

<sup>23</sup> Para aprofundamento deste debate, ver Mura (2000; 2019).

<sup>24</sup> Tradução: “ao condicionamento da formação de *repertórios de possibilidades* (...) essa é a relação entre a acessibilidade e a disponibilidade dos recursos desejados”.

dentro do processo de *dominialização* (*ibidem*) que se refere à territorialidade promovida pelos povos indígenas, por meio da ecologia de seus grupos domésticos. Esses últimos se voltam para a exploração dos espaços geográficos que os circundam, na busca de recursos disponíveis e acessíveis para a manutenção de suas atividades, construindo, assim, um território de referência que não seja somente o que grupos indígenas têm garantido, ou demandam ao Estado. Parte do *repertório de possibilidades* (*ibidem*) está num refinamento técnico político para captar projetos e recursos públicos, realizar trabalhos sazonais, assalariados, entre outros, contemplando, portanto, dentro da ecologia doméstica, não somente as atividades indígenas nas matas e rios, como veremos a seguir nas descrições da situação do grupo doméstico do Posto Velho.

Por esse viés, os recursos disponíveis de outrora não são os mesmos dos dias atuais, tendo em vista a imposição de fronteiras limitadas pelas fazendas e construções urbanas, implicando mudanças na mobilidade indígena e no cerceamento de espaços onde podem coletar recursos. Porém, isso não significa uma ruptura total da mobilidade<sup>25</sup> do grupo, já que ele acaba recorrendo a outras estratégias para o desempenho das atividades indígenas. Desse modo, as fronteiras de seus territórios são bem delimitadas, devido à atuação do Estado por meio dos processos de marcação de espaços restritos à população indígena. Isto é, as fronteiras de seus territórios são, por um lado, bem delimitadas pelo poder estatal, e, por outro lado, ocorre uma expansão do raio de ação de suas atividades para além de fronteiras fixas delimitadas, incluindo todos os espaços que consideram como de ocupação (BARBOSA DA SILVA e MURA, 2018).

Neste sentido, podemos observar atividades essenciais no desenvolvimento de suas vidas que transpassam o diminuto território, sobretudo aquelas de caça e coleta, que são realizadas geralmente de modo coletivo pelo grupo doméstico. As caças de tatu, coleta de sapé (para cobertura da Casa de Reza e barracão), coleta de abelhas jataí, coleta de cipó e sementes para artesanato, pesca no rio, lazer na beira do rio, constituem exemplos dessa situação.

Todavia, estes recursos não são suficientes para a manutenção da economia doméstica, uma vez que o *repertório de possibilidades* desses grupos domésticos se expande para a captação de recursos para além destas fronteiras espaciais em si. Podemos perceber, logo, a inserção dessa aldeia no programa básico ambiental, devido ao impacto gerado pela instalação de uma usina hidrelétrica em Mauá da Serra, pelo Consórcio Energético Cruzeiro do Sul, tendo possibilitado a inserção de parte da população em atividades remuneradas que fazem parte da política de tal projeto. Tal inserção contribuiu, a curto prazo, para uma melhora na condição

---

<sup>25</sup> Para mais sobre tipos de mobilidade ver Crespe (2015).

econômica de algumas famílias nucleares e, de certo modo, dos grupos domésticos como um todo; ou seja, tendo em vista as redes de cooperação entre eles, é possível afirmar que quando há melhora para um, há melhora para o todo que participa dessa rede – na situação por nós analisada.

De igual modo, a existência do Posto de Saúde Indígena e da escola possibilitou e continua possibilitando a inserção em cargos públicos, compondo importantes meios da manutenção econômica, uma vez que se adquire um salário mensal melhor comparado àqueles em que se prestam serviços informais nas cidades e fazendas ao redor. Há ainda que se dizer que é distribuída uma cesta básica mensal, por parte da Funai, a cada família nuclear<sup>26</sup>, corroborando, assim, com o subsídio de alimentação.

Não obstante, há famílias que não possuem cargos dentro desses meios citados, ou ainda aquelas cuja renda advinda de tais cargos não é considerada suficiente para a manutenção do viver dos que dela dependem, fazendo com que recorram à venda de mão-de-obra para donos de terras na região da aldeia. Situação que dentro da etnologia Guarani comumente é denominada de *changa* e que, segundo Schaden (1974), é um dos fatores de desorganização econômica destes grupos, visto que o trabalho na *changa* é realizado no período mais intenso de trabalho de suas roças, o que faz com que muitos abandonem suas próprias roças para venderem a mão-de-obra aos outros. Portanto, a *changa* faz parte do *repertório de possibilidades* dos Nandéva no Posto Velho, sendo uma garantia certa da remuneração e por consequência de obtenção de produtos necessários a sua vivência, seja alimentação, pagar as contas de energia, como inclusive para comprar passagens pra realizar a visitação a seus parentes em outras aldeias, participar de eventos, realizar os eventos na própria comunidade e obter instrumentos para confecção de artesanatos e instrumentos para os cânticos sagrados – como o violão, cordas, violino etc.

Crespe (2015) sobre a concepção da *changa* para Schaden, salienta em sua análise que nem o *sarambi*, nem a *changa* provocaram a “desintegração cultural”, enfatizando que o que ocorreu foi a fragmentação da parentela, o desmembramento forçado dos *te'yi* (*sarambi*) como o trabalho desempenhado por certos períodos nas fazendas (*changa*).

---

<sup>26</sup> Em casos onde a família nuclear é mais numerosa ocorre a doação de duas cestas, como pudemos observar. Há de se notar que famílias nucleares que fazem parte do grupo doméstico, mas que residem fora da aldeia nem sempre conseguem ter esse direito garantido, entretanto ocorre de geralmente os parentes mais próximos ajudam com o excedente da cesta.

Barbosa da Silva (2007) explicita à luz da vivência Kaiowá como a categoria *changa* é mobilizada, expondo que tempos atrás tal situação era compreendida como trabalhar na derrubada de mato, contudo nos dias atuais ela implica no trabalho sazonal realizado nas fazendas. Pegando como gancho essa discussão, faremos um esforço nos próximos parágrafos de apresentar a economia doméstica, do grupo aqui em questão, baseada em ciclos mensais, sazonais e semanais.

Os ciclos mensais correspondem ao trabalho assalariado dentro dos cargos públicos e dentro de projetos citados, implicando assim um recebimento de salário mensal e com maior garantia<sup>27</sup>. Os ciclos sazonais são observados principalmente pelos homens jovens solteiros que se deslocam temporariamente para trabalhar no período de safras, visto que os homens que são pais geralmente não se ausentam por um longo período a trabalho<sup>28</sup>. Os ciclos semanais são os desempenhados pelo trabalho nas fazendas ao redor, tanto por homens adultos solteiros como por aqueles casados, uma vez que a distância destas fazendas é menor, possibilitando dormir todos os dias junto a sua família. Ademais, podemos notar que aqueles que são chefes de suas famílias nucleares fazem o trabalho semanalmente, durante longo tempo, enquanto que os jovens solteiros o fazem esporadicamente, quando precisam do dinheiro para um fim específico delimitado, a priori.

Outro aspecto da economia doméstica desse grupo pode ser elucidado por meio do desenvolvimento do modelo de produção doméstica de Sahlins (1974), o qual tem como característica central o princípio de “antiexcedente”, ou seja, a economia de produção é voltada para a sobrevivência daqueles que a produzem e não para a obtenção de ganhos excedentes<sup>29</sup>. Como vimos, os trabalhos realizados são para a garantia da manutenção do grupo doméstico,

---

<sup>27</sup> É importante ainda ressaltar que há mensalmente o recebimento de auxílios governamentais, como bolsa família, bolsa de estudos pelos universitários e aposentadorias. Segundo Pereira (2016), a intensificação das políticas públicas criou um novo ambiente, por meio de novas configurações no que o autor chama de “módulos organizacionais”, gerando um menor controle dos Guarani sobre sua própria coletividade.

<sup>28</sup> Observamos que os homens que têm filhos mantêm um período longe de casa em situações relativas mais à luta política do que ao trabalho. Deste modo, é comum pais que são lideranças dentro da aldeia realizar deslocamentos temporários para participação de eventos, acampamentos, reuniões etc. Não tendo sido tão comum observá-los viajando em período de colheitas para a *changa*.

<sup>29</sup> Wilk (2006), analisando sobre a ecologia e o consumo global, partindo de exemplos etnográficos sobre os Kekchi, aponta uma dimensão interessante de trazermos nesta nota. A dimensão de pobreza *versus* riqueza advém muito da situação de contato estatal e da globalização, gerando entre os indígenas a afirmação de que são pobres devido à negligência governamental. Essa frase gera uma interessante análise das relações envolvidas no contexto atual, contudo o autor apresenta seu sentimento de “tristeza” na aceitação da categoria de “ser pobre” pelos indígenas, tendo em vista que desvaloriza a cultura Kekchi e seus critérios de autossuficiência econômica. Não observamos esse caso no Posto Velho até então, porém acreditamos ser uma questão importante de ser analisada, tendo em vista que as percepções de autossuficiência e, portanto, de excedente, se modificam na medida em que o contexto social, econômico e territorial se altera.

ao passo que aqueles jovens solteiros realizam trabalhos semanais para obtenção suficiente de dinheiro para algum objetivo prévio, para a compra de produtos desejados, viagens etc. Sahlins (1974) apresenta, portanto, que são os fatores culturais que determinam as horas trabalhadas pelo grupo, que, em geral, são voltadas primeiramente ao objetivo da vivência, havendo um manejo e dedicação importante de tempo para cerimoniais e sociabilidades, o que, segundo Sahlins (*idem*), é equivalente à superestrutura da dinâmica econômica.

Por conseguinte, podemos observar a valorização da cooperação na manutenção de espaços comuns, como a ação de carpir os matos em volta da escola, do posto de saúde, do terreirão, das estradas de acesso etc., onde muitas vezes os que não estão inseridos num ciclo de trabalho para fora da aldeia são os mais atuantes, dada sua disponibilidade de tempo, uma vez que não precisam se deslocar para o trabalho nas fazendas. Esse movimento se dá também em momentos específicos do ano, quando ocorrem eventos, sendo divididas as tarefas a ser realizadas por grupos que cuidam da limpeza, da alimentação, da decoração, entre outros. Os cuidados com a Casa de Reza ficam a cargo de um grupo de cooperação mais limitado, com membros das famílias nucleares que participam do grupo de cânticos sagrados.

Da mesma forma, ocorre uma rede de reciprocidade econômica como estratégia de economia doméstica dentro do grupo doméstico, no qual membros que não se inseriram nos ciclos que discorremos acima são, de certa maneira, inseridos em trabalhos por aqueles que têm uma maior garantia de dinheiro fixo. Algumas mulheres da aldeia trabalham/ajudam na casa de outras que não possuem tempo hábil – uma vez que têm trabalho fixo, sobretudo na escola –, sendo remuneradas por tais feitos<sup>30</sup>. Essa lógica, todavia, não se ajusta a uma situação estritamente monetária, sobressaindo a noção de cooperação (entendidas como “ajuda”) à noção de pagamento. Há ainda mulheres que costuram roupas, fazem pães, conservas e comercializam dentro do Posto Velho, entre seus parentes, como garantia da manutenção econômica de sua família nuclear.

#### **4. Considerações finais**

A partir das trajetórias dos dois grupos domésticos trabalhados, buscamos evidenciar a composição das redes de parentesco na retomada do Posto Velho e a forma como desenvolvem

---

<sup>30</sup> Pereira (2016) mostra que onde a mulher tem remuneração fixa surgem novas categorias de lideranças femininas, o que gera remodelações na estrutura política, nos fogos e nas parentelas.



suas relações, centrando-se em aspectos do repertório de possibilidades e da ecologia doméstica vivenciada por eles.

A dinâmica territorial vivenciada pelo grupo doméstico de seu Antônio até chegar à retomada do Posto Velho nos demonstra que os laços de parentesco tanto se potencializam pelos deslocamentos quanto são motivos para se deslocar, sendo, sobretudo, através dos laços de cooperação e parentesco que se experimenta a possibilidade de elaboração de um viver bem, como vimos pela centralidade assumida por Laura, ao tornar possível uma volta à vida em terra indígena para o grupo doméstico de Antônio. Esses processos, contudo, não podem ser compreendidos sem se considerar os processos de *situação colonial* (BALANDIER, 2014) e de *territorialização* (OLIVEIRA, 1998), pelos quais os povos indígenas foram se moldando em novos territórios, reagindo a esses movimentos de territorialização, bem como realizando movimentos de retomada como possibilidade da manutenção de sua organização social diferenciada, juntamente a sua parentela.

Destacamos, ainda, a ênfase na ocorrência de deslocamentos para o “morar em fazendas”, por parte do grupo doméstico de Antônio, o que gerou marcas profundas na definição étnica dos que passaram por esse processo. Desse modo, como nos foi narrado, o retorno a uma terra indígena teve como papel central a figura de Laura, a qual se empenhou em acionar redes para que fosse possível a *volta*. Uma vez que havia na época um casamento entre as duas famílias, após o ato, elas vieram a se aproximar e a fortalecer laços de cooperação, gerando novos casamentos entre si. Em se tratando de hoje, a forma de viver no Posto Velho nos demonstra a formação de uma rede de parentela pelos dois grupos domésticos que compartilham entre si uma moralidade e referenciais étnicos, conformando a luta e vivência atual nesta aldeia.

Embora os membros destes grupos domésticos não tenham vivido anteriormente à retomada nas terras do antigo Posto Velho, tal território é acionado na concepção da origem comum desse grupo étnico, pois havia construções de memórias de suas gerações passadas, para as quais aquele local sempre foi atrelado a um viver bem. Portanto, a memória que constituem, enquanto grupo, está para além de viver no lugar em si, tendo sido passada através das narrativas à espera do retorno às terras onde seus ancestrais narravam e, ainda, onde muitos dos seus encontram-se enterrados. Nesse viés, eles então retornam a uma terra ancestral, retomando um território e organizando um projeto do viver bem.

Enfim, retornar a este passado, pela projeção da vida doméstica nessa terra, assume um caráter essencial através dos relatos de seus antepassados, assumindo relevância social e política

para os Ñandéva no Posto Velho, uma vez que na referida aldeia tiveram a possibilidade de reunir novamente sua parentela em torno de um projeto comum. Para além do território enquanto algo dado fisicamente, vivenciam uma constante fabricação e re-fabricação da terra, por meio sobretudo da *reelaboração da cultura* (OLIVEIRA, 1998), colocada na experimentação de um projeto comum, que assume como ênfase a constituição política de sinais diacríticos – a exemplo da Oy Gwatsu – como bandeiras étnicas (OLIVEIRA, 1993), na garantia da identidade indígena Guarani Ñandéva, por intermédio da demarcação de fronteiras sociais e culturais.

## Referências

- BALANDIER, Georges. A Situação Colonial: abordagem teórica. Tradução de Bruno Anselmi Matangrano. *Cadernos Ceru*, v. 25, n. 1, 2, 2014.
- BARBOSA DA SILVA, Alexandra. *Mais além da “aldeia”: território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul*. Tese: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ. Rio de Janeiro, 2007.
- BARBOSA DA SILVA, Alexandra & MURA, Fabio. 2018. “Territory and domestic ecology among the Kaiowa of Mato Grosso do Sul”. In *Vibrant*, v. 15, 2.
- BARROS, Valéria Esteves Nascimento. *Da casa de rezas à congregação cristã no Brasil: o pentecostalismo Guarani na terra indígena Laranjinha/PR*. Dissertação. Florianópolis, 2003.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.
- BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya. *Entre Saias Justas e Jogos de Cintura: Gênero e etnografia na antropologia brasileira recente*. Porto Alegre, 2006.
- CAJADO, Octavio Mendes. (Tradução). *Guia Prático de Antropologia; preparado por uma comissão do Real Instituto de Antropologia da Grã-Bretanha e da Irlanda*. São Paulo: Cultrix, 1971.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.
- CARIAGA, Diógenes Edígio. Considerações sobre a territorialidade e as transformações entre os Kaiowá e Guarani em Te'yikue, Caarapó-MS. In: *Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Organização: Nádia Heusi Silveira, Clarissa Rocha de Melo, Suzana Cavalheiro de Jesus. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.
- CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya. In: *Revista de Índias*, 2004, v. LXIV, n. 230, p. 81-96, ISSN: 0034-8341.
- CRESPE, Aline Castilho. *Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do Tekoha à reserva, do tekoharã ao Tekoha*. Tese: Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, 2015.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Parentesco e a Comunidade Local entre os Nuer. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R., FORDE, Daryll. *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento / A. R. Radcliffe-Brown*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- FACINA, Patricia Carola. “Nós começamos a viver depois do Posto Velho”: trajetórias que constroem a Retomada de um viver bem entre os Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã (Abatiá-PR). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2020.
- FACINA, Patricia Carola e CAMARGO, Angélica Ferreira (Kunhã Itawidjú). Reflexões sobre a situação experienciada pelos Guarani Nhandewa da Tekoa Ywy Porã perante a pandemia do novo coronavírus e o isolamento social coletivo. In: *Áltera, João Pessoa*, v. 2, n. 10 – Número Especial, p. 39-47, outubro 2020.

- FERNANDES, Leticia. *Nossos guerreiros continuarão: etnografia sobre os Nhandewa de Ywy Porã (Abatiá/PR)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná). Curitiba, 2018.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro. Guanabara Koogan, 1989.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes: 1995.
- NIMUENDAJU, Curt. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guaraní*. Tradução de Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- MAPA GUARANI CONTINENTAL, 2016. Disponível em <<http://www.icsoh.unsa.edu.ar/>>. Acesso em: 25 nov. 2021.
- MAPA GUARANI DIGITAL, 2016. Disponível em <<https://guarani.map.as/>>. Acesso em: 25 nov. 2021.
- MELLO, Flávia Cristina de. *Aata tapéruypy seguindo pela estrada: Uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbyá e Chiripá Guarani no Sul do Brasil*. Dissertação: Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Ilha de Santa Catarina, 2001.
- MOTA, Lúcio Tadeu. *História do Paraná: relações sócio-culturais da pré-história à economia cafeeira*. Maringá: EDUEM, 2012.
- MURA, Fábio. *Habitações Kaiowá: Formas, propriedades técnicas e organização social*. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2000.
- MURA, Fábio. *À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2019.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *“O Nosso Governo”: Os Ticuna e o regime tutelar*. Editora Marco Zero/MCT-CNPq, São Paulo/Brasília, 1988.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “A VIAGEM DA VOLTA” reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste. In: *ATLAS das Terras Indígenas/Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional/UFRJ, 1993.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA* 4(1):47-77, 1998.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n.42, p. 377-391, jul./dez. 2014.
- PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Brasília, 1992.
- PEREIRA, Levi Marques. Levantadores de parentela Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul: agency e atualização de saberes na produção da socialidade. In: *Diálogos com os Guarani*:

*articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Organização: Nádia Heusi Silveira, Clarissa Rocha de Melo, Suzana Cavalheiro de Jesus. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

SAHLINS, Marshall. “El modo de producción doméstico: La estructura de la subproducción”. In: *Economía de la edad de piedra*. Traducción al castellano de Emilio Muñiz y Erna Rosa Fondevila. Madrid: Akal Editor, 1974.

SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da cultura Guaraní*. São Paulo: EPU, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.

WEBER, Max. Capítulo IV Relações Comunitárias Étnicas In: *Economia e Sociedade*. Fundamento da sociologia compreensiva. Brasília-DF: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000.

WILK, Richard R. “Households in Process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize”. In: R. McC. Netting; R. R. Wilk; E. J. Arnold (editors), *Households. Comparative and historical studies of the domestic group*. Berkeley: University of California Press, 1984.

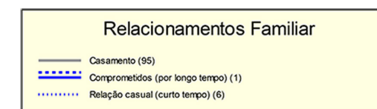
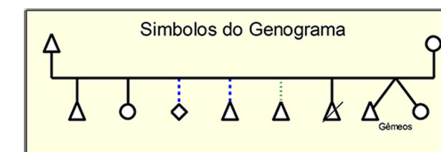
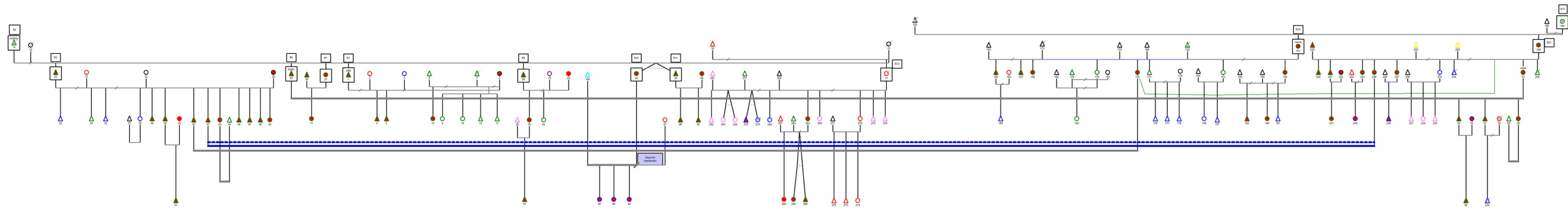
WILK, Richard R. The Ecology of Global Consumer Culture. In *Nora Haenn and Richard R. Wilk (org.) The Environment in Anthropology: A Reader in Ecology, Culture, and Sustainable Living*. New York and London: New York University Press, 2006.

Recebido em 10 de abril de 2021 | Aceito em 21 de outubro de 2021



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional

Apêndice 1. Legenda da Árvore Genealógica



Total de indivíduos na genealogia: 284

- Guarani Nandéva (128)
- Com descendência Guarani 96
- Não indígena (41)
- Kaingang (27)
- Xetá (27)
- Guarani Kalowá (1)
- Terena (3)
- Etnia não informada (21)

7  
3  
3  
51

Símbolo preenchido de vermelho: moradores da Tekoa Ywy Rorá (64)

9  
9

R Referência (pessoa de referência para facilitar localização)

1  
1  
1



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

---

**Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais**

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

---

**Corpo território: O conhecimento ancestral resistindo ao tempo, a história e a memória da mulher Kaingang**

**Adriana Aparecida Belino Padilha de Biazi; Jandaíra Belino Padilha**

---



**Edição eletrônica**

URL: [NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://nauu.ufsc.br)

ISSN: 2558 - 2448

**Organização**

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

**Referência Bibliográfica**

BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de; PADILHA, Jandaíra Belino. Corpo território: O conhecimento ancestral resistindo ao tempo, a história e a memória da mulher Kaingang. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 199-221, jul-dez 2021. Semestral.

---

# Corpo território: O conhecimento ancestral resistindo ao tempo, a história e a memória da mulher Kaingang

Adriana Aparecida Belino Padilha de Biazzi <sup>1</sup>

Jandaíra Belino Padilha <sup>2</sup>

## Resumo

No contexto dos saberes tradicionais indígena, a educação tradicional está conectada com muitos elementos presentes na cultura Kaingang, também é vista como uma ponte que leva ao caminho da ancestralidade. A transformação do corpo e espírito da mulher Kaingang, passa por muitas transformações que estão ligadas ao território, são muitos exemplos que podem ser explanados sobre a história e a memória da mulher Kaingang Antoninha Belino Padilha. A ancestralidade dos saberes tradicionais envolve a oralidade e memória na educação tradicional, que podem ser explorados através dos espaços de conhecimentos dentro do território tradicional Kaingang, sejam nos espaços físicos ou nos espaços envolvendo a mata, os animais e as plantas. O ponto chave é a educação tradicional, educar desde cedo as crianças indígenas com conhecimentos múltiplos, desde a subjetividade até a coletividade. A educação tradicional envolve o corpo e o espírito interligados a espaços territoriais que podem ativar a memória de saberes chamados dos troncos velhos, onde há muito conhecimento histórico do povo Kaingang da Terra Indígena Xapecó. O aprendizado pode ser adquirido através da dança, do movimento do corpo, dos cantos, do ouvir e escutar os mais velhos *Kófas*, do silêncio, da mata e dos elementos que envolvem a nossa cosmologia que a prática está inserida. O conhecimento ancestral rege os saberes das crenças, mitologias, história, cultura e tradição; atravessa o tempo a partir da memória e dos lugares de memória que resistem ao tempo. A educação tradicional indígena envolve muitos elementos da cultura do povo Kaingang, da memória dos nossos *Kófas* e a forma de transmitir esse saber milenar ancestral. Já a educação escolar indígena é nova na história dos povos indígenas, tendo em vista os processos de contato com a colonização do Brasil. Sendo que a educação escolar indígena já passou por muitos modelos que foram implantados dentro das terras indígenas, com muita luta dos nossos *Kófas* e da nossa

<sup>1</sup> Doutoranda em História Global (PPGH) da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC e bolsista CAPES. Integra o Laboratório de História Indígena – LABHIN. E-mail: drikabiazzi51@hotmail.com.

<sup>2</sup>Graduanda no curso de Licenciatura Intercultural Indígena, na área de formação em Pedagogia, na UNOCHAPECÓ. Atualmente trabalha como professora orientadora na E. I. E. F Paiol de Barro da Terra Indígena Xapecó/SC. E-mail: jandairabelinopadilha@gmail.com.



ancestralidade, conquistamos uma educação escolar indígena, bilíngue e diferenciada e ainda lutamos dia-a-dia para que possa ser cumprida a lei dentro das nossas escolas, mesmo havendo obstáculos a serem vencidos, a educação escolar e a educação tradicional indígena caminha juntas neste caminho de luta e resistência dos povos indígenas.

Palavras chaves: Mulher Kaingang; Saberes tradicionais; Ancestralidade; Educação Tradicional.

#### Abstract

In the context of indigenous traditional knowledge, traditional education is connected with many elements present in the Kaingang culture, it is also seen as a bridge that leads to the path of ancestry. The transformation of the body and spirit of the Kaingang woman, goes through many transformations that are linked to the territory, there are many examples that can be explained about the history and memory of the Kaingang woman Antoninha Belino Padilha. The ancestry of traditional knowledge involves orality and memory in traditional education, which can be explored through knowledge spaces within the traditional Kaingang territory, whether in physical spaces or spaces involving the forest, animals and plants. The key point is traditional education, educating indigenous children from an early age with multiple knowledge, from subjectivity to collectivity. Traditional education involves the body and spirit interconnected to territorial spaces that can activate the memory of knowledge called from old trunks, where there is a lot of historical knowledge of the Kaingang people of the Xapecó Indigenous Land. Learning can be acquired through dance, body movement, singing, listening and listening to the older *Kófas*, silence, forest and the elements that involve our cosmology in which the practice is inserted. Ancestral knowledge governs the knowledge of beliefs, mythologies, history, culture and tradition; crosses time from memory and memory places that resist time. Traditional indigenous education involves many elements of the culture of the Kaingang people, the memory of our *Kófas* and the way to transmit this millenary ancestral knowledge. Indigenous school education, on the other hand, is new in the history of indigenous peoples, in view of the processes of contact with the colonization of Brazil. Since indigenous school education has gone through many models that were implemented within indigenous lands, with a lot of struggle from our *Kófas* and our ancestry, we conquered indigenous, bilingual and differentiated school education and still struggle day-to-day so that it can In order to comply with the law in our schools, even though there are obstacles to be overcome, school education and traditional indigenous education walk together in this path of struggle and resistance of indigenous peoples.

Keywords: Kaingang Woman; Traditional knowledge; Ancestry; Traditional Education.

## O território para as mulheres Kaingang: Terra Indígena Xaçepó/SC

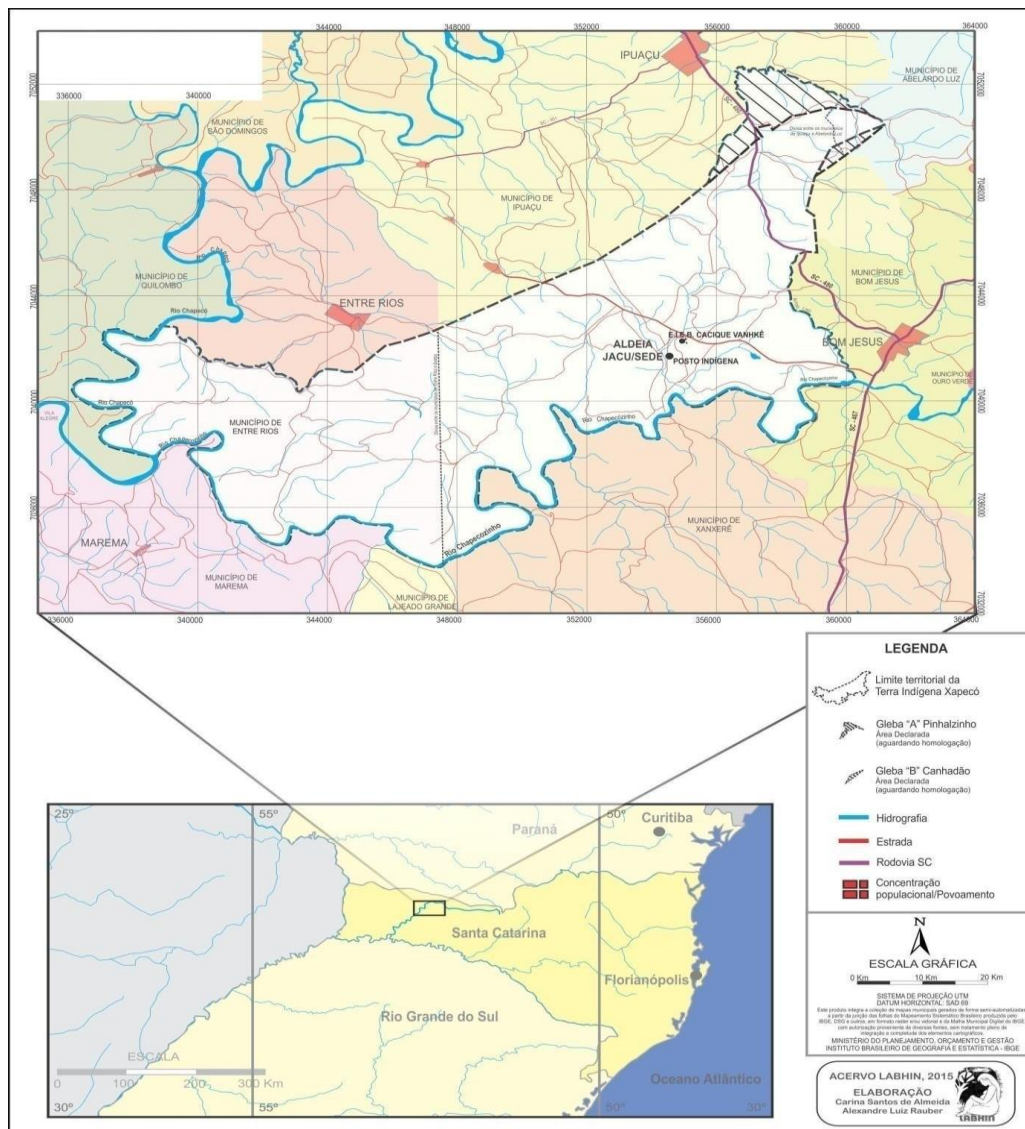
A Terra Indígena Xaçepó está localizada no oeste do estado de Santa Catarina, pertence ao município de Ipuçu e Entre Rios, sua extensão territorial é de aproximadamente 15.623 hectares, este espaço está dividido em aldeias que possuem o nome de: Sede ou Jacu, Olaria, Serrano, Cerro Doce, Pinhalzinho, Campos Oliveira, Água Branca, Limeira, Fazenda São José, Matão, João Veloso, Paiol de Barro, Barro Preto, Guarani, Baixo Samburá e Manduri. A maioria da população indígenas pertence ao povo Kaingang e Guarani, além de alguns indígenas que se casam com membros do povo Kaingang e possuem casas dentro da TIX, como indígena do povo Xetá e Laklãnõ/Xokleng. Antigamente, a TIX possuía muitos outros indígenas de outros povos que estavam residindo com suas famílias na comunidade Kaingang, como Ticuna e Xerente.

Estes povos indígenas que buscavam residência dentro da Terra Indígena Xaçepó, muito por conta de terem parentes casados com Kaingang que residiam dentro a TI, e alguns estavam em situações de retomadas de suas terras e por conta disso, alguns buscavam abrigo e proteção de suas famílias, ficavam por pouco tempo dentro da TI. Outro motivo que levou algumas pessoas destes povos a estarem no meio da comunidade Kaingang foi o casamento interétnico, onde os mesmos se casavam com as mulheres e homens Kaingang, e buscavam estar próximo da cultura e tradição do nosso povo. Teve o caso de um homem do povo Xerente, se casou com uma mulher Kaingang, o mesmo ajudou muito o povo durante o tempo que passou a residir em território Kaingang, teve participação nas discussões a partir dos esboços dos desenhos, que influenciaram de certa forma a construção de uma escola indígena culturalmente estruturada de acordo com a nossa história de origem e nossa relação com a mata e os animais. A escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê<sup>3</sup>, é reconhecida pela estrutura dos animais e da aldeia que é característico do nosso povo. Abaixo, o mapa de localização da Terra Indígena no estado de Santa Catarina.

---

<sup>3</sup> No decorrer do texto, as informações sobre a EIEB Cacique Vanhkrê estarão descritas com mais informações e figuras que podem ser observadas a estrutura da arquitetura da escola indígena, localizada na Terra Indígena Xaçepó/SC, especificamente na aldeia Sede.

Mapa 1: Localização da Terra Indígena Xaçecó e suas localidades limítrofes.



Fonte: Elaborado pelo geógrafo Alexandre L. Rauber e por Carina S. de Almeida a partir de base cartográfica IBGE, 2011. Acervo LABHIN/UFSC, 2015.

Além disso, a TIX pertence ao bioma de mata atlântica, com florestas ombrófila mista e estacional semidecidual, presentes em todo o território, na paisagem o que mais se observa, são os poucos pinheirais que ainda há no espaço, a mata de araucária que nos fornece o alimento, e que é central para nossas cosmologias. A araucária faz parte da nossa história de origem Kaingang, sua importância percorre todos os espaços onde ela se faz presente, pertence a marca exogâmica *Kamē*<sup>4</sup>, está presente nos rituais do povo, principalmente no *Kiki Koy*<sup>5</sup>, um ritual de

<sup>4</sup> *Kamē*: Metade tribal Kaingang tem a pintura corporal em forma de um risco, retangular.

<sup>5</sup> Para saber um pouco mais sobre este ritual de extrema importância cultural e cosmológica ver: BIAZI, Adriana A B P de. **O LUGAR DA MEMÓRIA NA MITOLOGIA E A RELAÇÃO COM OS RITUAIS**

culto aos mortos, uma homenagem feita aos mortos indígenas das duas marcas, seja *Kamē* e *Kanhru*<sup>6</sup>. O processo de retirada do pinheiro faz parte da nossa cosmologia e espiritualidade, pois a mata e todos os seres possuem vida e marca exogâmica, e assim, o pinheiro antes de ser retirado o seu tronco, os pinhões, os brotos é pedido a permissão ao dono da mata, pois tudo que tem marca possui espírito os *Vēnhkuprĩ*<sup>7</sup>.

No caso da retirada do broto do pinheiro para servir de alimento, é pedido permissão da retirada para o dono, desta forma todas as propriedades alimentícias e benefícios irão estar presentes na alimentação, que nutre o corpo e o espírito Kaingang. O pinhão é um dos alimentos mais consumidos por nós Kaingang, seus frutos ficam maduros quando o inverno está próximo, e para mantermos a sua conservação depois que ele é retirado das copas dos pinheiros em forma de pinha, armazenávamos nos tempos de antigamente dentro de rios em pequenos cestos cobertos por pedaços de pano ou sacolas plásticas, ou enterrávamos na terra próximo do rio, a umidade antinha o pinhão fresco e duraria todo o inverno. Assim como a araucária que nos fornece o alimento, sua casca queimada ao fogo, se transforma em tintura que adentra na pele como forma de proteção espiritual e de identificação da marca exogâmica *Kamē*. Seus pesados nós-de-pinho é utilizado para fins medicinais, ele alimenta os fogos *Kamē* e *Kanhru*<sup>8</sup> no *Kiki Koy*, uma homenagem aos mortos Kaingang.

Saliento que o pinheiro faz parte da nossa identidade enquanto povo Kaingang, faz parte da nossa essência e dos nossos territórios, ele é *Kamē*, é forte e continua existindo e resistindo ao tempo, ao desmatamento, à vaidade humana dos *Fóg*<sup>9</sup> que só veem o pinheiro como forma de gerar lucro, para nós ele é Kaingang porque faz parte das nossas histórias e possui uma relação espiritual e cosmológica com os nossos antepassados, nossos troncos velhos.

Dentro deste espaço delimitado, há escolas indígenas do governo do estado e escolas municipais, assim como postos de saúde, igreja evangélica e igreja católica, pequenas “bodegas” de venda de alimentos, doces e salgados, borracharia e salão de beleza. Todos administrados por indígenas, são locais muito frequentados pela população indígena, pois sabe-

---

**KAINGANG DA TERRA INDÍGENA XAPECÓ/SC.** In: Semana Acadêmica de História (UDESC), Florianópolis, 2019. Anais Semana Acadêmica de História, 2019.

<sup>6</sup> No decorrer do texto, descrevemos sobre as marcas exogâmicas do povo Kaingang *Kamē* e *Kanhru*.

<sup>7</sup> Para nós Kaingang, a palavra *Vēnhkuprĩ*, se refere aos espíritos, almas dos nossos antepassados.

<sup>8</sup> *Kanhru*: Metade tribal Kaingang que tem a marca redonda em forma de um círculo.

<sup>9</sup> *Fóg*, é uma palavra que utilizamos para nos referir ao não indígena.

se que há em torno de 5.730<sup>10</sup> indígenas, de acordo com os dados do polo base SESAI<sup>11</sup>, do município de Ipuacu.

O território onde estamos localizados, em Santa Catarina, é um lugar de moradia e de residências de muitas famílias Kaingang, além de ser de grande importância o espaço que habitamos e que possuímos para realizarmos nossos rituais, e plantarmos nossas ervas medicinais. Além disso, o espaço sagrado para nós mulheres Kaingang, é a mata, onde buscamos uma conexão espiritual com os seres que nela habitam e existem. Este contato com os seres da mata, advém da relação com as maracas exogâmicas *Kamē* e *Kanhru*. Desde a história de nossa origem, as marcas nos acompanham, em nosso corpo e está presente ao nosso redor, nas plantas, nos animais, nos artesanatos, nas pinturas corporais, nas danças e nos rituais. A marca exogâmica *Kamē*, pertence ao dia, e todos os seres que são diurnos possuem a mesma marca que nós humanos possuímos, a marca em formato de riscos retangulares, que representa o sol. A marca exogâmica *Kanhru*, pertence à noite, e todos os seres que pertencem à mesma marca que possui o formato de bolinhas circulares que está ligada à lua.

Nós, Kaingang, acreditamos que o ser humano surgiu das profundezas da terra. Assim nascem os Kaingang *Kamē* pela manhã ao nascer do sol e os *Kanhru* nascem à tarde, ao pôr do sol. Não sabendo comunicar-se com os animais que já existiam neste mundo eles então ofereceram ajuda e ensinaram o Kaingang a falar, cantar, caçar, pescar e as artes dos artesanatos feitos de pedra, madeira, palhas, taquaras, cipós.<sup>12</sup>

Em outras versões sobre a história de origem do povo, como Telêmaco Borba (1908)<sup>13</sup> descreve sobre uma grande inundação que cobriu toda a terra onde nossos antepassados viviam, as almas dos *Kamēs* que se afogaram, foram morar no centro da serra, do alto de uma montanha chamado “Crinjijimbé”, alguns *Kanhru* conseguiram chegar ao alto da montanha, ficaram dias se segurando em galhos de árvores, esperando a água abaixar. Quando ouviram alguns animais que traziam a terra, a água foi diminuindo, formando um grande lago. Depois deste episódio histórico da versão da origem do nosso povo, as duas marcas renascem, assim como os animais. As marcas *Kamē* e *Kanhru* fazem parte da nossa vida, cultura e tradição há milênios, e são de extrema importância para nossa identidade Kaingang. Nas histórias narradas, fica evidente a

<sup>10</sup> Número da população indígena registrada, em 24/01/2021.

<sup>11</sup> Secretaria Especial de Saúde Indígena.

<sup>12</sup> BIAZI, 2017, p.94.

<sup>13</sup> Para saber mais ver em: BORBA, Telêmaco. **Actualidade indígena: Typ e Lytog**. Curitiba: A Vapor Impressora Paranaense. 1908.

relação nossa com a terra, com o território. O etnólogo Curt Nimuendajú, descreve o relato dos Kaingang do Paraná, sobre a história de origem do povo:

A tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles tem a cor da terra. Numa serra no sertão de Guarapuava, não sei bem aonde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram. Uma parte deles ficou em baixo da terra onde eles permanecem até agora, e os que cá em cima morrem vão se juntar outra vez com aqueles. Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome. *Kanerú* e *kamé*, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que *Kanerú* e a sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. *Kamé* e os seus companheiros, ao contrário eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais.<sup>14</sup>

Assim como Nimuendajú escreve a narrativa oral, sobre a origem do povo e sua relação com o território, animais e plantas, Telêmaco Borba registra outra história oral dos Kaingang do Paraná, em 1908. Fazendo uma análise da narrativa de Borba, alguns elementos que fazem relação com o corpo e território da qual falamos e escrevemos em nossas escritas e pesquisas indígenas.

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra Crinjijimbé emergia das agoas. Os Caingangues, Cayurucrés e Camés nadavam em direção a ella levando na bocca achas de lenha incendiadas. Os Cayurucrés e Camés cançados, afogaram-se, suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcançaram a custo o cume de Crinjijimbé, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das árvores, e alli passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer, já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à agoa que se retirava lentamente. Gritaram elles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliar-as, em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde sahiram os Caingangues que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos de arvores, transformaram-se em macacos e os *Curutons* em bugios. As saracuras vieram com seo trabalho, do lado donde o sol nasce, por isso nossas agoas correm todas ao Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas seccaram, os *Caingangues* se estabeleceram nas immediações de *Crijijimbé*. Os *Cayurucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pello interior dela, depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas, pela aberta por *Cayurucrê*, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras, dahi vem elles conservado os pés pequenos outro tanto não aconteceu a *Camé*, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, eos seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sede, tiveram de pedil-a a *Cayurucrê* que consentio que a bebessem quanto necessitassem. Quando sahiram da serra mandaram os *Curutons* para trazer cestos e cabaças que tinham deixado em baixo, estes, porem, por preguiça de tornar a subir, ficaram alli e nunca mais se reuniram aos *Caingangues* por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior à sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, *Ming*, e disseram

<sup>14</sup> NIMUENDAJÚ, 1993 [1913], p.58-59

a elles: - vão comer gente e caça; estás, porém, não tinham sahido com os ouvidos perfectos, e por esse motivo não ouviram a ordem, perguntaram de novo o que deviam fazer, *Cayurucré*, que já fazia outro animal disse-lhes gritando e com Mao modo; vão comer folha e ramos de arvore, desta vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão por que as antas só comem folhas, ramos de arvores e fructas. *Cayurucré* estava fazendo outro animal, faltava ainda a este os dentes, lingoa e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fazel-o, poz lhe às pressas uma varinha fina na bocca e disse-lhe: - você, como não tem dente, viva comendo formiga; eis o motivo porque o tamandoá, *Ioty* é um animal inacabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e fel-os muitos, e entre elles as abelhas boas. Ao tempo que *Cayurucré* fazia estes animaes, *camé* fazia outros para os combater, fez os leões americanos (*mingcoxon*), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluído este trabalho, marcharam a reunir-se aos *Caingangues*, viram que os tigres eram maos e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de arvore e, depois de todos passarem, *Cayurucré* disse a um dos *Camé*, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, afim de que elles cahissem na agoa e moresem; assim fez o de *Camé*, mas, dos tigres, uns cahiram a agoa e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas, o de *Camé* quis atiral-os de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir: eis porque existem tigres em terra e nas agoas. Chegaram a um campo grande, e reuniram-se aos *Caingangues* e deliberaram cazar os moços e as moças. Cazaram primeiro os *Cayurucrés* com as filhas dos *camés*, estes com as daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaram-se com as filhas dos *Caingangues*. Dahi vem que, *Cayurucrés*, e *Camés* e *Caingangues* são parentes e amigos.<sup>15</sup>

De acordo com os relatos dos *Kófas*<sup>16</sup>, as narrativas que são descritas dos Kaingang do Paraná, possuem uma relação com o lugar de memória, sobre a história de origem do povo, dizem que em algum lugar de Guarapuava no Paraná, há um lugar específico de onde saímos do chão, os *Kamē* e os *Kanhru*, como descreve Nimuendajú sobre a narrativa de origem do povo, “[...] os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles tem a cor da terra. Numa serra no sertão de Guarapuava, não sei bem aonde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram”<sup>17</sup>. A partir da história de origem do povo Kaingang, podemos perceber a relação com todos os elementos da nossa cultura e tradição, que fazem parte da nossa identidade.

## Corpo e Território: lugares e memória da mulher Kaingang

O corpo e o espírito ligado ao território, desde as histórias de nossa origem, desta forma, seguimos os saberes ligados à memória de nossos ancestrais, onde a memória pode ser ativada com os lugares de ocupação territorial. A memória que compõe uma história, fica registrada por acontecimentos marcantes, seja bom ou ruim.

<sup>15</sup> BORBA 1908, p. 20 e 21.

<sup>16</sup> *Kófas*: Velho, sábio.

<sup>17</sup> NIMUENDAJÚ 1993, p. 58.

Quando se trabalha relatos de história ligados à memória, levamos em conta a fase em que a pessoa se encontra com suas memórias, pois as datas não são recordadas e sim algum evento importante que faz com que a memória possa ser ativada. De acordo com NÖTZOLD e BRINGMANN<sup>18</sup>, a memória é dinâmica e está ligada ao passado, sendo assim, pode ser memória individual ou grupal, onde pode-se perceber as narrativas mutáveis, com variações perceptíveis no silêncio ou na entonação da voz.

O passado contido na memória é dinâmico como a própria memória individual ou grupal. A narrativa da memória é mutável, sofre variações que vão da ênfase e da entonação a silêncios e disfarces. O que foi lembrado, como foi narrado, em que circunstância foi evocado o fato; tudo isso integra a narrativa, que sempre nasce na memória e se projeta na imaginação, que por sua vez, se materializa na representação verbal que pode ser transformada em fonte escrita. Memória, imaginação e representação são bases que sustentam qualquer narrativa sobre o passado e o presente.

Através das minhas observações sobre as narrativas orais, a cada entonação de voz ou quando o silêncio se faz presente no meio das conversas, são falhas da memória, devido ao tempo ou pelo fato de sofrer um trauma do passado, desta forma, este acontecimento fica no esquecimento da memória de cada um, e o que lembramos é algo que ficou marcado, como um aprendizado ou como uma saudade de algum objeto, ambiente ou até mesmo de uma pessoa. Este silêncio a qual me referi, está ligado aos segredos que possuímos, que somente podem ser repassados entre nós Kaingang. Muitas vezes quando isso acontece, de parar em meio a narrativa para pensar no que falar ao ouvinte, pode haver neste intervalo da memória, a necessidade de selecionar as palavras certas a serem pronunciadas naquele determinado momento. Pois, há palavras certas a serem pronunciadas pelas nossas *Kófas*, e também há momentos próprios, para poderem falar certos assuntos; há tempo, horário, e lugar apropriado para transmitir os conhecimentos orais, descritos por muitos autores como narrativas.

Quando conversamos com os mais velhos, seja nossos pais, avós, parentes próximos, especialistas em cura, nossos *Kófas*; buscamos nos dedicar a aprender através da oralidade. Cada lembrança, memória recordada por eles, é pronunciada com muitos significados cosmológicos. Sabemos que este saber está dentro de nós, está em nossa memória. Aquele momento fica registrado quando há esta passagem do conhecimento ao redor do fogo de chão, do fogão a lenha, na mata, na comunidade, na prática de atividades de ensinamento. São nossos olhos e ouvidos que buscam captar o saber que está sendo transmitido para que a pessoa saiba

<sup>18</sup> NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe, BRINGMANN, Sandor Fernando. **Apostila de Metodologia da Pesquisa I** (cópia mimeografada). Florianópolis: UFSC. 2011, p.4 e 5.



o valor, a importância do que foi pronunciado. A fala possui grande poder de pronúncia, o poder de transformar a pessoa em alguém respeitado e conhecido por toda comunidade, assim é o *Kujá*<sup>19</sup>, Benzedeiras, Remedeiras e Parteiras que são conhecidos por todos pelo seu conhecimento vasto sobre o poder que as plantas e a mata possuem, o poder espiritual conectado ao mundo cosmológico.

São os lugares de memória, que estes especialistas buscam para poderem se conectar com a espiritualidade. Buscam uma relação com as plantas, os animais, a mata e o outro mundo chamado de *Nũmẽ*<sup>20</sup>. São ambientes de conexão espiritual com os guias *Jagrẽ*<sup>21</sup>, no caso do *Kujá*, com a própria espiritualidade da fé. Estes são lugares de transmissão de conhecimento, como a escola, um espaço onde há muito saber sendo transmitido pelo professor. Para as especialistas, a mata, os seres da mata, os guias humanos e não humanos são os seus professores, que lhe passam o conhecimento do poder e do segredos que a mata possui. Assim como os outros mundos cosmológicos que existem em nossa tradição, estes outros planos cosmológicos são acessados quando há esta troca de aprendizado, quando há a formação pessoal e espiritual de cada especialista mencionado.

*A kujá* Divaldina da mesma aldeia que a Lindaci conta como recebeu o dom de curar as pessoas e de ver através de seus poderes e guias o que nós humanos não enxergamos. Iniciou o processo de formação aos cinco anos de idade, disse que aprendeu com o monge São João Maria de Agostino, disse que foi seu primeiro guia que se manifestou para iniciar a sua formação e aprendizado da mata.<sup>22</sup>

O significado do território para nós Kaingang, vai muito além do significado que a palavra anuncia, pode não haver palavras para poder explicar o tamanho da importância que o território

<sup>19</sup> *Kujá*: Os *Kujás* são pessoas tanto da marca tribal *Kamẽ* quanto *Kanhru*, são líderes espirituais, que ajudam a proteger a comunidade de doenças, além de outras coisas que são ruins para nós Kaingang, ele é um mediador entre os mundos dos humanos e não-humanos. São conhecidos também pelo nome de “pajé”, “curador” ou “xamã” a denominação depende do grupo indígena que os reconhece por outros nomes. Eles possuem guias espirituais chamados de *Jagrẽ*, podendo ser animais, plantas, vegetais e santos do panteão católico como: Nossa Senhora Aparecida e principalmente do Monge São João Maria. Para saber mais sobre o Monge São João Maria e os guias espirituais do *Kujás* ver em: BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha De; ERCIGO, Terezinha Guerreiro. **A formação do kujá e a relação com seus guias espirituais na Terra Indígena Xapecó/SC**. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Florianópolis: UFSC. 2014. BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha De. **Espiritualidade e conhecimentos da mata na formação dos especialistas de cura Kaingang da Terra Indígena Xapecó/SC**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: PPGAS/UFSC. 2017.

<sup>20</sup> *Nũmẽ*: mundo dos mortos, dos espíritos.

<sup>21</sup> *Jagrẽ* são os guias espirituais invisíveis, que falam e possuem conhecimentos ancestrais e que só podem ser vistos pelo *Kujá*, são animais, plantas e santos do panteão católico.

<sup>22</sup> BIAZI, 2017, p. 179.

é para nós indígenas, é um lugar de muita vida, repleto de luz e de energias que a mata e os seres transmitem. É vida,

Quando nós povos indígenas descrevemos o território tradicional, estamos falando do lugar sagrado, da nossa mãe terra, lugar este que fazemos nossos rituais que buscamos nossos alimentos da nossa cultura, buscamos a matéria prima para confeccionar nossos artesanatos, as roupas e adornos para as danças Kaingang. Claro que, quando mencionamos território voltamos às lembranças dos tempos de antigamente, dos nossos pais, avós e bisavós, tempo este que viviam de caça, pesca e coleta e tinham imensos territórios repletos de alimentos para nossa sobrevivência.<sup>23</sup>

Estes espaços de transmissão do conhecimento, possuem um elo com o território tradicional, com os lugares de memória do povo, são lugares que possuem uma energia, possui um dono. Para nós mulheres é um espaço que podemos manter nossa cultura e tradição, manter nossos próprios rituais. Nós mulheres que não somos especialistas, mas que possuímos o saber de lidar com o poder que a terra nos proporciona. Assim como as especialistas de cura, possuem este saber muito mais aprimorado, através dos seus processos de formação pessoal e espiritual que envolvem terra, os astros, os seres, o dono da mata, os guias espirituais e os elementos como a água, ar, chuva, vento, neblina.

Para nós Kaingang e para os especialistas o território é uma relação espiritual, este vínculo com nosso habitat está ligado às nossas histórias mitológicas e cosmológicas. Desta forma a compreensão é diferente, pois estes especialistas como o Kujá, Benzedor (a) e Remedieiro (a), veem de outra forma, já quem não é especialista, possui outro olhar sobre o território tradicional do povo que é compreendida pela percepção desta ligação cultural que todos nós Kaingang possuímos com o espaço o lugar chamado território.<sup>24</sup>

O significado para nós mulheres Kaingang, é ancestral e espiritual, nosso corpo e espírito possui uma conexão com o território. Nossa ancestralidade se une a muitos significados possíveis sobre o território sagrado, nossa mãe, nossa casa, nossa morada. O sentimento é diferente de mulher para mulher, mas a semelhança do significado espiritual é único, pois, vemos o território como a nossa mãe, quando nos sentimos tristes e precisando de conselhos, buscamos o colo e o carinho da mãe. Com o território não é diferente, pois podemos estar longe dele, mas quando nos sentimos tristes, precisando da energia da terra, da ancestralidade que está conectada, da cura e da espiritualidade que ela transmite, recorreremos ao território através dos nossos rituais e da cosmologia Kaingang.

<sup>23</sup> **BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de.** Os especialistas Kaingang e sua relação com o território tradicional envolvendo suas práticas de cura e de formação espiritual. **X Encontro Regional Sul de História Oral (UFPR)**. Curitiba, 2019. Anais do X Encontro Regional Sul de História Oral. ISSN 2318-6895, 2019, p. 5.

<sup>24</sup> BIAZI, 2019, p. 6.

## Saberes ancestrais: práticas tradicionais

Os saberes ancestrais circulam dentro da comunidade indígena, e principalmente dentro dos núcleos familiares, o que é ancestral de cada família, é transmitido para seus parentes próximos, que envolve a prática deste conhecimento e do saber que está inserido na oralidade de cada um.

Os lugares envolvendo o território indígena, são lugares de memória, lugares que foram muito visitados e habitados por nós nos tempos de antigamente e que ainda hoje há movimentação de pessoas do povo que buscam, estes lugares para poderem se conectar com o outro, seja no mundo espiritual, mundo cosmológico ou com seres humanos e não humanos. Buscamos nos conectar com as raízes do conhecimento que pode ser acessado pela reflexão, pelo silêncio, pela prática, pela transmissão.

Estes lugares podem estar dentro da própria casa da pessoa, que são espaços práticos de conhecimentos que são compartilhados no momento da prática, da fala, do ouvir, do observar. Às vezes pode parecer que alguns destes lugares, a qual nós indígenas pontuamos em relação ao saber, podem ser acessados por qualquer pessoa, podem ser compreendido pelos *Fóg*<sup>25</sup>, há saberes e lugares que possuem sua importância e, por conseguinte, são repletos de significados que são compreendidos por nós de outra forma. O saber ancestral e tradicional é descrito por nós como algo que está inserido em nós, no nosso ser indígena. Os ambientes que são ricos, podem ser destacados pelo saber da mulher indígena Antoninha<sup>26</sup>, o lugar da mata e da casa, no

<sup>25</sup> *Fóg* é uma palavra da língua Kaingang que significa não indígena.

<sup>26</sup> Mulher indígena do povo Kaingang pertencente à marca exogâmica Kanhrú, nasceu em 30 de outubro de 1968, natural da Terra Indígena Xapecó, casada há 31 anos com Francisco Padilha, não indígena, possui 3 filhas mulheres, residente na aldeia Sede da Terra Indígena Xapecó. Filha de Malvina Norberto e Sebastião Belino (In memória). Quando se casou, residiu fora da Terra Indígena, pois as leis internas proibem a permanência da mulher quando se casa com um não indígena, somente é permitido fixar residência quando o homem se casa com uma não indígena. É um povo que segue as regras das metades exogâmica, que é patrilinear, mas hoje nós mulheres indígenas Kaingang, buscamos descrever outra versão do poder e protagonismo da mulher que possui marcas e é indígena, além de possuir muitas outras obrigações, por muito tempo ficamos fora do contexto das histórias já escritas e publicadas por autores historiadores, etnólogos e antropólogos, desde o contato com os *Fóg* (não indígena). A partir das nossas escritas, buscamos evidenciar a fala, memória e resistência da mulher Kaingang, principalmente da fala da nossa mãe Antoninha, levando informação ao leitor, sobre nossa origem e linhagem da família “Belino”, que hoje é umas das maiores famílias dentro da TI Xapecó. Além de deixar claro, que nossa árvore genealógica faz parte de uma família que lutou para existir, resistindo o tempo após o contato, e que nossas marcas exogâmica são matrilineares também, sem nós mulheres não há vida, nascemos da terra, levamos a terra com nós a vida toda, somos conectadas com a espiritualidade é uma dádiva de gerar um filho, dentro do nosso ventre, como a semente que é plantada na terra, e se enraíza, saindo os brotos para fora dela, respirando e recebendo nutrientes do universo. Assim somos nós, carregamos o filho no ventre, ao nascer se conecta com a terra, a partir do umbigo enterrado na terra, dos rituais feitos com os elementos que há no universo, água, terra e ar. Nós mulheres somos árvores, e estamos reflorestando as mentes da sociedade indígena e não indígena, com o poder de fala e de presença, não somos uma, somos muitas, e neste artigo há muitas vezes, há muitas mulheres de poder e protagonistas da história que aqui está sendo contada, narrada do conhecimento

espaço interno e externo, cada palavra dita, enunciada são carregadas de muita emoção, da própria memória que se desloca para as lembranças dos tempos vividos, do tempo que foi vivenciado por ela, como sendo repletos de muito saber e da sua fala potente.

Figura 1: Antoninha realizando atividades práticas, alimentando o corpo e a mente, transmitindo conhecimento.



Fonte: Acervo pessoal das autoras

Cada espaço da casa onde vive, é lugar de transmissão de conhecimento, claro que há momentos certos de certos saberes, mas todo dia é dia de aprender, principalmente com quem sempre lutou para manter a família unida, ensinando os valores de cada momento, pois nós Kaingang da marca *Kanhru* somos muito família, há uma ligação sagrada que possui uma relação com os nossos umbigos que foram enterrados no território Kaingang, por conta deste elemento, somos ligados a terra desde o nascimento do povo, e parte do nosso corpo “o umbigo” é enterrado, fazendo com que nossos sentimentos e ligação com a família, mãe terra, esteja forte.

A prática tradicional a qual nossa mãe Antoninha nos ensinou, compartilhou, foram os lugares espirituais de busca de cura, como as águas santas de São João Maria (SJM), águas que

---

que percorreu por muitas ancestrais, e de geração em geração, transmitimos nosso conhecimento às futuras gerações.

são sagradas e que curam nosso povo. Estes lugares são chamados por este nome, devido a história oral que nossos ancestrais destacam sobre o xamanismo Kaingang, também são conhecidos por “pocinhos”, pelos moradores da Terra Indígena Xapecó/SC; é o local que ficou sagrado, quando o monge São João Maria dormiu neste lugares, durante suas caminhadas e visitas nos lugares dentro do território Kaingang.<sup>27</sup>

As ‘águas de São João Maria’ são fontes de água limpa (muitas vezes nascentes de rios) consideradas poderosas. As águas são atribuídas à passagem do santo pelo lugar, mais especificamente onde ele acampa, como nos conta Celestino: “é onde é o pocinho dele. Onde ele posou faz a água. Fica boa, não seca nunca. (...) É água pra ocupar, pra fazer remédio, pra fazer comida, pessoa que não ponha porcaria, cuide da água”. Geralmente elas se localizam num local remoto das propriedades, onde ainda há mato fechado que a proteja. [...] Capelas são construídas perto das águas e marcam o tempo que o devoto do santo mantém a fé no catolicismo e no próprio SJM. Portanto, zelar pela capela e pela água serve de medida para a permanência das práticas religiosas naquela família. [...] As vezes a capela resume-se a um pequeno altar com imagens de santo, com um simples telhado que as cobre. Outras vezes, é uma sala com mais imagens e altares internos, onde algumas pessoas, geralmente os rezadores, adentram para participar dos eventos. Nas “águas” onde não são construídas capelas, ao menos se tem um cuidado dos moradores para que não se estrague a água.<sup>28</sup>

A figura a seguir, mostra a água de SJM, localizada dentro da Terra Indígena Xapecó, na aldeia Barro Preto, é um dos lugares mais frequentados por toda comunidade indígena e não indígena também, neste local são realizados batismo de crianças com a presença de *Kujá*, Benzedores, Remedieiros. No dia 15 de setembro é comemorado o dia de SJM, por aqueles que são devotos do monge, alguns especialistas organizam almoço em suas casas ou no mesmo local da água santa, contam que este dia é celebrado em homenagem do dia do São João Maria, em algumas ocasiões quando há crianças a serem batizadas, a igreja católica é informada, e o padre algumas irmãs vão até o local e realizam o batismo das crianças Kaingang na água santa da aldeia Barro Preto, este batismo é feito com a presença dos especialista em cura Kaingang, principalmente o *Kujá* e Benzedores, na ocasião a criança tem um “triplo” batismo, “sendo batizado ao mesmo tempo: a) pelo *kujá*, onde ocorre o batismo Kaingang, em que a criança recebe o seu nome indígena; b) pelo padre no catolicismo oficial; c) pelo *kujá*, benzedor ou padre na “água santa” de São João Maria.”<sup>29</sup>

<sup>27</sup>BIAZI, 2017, p. 193.

<sup>28</sup>GHIGGI JUNIOR, Ari. **Uma abordagem relacional da atenção à saúde a partir da Terra Indígena Xapecó**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC. 2015, p.197-200.

<sup>29</sup>BUBA, Nathan Marcos. **UMA TERRA INDÍGENA ENCANTADA: RESSIGNIFICAÇÃO DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS EM NOME DE SÃO JOÃO MARIA ENTRE OS KAINGANG DO XAPECÓ/SC**. Dissertação (mestrado) – Programa de pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020, p. 169.

Os padres, na maioria das vezes, fazem o batismo de algumas crianças nas águas santas (Oliveira, 1996, p.142), mas boa parte é batizada pelos benzedores ou *kujás*. Os pais escolhem os padrinhos da criança e são escolhidos de acordo com a amizade ou desejo. Os padrinhos da criança tornam-se seus segundos pais, protegendo, aconselhando-os pelo resto da vida, o compadrio na TIX, entre nós Kaingang, é muito respeitado, as crianças respeitam seus padrinhos, sempre que os veem pedem a sua bênção. Este é um gesto entre os padrinhos e afilhados.<sup>30</sup>

A Kaingang Antoninha sempre nos contava sobre este local, onde possuía uma capela com a imagem de Nossa Senhora Aparecida e do próprio monge SJM, neste local onde foi batizada quando criança, é um lugar sagrado e repleto de lembranças de sua infância. Quando recorda dos “tempos piquinininhos”, como se refere à memória dos tempos vividos do passado, seus olhos se enchem de lágrimas, sua voz fica falha, gagueja, como se tivesse um “nó na garganta”. São sentimentos acompanhados por lágrimas, pois se recorda da sua mãe, nossa avó Malvina Norberto e do pai, o “nôno” Sebastião Belino, que já faleceram. Sua ligação com a família é percebida através dos seus ensinamentos dos saberes tradicionais Kaingang, dos saberes de prática que são passados de geração em geração.

Figura 2: Água santa do São João Maria, localizada na aldeia Barro Preto da Terra Indígena Xaçecó/SC.



Fonte: Acervo pessoal das autoras.

<sup>30</sup> BIAZI, 2017, p. 128 e 129.

## Conhecimento e educação tradicional Kaingang: uma abordagem da educação escolar indígena

A inserção da escola dentro da Terra Indígena Xaçecó, teve influência com a entrada do SPI, a primeira escola indígena teve o professor indígena Felicíssimo Belino. Inicialmente a escola recebia somente alunos indígenas, crianças que vinham de uma realidade familiar de forte contato com os *Fóg*, de uma memória triste de alguns dos pais. Pois; o contato e a tutela, as lutas e reivindicações dentro da Terra Indígena Xaçecó, levaram o medo para nossos *Kófas*, o medo de falar na nossa língua e de ser silenciado. Para sobrevivermos, nossos ancestrais; aceitaram muitas regras que foram impostas pelos *Fóg*, uma forma de sobreviver e para poder existir, e desta forma, chegar a um tempo em que estas histórias de muita luta, fossem escritas, uma forma de manter as narrativas de luta e de conquista registrada.

A escola nos tempos de antigamente, teve o papel de re-viver a memória, a língua falada, que haviam ficado escondidas por muito tempo, e a presença de um professor indígena, só reforçava esta nova ideologia, de poder levar o conhecimento ao povo, e que as futuras gerações pudessem usar o saber, o conhecimento como uma arma de defesa, contra o preconceito, contra a ignorância de uma sociedade que desconhecem a existência e os saberes dos povos indígenas. Uma poderosa defesa que jamais poderão nos tirar, é a educação que recebemos, que nos foi passada, seja uma educação tradicional ou escolar, nenhuma delas se perderá ou que cairá em mãos erradas. A educação tradicional Kaingang é o bem mais precioso que nós Kaingang temos, enquanto guardiões de um conhecimento ancestral. Somente nós sabemos olhar de forma diferente e de poder compreender o que nossos *Kófas* estão nos ensinando, seja no silêncio, com palavras ou nos rituais, não questionamos o porquê, somente absorvemos e entendemos com o olhar e com as palavras que saem da boca dos *Kófas*, dos nossos pais, avós, dos especialistas e dos nossos professores.

Igualmente na década de 30, o SPI iniciou a implantação de diversas escolas em comunidades indígenas, cujo objetivo era a integração do indígena à sociedade nacional, por meio de um processo gradativo em que a cultura étnica seria substituída pela cultura civilizada e civilizadora, resultando na cultura nacional e dominante.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **Professor Felicíssimo Belino e a primeira elicíssimo Belino e a primeira escola para os Kaingáng: a memória compoendo a história e a história registrando a memória.** Cadernos do CEOM – V. 21, n. 28 - Memória, História e Educação. Ed. Argos, Chapecó, 2008, p. 305.

Em meados da década de 1960, a primeira escola indígena a ser criada dentro do território da Terra Indígena Xaçecó, foi a Escola Estadual São Pedro, localizada na aldeia Água Branca, e depois de alguns anos ela foi transferida para a aldeia sede, e passou a ser chamada de Escola Isolada Federal Posto Indígena Xaçecó. Por volta de 1984, a escola passou por outro formato do seu nome, a qual passou a ser chamada de Escola Federal Vitorino Kondá. Já em 1999 a escola trocou o nome passando a ser chamada de Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê<sup>32</sup>.

Figura 3: Placa da Escola Federal Vitorino Kondá e placa de inauguração da Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê.



Fonte: Acervo pessoal de Andrea Mara Bazzi, 2021.

A narrativa de Antoninha, é relatada como “os tempos difíceis”, ou “tempos piquinininho”, são memórias de sua vida na infância, memórias de uma criança Kaingang que viveu nos tempos de antigamente. Na infância frequentava a escola, que se localizava no mesmo local onde lecionava o professor indígena Felicíssimo Belino, mas no seu tempo, o professor indígena da escola que lecionava a disciplina de língua Kaingang era Vitalino, e a professora de língua portuguesa era Marcia. Sua casa ficava próxima da escola, localizada perto do rio Chapecózinho, levava seu material escolar doado pela escola em um saco plástico de embalagem de arroz, açúcar. Nos dias rigorosos do inverno, acordava pela manhã para ir à escola, a Terra Indígena amanhecia com os campos cobertos de geada, não tinha calçado

<sup>32</sup> NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini. **História e cultura Kaingang**: Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê. Florianópolis: Pandion, 2011, p. 31.



fechado para ir à escola, o chinelo de dedo era o que a protegia parte do pé quando saía de casa “moendo o gelo da geada”<sup>33</sup>.

A estrutura da escola naquele tempo era de madeira, assoalhada. Ficava localizada no local conhecido por Voltão, na aldeia Banhado Grande, que hoje se conhece como Sede, ficava localizada bem ao alto da aldeia, onde podia se avistar a mata fechada de araucária, na fala de Antoninha “era um pinhalão”, havia muitos pinheiros naquele tempo, antes da chegada de madeiras e de agentes do Serviço de Proteção aos índios.

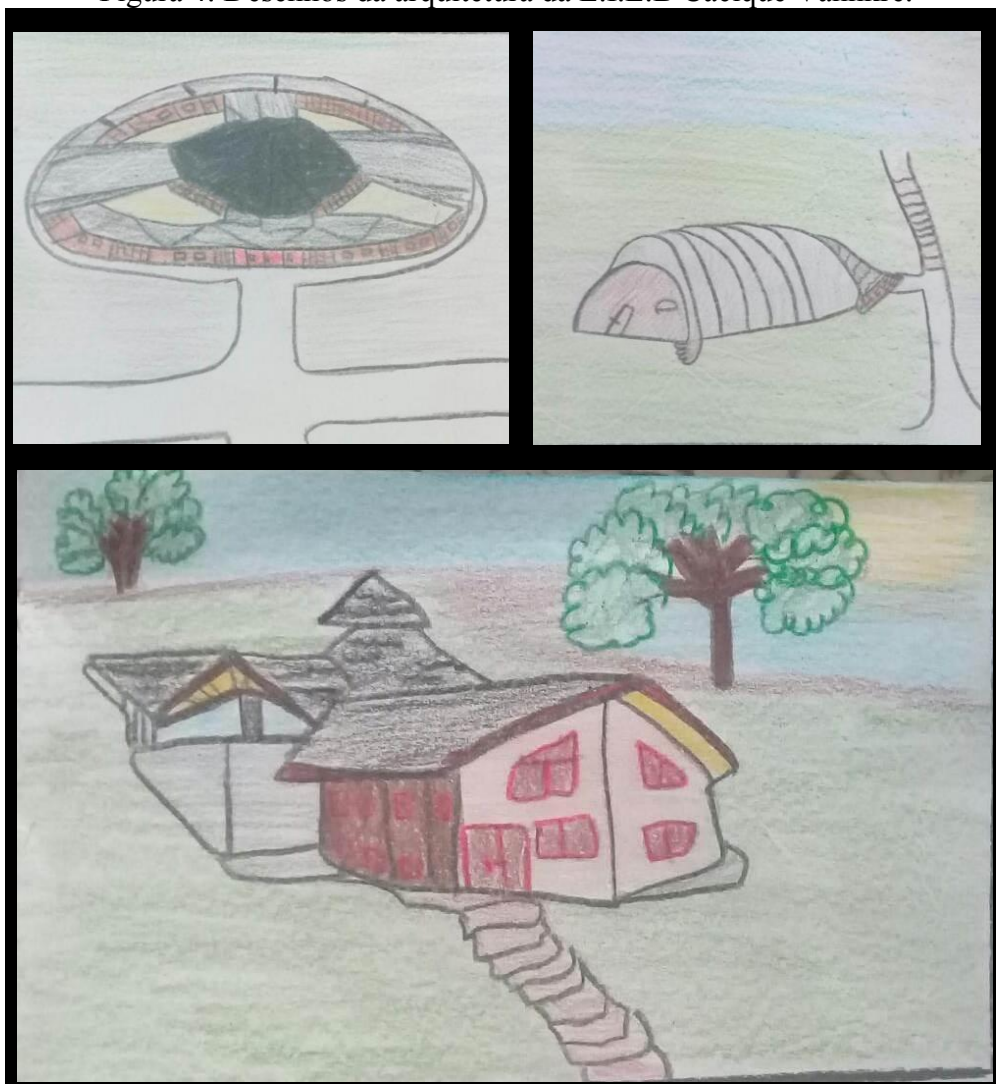
Depois de passar por alguns nomes, como já referido no texto, a escola indígena mudou-se de lugar dentro da aldeia, ficou por alguns anos localizada na aldeia Sede, onde hoje funciona a Escola de Educação Infantil, que pertence ao município de Ipuçu. Atualmente a EIEB Cacique Vanhkre, passou a funcionar no novo local, com sua arquitetura toda planejada e pensada a partir da cultura Kaingang, em formato de animais que diz muito da nossa relação com a história de origem do povo e das nossas marcas *Kamē* e *Kanhru*. De acordo com Nauíra Zanin, “Um entrevistado esclareceu que o desenho surgiu ao pensarem na organização social Kaingang: o círculo utilizado na escola representa uma das metades (*Kairu*); o tatu, a outra (*Kamé*). Além disso, o tatu e a tartaruga são utilizados na alimentação.”<sup>34</sup>. Abaixo podemos observar melhor a arquitetura da escola Cacique Vanhkrē, que foi projetada a partir da participação e contribuição dos pais, da comunidade e dos professores, assim como o arquiteto responsável pela obra de forma técnica Ires Lopes da Silva<sup>35</sup>, e a contribuição dos esboços dos desenhos projetados por um indígena do povo Xerente, o professor Ubiratã casado com uma mulher do povo Kaingang.

<sup>33</sup> Uma expressão a qual se refere, caminhando sobre a geada, com os barulhos dos pequenos gelos quebrando ao pisar, a expressão é descrita por “moendo o gelo da geada”.

<sup>34</sup> ZANIN, 2016, p. 12.

<sup>35</sup> ZANIN, 2016, p. 10.

Figura 4: Desenhos da arquitetura da E.I.E.B Cacique Vanhkrē.



Fonte: Acervo pessoal das autoras.

[...] O projeto da EIEB Cacique Vanhkre expressa intenções, sejam elas sociais, políticas, culturais ou ambientais. [...] No discurso dos entrevistados, percebemos a clara intenção de continuidade cultural e fortalecimento de sua identidade por meio da edificação escolar, na qual as crianças podem ver refletidos alguns aspectos considerados relevantes e que foram materializados nessa arquitetura.<sup>36</sup>

Sabemos que a educação escolar é importante para este processo de afirmação de nossa identidade cultural, assim como o espaço que diz respeito às práticas e saberes que são compartilhados dentro e fora da sala de aula, por isso, a presença dos nossos troncos velhos, os *Kófas* é de extrema importância. Com a presença deles no espaço da escola, é onde o saber da

<sup>36</sup> Ibidem, p. 15 e 16.

educação indígena se entrelaça com o saber da educação escolar indígena, a união de um conhecimento que é amplo e que se restringe ao povo Kaingang.

Trazendo os mais velhos para a escola para contar histórias aos alunos, ou melhor ainda, levar os alunos até eles, para demonstrar interesse em realmente ouvir e conhecer as narrativas, na zona de conforto dos nossos anciãos eles se sentiram mais seguros e importante, passaram a sentir confiança, e então entenderam que merecemos saber as memórias e histórias do nosso povo.<sup>37</sup>

A educação indígena está ligada ao saber adquirido ouvindo os sábios, os troncos velhos da comunidade, tudo que é aprendido no espaço da aldeia, da casa ou da mata é visto como educação tradicional indígena, é um espaço considerado de aprendizado, onde o professor pode ~~ser os pais, avós, os Kófas~~ e os especialistas Kaingang. O espaço de aprendizado muitas vezes está na mata, onde adquirimos conhecimento através do ouvir, perceber, observar, falar e muitas vezes isso pode acontecer através do silêncio. Destacamos a importância de mostrar a diferença destes lugares para as crianças, jovens e adultos, e que em algum momento estes dois espaços de conhecimento podem ser acessados por eles, através das narrativas do povo, que podem ser acessadas dentro do espaço da escola ou fora do espaço da escola: “As narrativas Kaingang precisam ser trabalhadas na escola, ela é um mecanismo para manter a memória e a identidade de nossos antepassados vivos, para que no futuro todos percebam a riqueza que essas narrativas possuem.”<sup>38</sup>

## Considerações finais

Buscamos abordar neste trabalho o conhecimento da mulher Kaingang, o saber ancestral que permanece na memória e que é passado de geração em geração. Durante o ciclo de vida Kaingang, o saber é transmitido em cada ciclo, cada um com seus significados e segredos agregados, são saberes que envolvem a prática e a espiritualidade Kaingang, que são bases da cultura e da tradição do povo. Conhecimentos milenares, que seguem na memória de todos nós, e isso é passado a diante pela oralidade, prática e o convívio. Também evidenciamos a importância que o território possui para nós mulheres, sejam elas; especialistas *Kujá*, Benzedeiras, Remedieiras, parteiras, professoras, filhas, mães, avós e bisavós, são saberes que

<sup>37</sup>INÁCIO, Carina; NÉRIS, Sirlene Jagniri. **A ORALIDADE COMO PROTAGONISTA NAS NARRATIVAS INDÍGENAS DA T.I. XAPECÓ - ALDEIA SEDE**. Trabalho de Conclusão de Curso em: Licenciatura Intercultural Indígena - Línguas, Artes e Literaturas. UNOCHAPECÓ. Ipuacu - SC, nov 2018, p.14.

<sup>38</sup> INÁCIO & NÉRIS, 2018, p. 14.

advém da relação que possuímos com a mata e com os seres que nela existem, e principalmente da relação que nosso corpo possui com a terra.

São muitos elementos que poderiam ser abordados, mas que serão abordados em outro trabalho escrito, pois o saber cultural é rico e extenso em conhecimentos que advém dos nossos troncos velhos. Os troncos velhos são nossos sábios, fazem parte da nossa família, das nossas marcas exogâmicas *Kamē* e *Kanhru*, por isso destacamos a importância deste trabalho para o povo Kaingang, salientamos que esta pesquisa não se esgota e que há muito a escrever sobre os saberes da mulher Kaingang, principalmente da filha, mãe e avó Antoninha Belino Padilha.

Este trabalho é uma forma de nós homenagearmos em vida nossa mãe e o conhecimento que recebeu dos nossos ancestrais, que possui muito conhecimento em sua memória, conhecimento que nos passou e que ainda está passando através da oralidade e da prática, saber ancestral dos troncos velhos, como ela diz “tempos piquinininhos” ao se referir ao tempo passado que viveu. Através da nossa escrita, mostramos um pouco da mulher especial, guerreira, que lutou para nos dar uma vida com saúde e principalmente com muita educação tradicional que recebemos e ainda recebemos - seus ensinamentos são muitos, e não se esgotam apenas não momento em que estamos junto a ela, são saberes carregados de muitos sentimentos. É uma mulher guerreira que leva seu conhecimento através da oralidade e da prática, são muitos elementos que nos identificam como sendo mulheres que carregamos um pouco de cada uma de nossas ancestrais, que ainda mantém o laço e as nossas práticas tradicionais do povo Kaingang.

Através da sua memória e vivência, podemos perceber muito sobre a história de contato do nosso povo, história de exploração e devastação das nossas matas que estão inseridas no território que compreende a Terra Indígena Xapecó. Este trabalho que estamos realizando é de registrar a memória da nossa mãe, dos tempos que marcaram a história do povo, e principalmente do que se refere aos assuntos, temas de pesquisas que ainda não foram exploradas, descritas por nós indígenas do povo Kaingang.

Destacamos a importância da escrita de mulheres indígenas, que possuem no corpo e espírito, o conhecimento ancestral que nos foi transmitido de geração em geração. Reconhecemos que o conhecimento e saber que possuímos vem de muitos anos, foi de memória em memória, de fala em fala, de prática em prática até chegar a nós, e que seguirá a trajetória de transmissão pela oralidade e prática.

## Referências

- BORBA, Telêmaco. **Actualidade indígena**: Typ e Lytog. Curitiba: A Vapor Impressora Paranaense. 1908.
- BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha De; ERCIGO, Terezinha Guerreiro. **A formação do kujá e a relação com seus guias espirituais na Terra Indígena Xaçecó/SC**. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Florianópolis: UFSC. 2014.
- BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha De. **Espiritualidade e conhecimentos da mata na formação dos especialistas de cura Kaingang da Terra Indígena Xaçecó/SC**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: PPGAS/UFSC. 2017.
- BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha De. Os especialistas Kaingang e sua relação com o território tradicional envolvendo suas práticas de cura e de formação espiritual. **X Encontro Regional Sul de História Oral (UFPR), Curitiba, 2019. Anais do X Encontro Regional Sul de História Oral, 2019. ISSN 2318-6895**.
- BIAZI, Adriana A B P de. **O LUGAR DA MEMÓRIA NA MITOLOGIA E A RELAÇÃO COM OS RITUAIS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA XAPECÓ/SC**. In: Semana Acadêmica de História (UDESC), Florianópolis, 2019. Anais Semana Acadêmica de História, 2019.
- BUBA, Nathan Marcos. **ADORADORES DE JOÃO MARIA ENTRE OS KAINGANG O sincretismo com as tradições indígenas e os locais sagrados na Terra Indígena Xaçecó/SC**. Trabalho de conclusão de curso de graduação em História. Florianópolis: UFSC. 2017.
- BUBA, Nathan Marcos. **UMA TERRA INDÍGENA ENCANTADA: RESSIGNIFICAÇÃO DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS EM NOME DE SÃO JOÃO MARIA ENTRE OS KAINGANG DO XAPECÓ/SC**. Dissertação (mestrado) – Programa de pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020
- GHIGGI JUNIOR, Ari. **Uma abordagem relacional da atenção à saúde a partir da Terra Indígena Xaçecó**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC. 2015.
- INÁCIO, Carina; NÉRIS, Sirlene Jagniri. **A ORALIDADE COMO PROTAGONISTA NAS NARRATIVAS INDÍGENAS DA T.I. XAPECÓ - ALDEIA SEDE**. Trabalho de Conclusão de Curso em: Licenciatura Intercultural Indígena - Línguas, Artes e Literaturas. UNOCHAPECÓ. Ipuaçú - SC, nov 2018.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang, abril, 2013*. in: NIMUENDAJÚ, Curt; GONÇALVES, Marco Antônio (org.). **Etnografia e indigenismo: Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará**. Pps.: 57-66. Campinas: Editora da UNICAMP. 1993.
- NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **Professor Felicíssimo Belino e a primeira elicíssimo Belino e a primeira escola para os Kaingáng: a memória compoendo a história e a história registrando a memória**. Cadernos do CEOM – V. 21, n. 28 - Memória, História e Educação. Ed. Argos, Chapecó, 2008.
- NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe e MANFROI, Ninarosa. **Ouvir memórias, contar histórias: Mitos e lendas Kaingáng**. Santa Maria: Ed Pallotti. 2006.
- NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe, ROSA, Helena. Alpini, BRINGMANN, Sandor. Fernando. **Etnohistória, história indígena e educação: Contribuições ao debate**. Porto Alegre: Ed Pallotti. 2012.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini. **História e cultura Kaingáng**: Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê. Florianópolis: Pandion, 2011.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe, BRINGMANN, Sandor Fernando. **Apostila de Metodologia da Pesquisa I** (cópia mimeografada). Florianópolis: UFSC. 2011.

PINHEIRO, Valdemir. **INFÂNCIA KAINGANG NA TERRA INDIGENA XAPECÓ- SC: Saber e Aprender**. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Florianópolis: UFSC. 2015.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. **"Os kujà são diferentes": Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS. 2005.

ZANIN, Nauíra Zanardo; DILL, Fernanda Machado. **EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA MANIFESTADA EM INTERVENÇÃO ARQUITETÔNICA: REFLEXÕES A PARTIR DE UMA ESCOLA KAINGANG**. In: XVI Encontro Estadual de História da ANPUH-SC. 2016. Chapecó. Anais eletrônicos. Chapecó: ISSN: 2316-1035. 2016.

Recebido em 10 de junho de 2021 | Aceito em 17 de junho de 2021



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

---

**Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais**

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

---

## Coexistências em diálogo: ciência e pedagogia Kaingang produzindo a diferença epistêmica

**Elisabete Cristina Hammes**

---



### **Edição eletrônica**

URL: [NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://nauu.ufsc.br)

ISSN: 2558 - 2448

### **Organização**

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

### **Referência Bibliográfica**

HAMMES, Elisabete Cristina. Coexistências em diálogo: ciência e pedagogia Kaingang produzindo a diferença epistêmica. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 223-242, jul-dez 2021. Semestral.

---

© NAUI

# Coexistências em diálogo: ciência e pedagogia Kaingang produzindo a diferença epistêmica

Elisabete Cristina Hammes <sup>1</sup>

## Resumo

Este artigo se baseia em duas premissas: a de que existe ciência produzida pelos povos nativos, e, ainda, que o modelo educativo que lhes é específico difere daquele reproduzido nas esferas educacionais oficiais. A partir do olhar decolonial, reforça-se a necessidade de dar vez e voz aos acadêmicos indígenas, que buscam, em suas produções intelectuais, recuperar e destacar a força de suas tradições, rompendo com a fragmentação e hierarquização presentes na ciência ocidental. Destaca-se ainda a construção da Pedagogia da Retomada, como uma possibilidade de dar visibilidade a conhecimentos e metodologias produzidos por acadêmicos da etnia Kaingang, apontando diferentes olhares para a organização dos processos educativos, em contraposição ao modelo racional e instrumental imposto pela lógica eurocêntrica.

Palavras-chave: Ciência nativa; protagonismo Kaingang; Decolonialidade.

## Abstract

This article is based on two premises: that there is science produced by native peoples, and also that the educational model that is specific to them differs from that reproduced in official educational spheres. From a decolonial perspective, the need to give time and voice to indigenous college students is reinforced, who seek, in their intellectual productions, to recover and highlight the strength of their traditions, breaking with the fragmentation and hierarchy present in Western science. The construction of the Pedagogy of Retaking is also noteworthy, as a possibility to give visibility to knowledge and methodologies produced by academics of the Kaingang ethnic group, pointing out different perspectives on the organization of educational processes, in contrast to the rational and instrumental model imposed by the eurocentric logic.

Keywords: Native science; Kaingang protagonism; Decoloniality.

---

<sup>1</sup> Técnica em Assuntos Educacionais/UFFS, Licenciada em Educação Física – UFSC e Interdisciplinar em Educação do Campo: Ciências da Natureza – UFFS, especialista em Gestão Escolar – UCB/IESDE e Saúde Coletiva com ênfase em Saúde Mental – ESP/RS, mestra interdisciplinar em Ciências Humanas – UFFS. E-mail: elisabete.hammes@gmail.com.



## Introdução

O acesso e a permanência de acadêmicos indígenas no ensino superior tem sido uma experiência que ao mesmo tempo apresenta desafios e superações. A modernidade, amparada no processo de colonização, expropriou dos povos nativos suas terras, confinando-os em aldeamentos, forjou sua minoridade epistêmica e retirou-lhes a possibilidade de produção de conhecimentos em níveis científicos.

Ao investigarmos o porquê da exclusão destas epistemes outras, vamos localizar um processo de dominação que envolve o próprio conceito de ciência e os mecanismos subjacentes à sua estruturação, através da imposição de hierarquias e de distinções sociais, culturais e das mais variadas nuances, que determinaram o lugar do colonizado, sempre subalterno em relação ao lugar do colonizador. Estes e outros elementos são desvelados ao nos aprofundarmos nos porquês desta construção epistêmica, onde apenas a alguns é permitido o desenvolvimento e a valorização de sua ciência, cultura, tradição. Ao entrarmos em contato com a produção científica desenvolvida pelos graduados, mestres e doutores da etnia Kaingang, vamos localizar a defesa de uma ciência nativa, bem como de metodologias e pedagogias específicas e diferenciadas, demonstrando que a exclusão social e epistêmica que sofreram fez parte de uma estratégia de dominação e de apagamento de suas identidades e dos seus conhecimentos ancestrais, conceituados como epistemicídios.

No embate entre as especificidades desveladas por estes acadêmicos e as contradições do modelo eurocêntrico de ciência, localizamos a necessidade de superação do monopólio científico promovido pela modernidade/colonialidade. Os elementos apresentados a partir do reconhecimento da ciência e pedagogia nativas apontam a necessidade de repensarmos a lógica ocidental, aquela que tem orientado nossos métodos científicos e modelos educacionais, em face da fragmentação, distinção racial e epistêmica que tem promovido, excluindo a integralidade de existências outras, como as da etnia Kaingang.

Neste artigo, apresento alguns elementos que surgiram a partir de uma pesquisa de mestrado, desenvolvida no processo de (con)vivência formativa junto a acadêmicos da etnia Kaingang em um curso de ensino superior. Muito mais do que falar do que aprendi com eles, nessa convivência acadêmica, posso falar do pouco que pude conhecer deles neste espaço. A lógica é a de aprendermos e apreendermos o conhecimento que a instituição tem sistematizado, e, não, de localizar quais os conhecimentos que este público possui, como pensam, sentem e vivem, e quais saberes necessitam ser desenvolvidos no processo formativo a partir de como

percebem o mundo, e o que demandam as comunidades de onde se deslocam. Como consequência, os espaços formativos não os acolhem em sua integralidade, pois desconhecem suas epistemologias, cosmologias, línguas, culturas, formas e métodos de ensino, reforçando, assim, o racismo epistêmico. Ensinar a cultura ocidental, o saber científico, como sendo o verdadeiro saber, a estes “povos menores” parece ser a regra e a norma.

Buscando problematizar e estabelecer outras maneiras de estabelecermos relações com conceitos como ciência e educação, trago neste artigo um pouco das reflexões escritas por autores da etnia Kaingang em suas monografias, dissertações de mestrado e teses de doutorado. A partir destas reflexões e construções, são apontados outros caminhos possíveis, nas metodologias e conteúdos presentes em seus escritos. Ao mesmo tempo, destaca-se a impossibilidade de manutenção de uma ciência única, frente à diversidade de concepções de existir, presentes nas mais variadas etnias, povos, culturas, línguas e geografias.

## **Primeiras barreiras: o acesso ao ensino superior e o não reconhecimento da ciência nativa**

O acesso ao ensino superior parece ser o primeiro de vários desafios enfrentados pelos acadêmicos indígenas, pois à medida que os representantes dos povos tradicionais estabelecem relações nestes espaços, novas dinâmicas são colocadas em processo. A partir da convivência com este outro, nos perguntamos sobre como pensam, como se organizam e de que forma os conhecimentos sistematizados pela academia serão apropriados por eles e desenvolvidos em suas práticas pedagógicas. Por outro lado, quais as necessidades destes sujeitos para a preservação e desenvolvimento de suas especificidades culturais, epistêmicas, sociológicas, econômicas, filosóficas, éticas e espirituais. Os espaços de formação podem, de alguma forma, contribuir para o atendimento destas necessidades, ou, pelo contrário, apenas reforçam o silenciamento e a subalternização de seus conhecimentos, seus métodos de produção e reprodução de saberes?

Outra questão que se coloca é de compreendermos até que ponto as instituições de ensino superior conseguirão dialogar com as especificidades deste outro se as desconhecem, se o olhar e o método científico mais afastam do que aproximam, dando sequência ao processo de dominação cultural iniciado com a invasão deste continente.

Estes questionamentos parecem não ser necessários em um espaço de formação de professores. A lógica colonizadora se estabeleceu de uma forma extremamente naturalizada e pouco permite ou potencializa tal estranhamento. Parece natural que não se questione como pensam, considerando que a lógica maior é que a formação oferecida pelas instituições de ensino seja a única opção possível. O silenciamento de outras lógicas tem sido uma das estratégias da colonialidade, que impôs a supremacia da lógica ocidental e promoveu nos espaços formativos a centralidade e a superioridade da ciência nos moldes eurocêntricos.

Neste sentido, a descolonização da ciência, da epistemologia, dos processos educativos, éticos, estéticos e relacionais são processos que, ao serem vivenciados, nos desvelam a ditadura do modelo único. Neste movimento, é possível identificar que há uma transformação em curso. Há muitas instituições de ensino onde seus profissionais reconhecem esse outro em um mesmo nível de desenvolvimento, permitindo-se um diálogo entre iguais.

Apesar da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional determinar, no artigo 78, a valorização de suas línguas e ciências, o modelo hegemônico que se estabeleceu nos espaços formativos mantém-se alheio a esta normativa. E quando os acadêmicos destas etnias buscam uma formação superior, não encontram nestes espaços a possibilidade de desenvolverem suas próprias epistemologias, considerando que são, não só, desconhecidas nestes espaços, como também proibidas de existir. Nas sociedades modernas (coloniais), apenas a ciência ocidental é aceita. Quando muito, são permitidas as etnociências, que, colocadas como ciências inferiores, continuam a promover a inferioridade epistêmica, sem a possibilidade de estabelecimento de relações horizontais.

Ao vivenciarem essa diferença epistêmica, porém, nesse movimento de estar na universidade, vão sendo percebidos outros desafios: as ciências indígenas, ou nativas, a pedagogia indígena, a tecnologia indígena são processos, conceitos e dinâmicas que diferem dos ocidentais. Não se estruturam por hierarquias, não se dividem em fragmentações, não visam ou promovem a exclusão, o reducionismo e a exploração do outro e da natureza como um todo.

Ao nos aprofundarmos na produção acadêmica voltada a conhecer e sistematizar o pensar, fazer, produzir, interagir e ser dos povos nativos, percebemos a necessidade de transformação das dinâmicas que operam no ensino superior. Percebemos que há muito a ser construído, reformulado, revisto. A começar pelo conceito de ciência. Como ocidentalizados que somos, temos uma construção de ciência pautada na lógica eurocêntrica, que tem dominado a produção do conhecimento e nossa concepção de mundo nos últimos séculos. Esse tem sido o limite para muitos de nós.

Entretanto, podemos olhar para a ciência da mesma forma que Günter Rodolfo Kush (1922-1979) e, assim como ele, determinar que existe a ciência da pequena história, mas que há também a ciência da grande história, aquela desenvolvida pela humanidade, aquela que não está submetida aos preceitos eurocêntricos, que moldaram aquilo que conhecemos por ciência. Isto porque, apenas na pequena história encontraremos a ciência ocidental. Baseando-se na obra de Kush, Medeiros destaca que

*A pequena história é a história tal como se configurou no século XIX, sob a perspectiva do positivismo. Essa história que se inicia na Europa nos princípios da modernidade, que tem suas origens na cidade e que considera relevante só aquilo que favoreceu a cultura dinâmica e urbana, ou seja, remonta a Antiguidade Clássica, por reconhecer a herança cultural desses povos deixada para a civilização ocidental, e trata a Idade Média como um período de trevas a ser esquecido. A história que se crê ciência e classifica de Pré-história tudo aquilo que antecede o início das cidades, da escrita, do comércio. A história como disciplina escolar, que conta a evolução das elites que representam o *ser* no mundo, essa forma de viver que busca transformar e modificar o meio e a natureza. No caso da América, é a história que se inicia a partir da conquista europeia do continente e ignora o passado indígena milenar (2012, p. 98). (grifos da autora).*

Do que estamos falando aqui? De repensarmos a linearidade e o começo da história com o surgimento da revolução científica. Kush, este filósofo argentino resgatado por Medeiros (2012), nos faz olhar para a linha do tempo e estendê-la para muito além do que nos ensinaram. Ajuda-nos, assim, a compreender que o desenvolvimento da ciência, como nos fizeram acreditar, não começa com a Europa, nos idos de 1500. Essa é apenas a pequena história, onde o modelo científico hegemônico foi produzido. É fruto de uma narrativa que se coloca para promover a supremacia da lógica eurocêntrica, a dominação dos povos africanos, americanos, entre outros, necessária para produzir o esquecimento de suas epistemes, a partir da supremacia da lógica da modernidade.

Esse período, para Kush, é apenas a pequena história, pois o conhecimento da humanidade é muito mais amplo, onde cada povo desenvolveu suas próprias formas de produzir conhecimento, de se organizar e de se perceber em relação a si, ao outro e à natureza. Como complementa Santos (2019, p. 75):

*Kusch (1999) entende que a história europeia, concebida por ele como pequena história, é curta, tem início com a colonização da América e está contida na história maior, grande história, que se compõe pela chamada pré-história e outras formas de estar no mundo anteriores à formação das grandes cidades europeias e também presente em outros espaços como na África, Ásia e no continente americano como um todo. Em termos ontológicos, a pequena história é dominada pelo *ser-alguém* enquanto a grande história pelo *mero-estar*. (grifos do autor).*

Destaca-se assim que na pequena história ocorre a ascendência do antropocentrismo, do individualismo hierárquico presentes na lógica ocidental, que irá se contrapor ao teocentrismo, às cosmovisões e à percepção de ser humano integrado à natureza.

Frente a este outro olhar, questionamo-nos sobre o porquê de reconhecermos somente a ciência ocidental, o individualismo e o antropocentrismo, e desconhecemos, desvalorizarmos e negarmos estas formas outras de ser e de viver no mundo, onde a existência ainda está amparada no respeito e na convivência pacífica e simbiótica com o ambiente.

Se estranhar a centralidade da ciência ocidental for nossa opção, poderemos sair da imposição de uma ciência única e nos permitir pensar nas muitas ciências que são desenvolvidas, cotidiana e ancestralmente, pelos mais variados povos, ao longo da humanidade. Afinal, nos questionamos sobre o porquê de adotarmos a ciência ocidental como o modelo a ser desenvolvido em nossas universidades e promovermos, sistematicamente, a exclusão de todas as demais formas de saber e, conseqüentemente, das formas de exploração e destruição do equilíbrio das relações entre humanos e não-humanos.

Aos poucos vamos, então, percebendo que a ciência destes povos não pode ser aceita, porque está fora da caixa redutora da ciência eurocêntrica. Suas bases são mais amplas, suas relações mais totalizantes, mas, principalmente, não objetificam o outro, não fragmentam o conhecimento e as diferentes esferas do ser e da natureza. Ou seja, para muitos dos povos tradicionais, que coevoluíram em sintonia com a natureza, em diálogo, e em cooperação, a planta, o animal, a pedra e o vulcão não são meros objetos de estudos. São seres históricos, possuem espírito e se relacionam com os povos nativos. A hierarquia, presente e necessária na lógica ocidental, é improdutiva na percepção destes povos, porque o aprendizado ocorre no processo de cooperação, de interação horizontal, nas trocas, no diálogo, onde o outro é um igual, um parceiro de construção, e não um outro a ser dominado, explorado e submetido à cultura dominante.

Estas ciências outras não são possíveis de redução ao modelo fragmentário, objetivo e excludente da ciência ocidental. É por esta razão que elas não existem para a lógica ocidental, não sendo enquadráveis no conceito de ciência. Este é o grande mote eurocêntrico. Quando algo não se enquadra nas regras universais, impostas pela lógica eurocêntrica, não está autorizado a existir. E quando não há o reconhecimento de outras epistemes, e de entendimento dos saberes dos povos nativos como científicos, anulamos a possibilidade de disputa de paradigmas/modelos. Então, quando estes outros entram em contato com a lógica eurocêntrica, como nos espaços formativos, suas epistemes são desconsideradas, suas especificidades

esquecidas, pois necessitam ser enquadrados como sujeitos de conhecimentos inferiorizados. Caso contrário, a ciência única corre o risco de deixar de existir.

Mas a existência, assim como as reexistências, fazem parte da dinâmica das práticas de sobrevivência cultural e epistêmica dos diferentes povos e nações. Buscando conceituar este processo de produção das especificidades pelas populações nativas, nas suas dinâmicas culturais e existenciais, vamos localizar a Pedagogia da Retomada.

## **A Pedagogia da Retomada como construção epistêmica e formativa**

O processo de retomada é a resposta dos povos nativos ao colonizador, que no curso da dominação colonial destituiu-os de suas terras, suas culturas, suas formas específicas de ser e de coexistir com a natureza.

A Pedagogia da Retomada é um conceito desenvolvido por Maria do Socorro Pimentel da Silva, a partir da necessidade de descolonizar os saberes indígenas. Embasada em seus estudos e experiências em cursos de formação de professores indígenas, Pimentel da Silva entende que

“[...] a busca dos indígenas pela educação libertadora constitui-se fundamentalmente a partir de quatro perspectivas: (1) Acesso aos saberes tradicionais indígenas; (2) Acesso aos conhecimentos não indígenas; (3) Articulação entre diversos saberes; e (4) Produção de bases epistêmicas interculturais para fundamentar as práticas pedagógicas” (2017, p. 204).

Esta perspectiva educacional revê valores e busca alternativas frente ao modelo hegemônico vigente em nosso País. Ou seja, considera a existência de aspectos ecológicos, sociais, econômicos, políticos, culturais, epistêmicos e linguísticos dos sujeitos educativos. A partir desta fundamentação, é possível propor mudanças pedagógicas, transformando a prática educativa em uma ação efetiva para que o ensino consiga transpor as dimensões do espaço escolar, possibilitando uma articulação, tanto com a cosmovisão de cada povo indígena, quanto com as demandas contemporâneas advindas da vida intercultural.

Assim como a retomada das terras, a retomada dos conhecimentos e saberes se coloca como um movimento de busca do que lhes é próprio, fomentando a construção de processos educativos pautados no diálogo, na renovação, na revitalização e na valorização dos conhecimentos ancestrais, atualizados para a necessidade de promover uma educação contextualizada com os problemas do presente, mas sem perder suas origens. Se hoje a escola, mesmo nas comunidades indígenas, é colocada como o lugar do saber, precisa, também, ser

retomada, para que possa não mais ser apenas um instrumento de promoção do conhecimento do colonizador, mas também um espaço onde a cultura, a epistemologia e os saberes específicos dos povos que a acessam possam se manter vivos e atualizados.

Então, para que esse movimento possa acontecer, será necessário repensar nosso modelo científico, pois como destacam os teóricos da decolonialidade<sup>2</sup>, suas bases estão alicerçadas em elementos que promoveram e estabeleceram uma percepção fragmentada e hierarquizada tanto de saberes quanto de relações com o outro, com a natureza e com a existência humana. Vivemos sob um regime de existência pautado em diferenças sociais, éticas, estéticas e de percepção de si, do outro e de sociedade. Tais distinções e diferenciações de níveis de saber estabelecem a subalternização, a universalização do conhecimento eurocêntrico e o apagamento da diversidade através do pensamento único, ou seja, elementos que apontam para a supremacia do *locus* de origem da ciência hegemônica, desvalorizando, desmerecendo e invisibilizando o conhecimento das margens, dos povos e populações não eurocêtricos.

Mais do que reconhecer as formas e dinâmicas próprias dos povos do mundo, é preciso repensar o modelo científico que foi imposto de maneira a apagar essa diversidade de saberes, ao inferiorizar, estigmatizar e não reconhecer os conhecimentos desenvolvidos em outros paradigmas. Faz-se necessário, então, perceber como o pensamento colonial monopoliza e orienta a formação de nossos conceitos e paradigmas, sendo necessário produzir formas de rompimento com essa visão única, para que o conhecimento que se pretende universal e superior não seja o único a ser considerado como verdadeiro. Somente assim poderemos romper com a ditadura do pensamento único e superarmos o mal-estar imposto a todos os povos que se pensam, se constroem e se sentem de maneiras diferentes daquelas impostas pela lógica ocidental.

## **A construção da Pedagogia da Retomada a partir do conhecimento Kaingang**

Para que possamos melhor compreender a Pedagogia da Retomada e suas vivências e experiências pelo viés do conhecimento Kaingang, registraremos aqui um pouco do que já foi

---

<sup>2</sup> O pensamento decolonial se estrutura a partir da contribuição de estudiosos latino-americanos ligados ao o Grupo Modernidade/Colonialidade, como Aníbal Quijano (2014), Catherine Walsh (2017), Edgard Lander (2005), Enrique Dussel (2016), Maria Lugones (2014), Nelson Maldonado-Torres (2007), Ramon Grosfoguel (2011), Santiago Castro Gomez (2005), Walter Mignolo (2010), entre outros (PAIM, 2019).

escrito pelos seus legítimos conhecedores, que ultrapassaram todas as barreiras impostas pelo colonizador e que, por quase quinhentos anos, foram impedidos de acessar uma universidade.

Não se pretende dizer como a Pedagogia Kaingang opera, mas, sim, trazer um pouco do que já foi elaborado pelos acadêmicos desta etnia, apontando para a retomada dos processos educativos, colocando suas marcas<sup>3</sup> e permitindo, assim, repensarmos nossos modelos, no embate com outras formas de promover o aprendizado e as diferentes visões de mundo que coabitam com a ocidental, hegemônica, colonizadora. Não se pretende falar por eles, mas trazer suas produções para a visibilidade, de forma a podermos ver para além do olhar ocidental.

Assim, para além de reconhecer que o pensamento único é uma ilusão da modernidade, promotora, na verdade, da colonialidade, também buscamos reconhecer que cada lugar pode escolher e representar suas concepções e percepções, pois cada educador e educadora estará embasado em suas vivências, experiências e aportes de conhecimentos, que se diferenciam de aldeia para aldeia, de comunidade para comunidade, de povo para povo. E suas estratégias iniciam pela forma como se nominam:

A forma como a diversidade está marcada em cada nome destaca a resistência a uma identidade única: indígena, frente à diversidade de povos que constituem as populações nativas. Conforme explica Joziléia: “a gente coloca o Kaingang no final porque não é meu sobrenome, mas é o nome do meu povo, e a maneira que a gente tem se colocado para que as pessoas saibam de que lugar a gente vem, de que povo a gente está falando” (PAIM, PEREIRA, 2019, p. 2).

No registro da etnia à qual pertencem estes escritores e produtores de conhecimento está marcada a diversidade de povos que foram, pela lógica ocidental, resumidos a uma única denominação: indígenas. Identificam, assim, a resistência ao projeto de exclusão da diversidade do pensamento, das diferentes maneiras de pensar e se relacionar com o outro e com a natureza, pois, como referem Souza, Wernz e Ferreira (2017, p. 7-8), a produção de um contraponto à forma como a humanidade de modo geral conduz sua vida no planeta, acontece a partir da “[...] profunda capacidade de reflexão sobre si e sobre estar no mundo, em relação com o outro, com os outros (espírito de coletividade), com a natureza, característica própria não só dos Kaingang, mas dos povos originários.” Os autores também apontam o aprendizado que emerge das culturas outras, ao refletirmos

[...] sobre nosso modo de vida e pensar na possibilidade de equilíbrio entre o modo de ser do não indígena, de concepção dualista, antropocêntrica e utilitarista, que opõe

<sup>3</sup> Ao falarmos das marcas, estamos nos referindo aos seus conhecimentos originários, mas também aos símbolos opositores que sinalizam suas marcas tribais ou metades exogâmicas: Kamé e Kairu, que compõem a unidade tribal Kaingang.



natureza e cultura e na qual a natureza se reduz a meio ambiente, à concepção ameríndia na qual há uma totalidade cosmológica, na qual a natureza é habitada por humanos e não humanos (SOUZA, WERNZ; FERREIRA, 2017, p. 2).

Ao nos aprofundarmos na organização da vida deste povo vamos perceber que a concepção dualista de oposição, base da lógica racionalista eurocêntrica, se contrapõe à lógica dualista complementar, base do pensamento cosmológico Kaingang. Por esta razão, localizamos uma potência decolonialista na epistemologia dos povos nativos, pois suas bases epistêmicas fundam-se no diálogo e na interdependência, sendo estes elementos centrais em suas concepções e métodos de produzir as relações e a existência.

Em entrevista concedida a Paim e Pereira, Joziléia, coordenadora pedagógica da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina, destaca elementos que estão referenciados no conhecimento Kaingang, apresentando conteúdos e metodologias que são representativos em suas culturas originárias, mas ainda negados enquanto conhecimentos norteadores, nas escolas indígenas. No que se refere aos conhecimentos matemáticos e para a disciplina de ciências, por exemplo,

nós temos tempos de contar, que é o tempo da taquara; nós temos o tempo de gestar, que é o tempo em que a planta é pequena, e que as mães engravidam e tem o parto; tudo isso poderia ser trabalhado dentro de um contexto de sala de aula com um fio norteador para um período de escola. E, infelizmente, não é. Por quê? Os valores que estão em um patamar maior ainda são os da cultura não indígena! Isso é bem importante, e preocupante. E nós tivemos avanços nas universidades! (KAINGANG, 2019, p. 5).

Localiza, assim, o quanto a formação superior e o contexto da sala de aula desvaloriza as especificidades culturais dos povos nativos, pois os conteúdos, os tempos e espaços das culturas nativas são desconsiderados nos espaços formativos oficiais. Joziléia aponta que, apesar dos avanços, a caminhada ainda é longa. Como destaca Amaral: “A educação escolar indígena é uma nova modalidade de educação que está buscando espaço, trilhando caminhos, visando construir uma educação escolar adequada e de qualidade e atendendo às especificidades das comunidades indígenas” (2013, p. 70).

Amaral (2013, p. 71) sistematiza em sua dissertação de mestrado conhecimentos que trazem as memórias e a organização do povo Kaingang, como subsídios a serem desenvolvidos nos processos educativos:

a) **Mitologia Kaingang e de outros povos indígenas.** Os mitos nos possibilitam trazer, para os contextos escolares, a história de cada povo. Eles também podem ser utilizados como ponto de partida para trabalharmos a gramática, a produção textual, as ilustrações, as dramatizações, as concepções de saúde, as questões matemáticas, dentre outras possibilidades.

Apesar de estarem inseridos nas dinâmicas do espaço escolar, os mitos são percebidos de forma distinta em relação ao papel que desempenham nas sociedades orais. Enquanto na lógica ocidental os mitos são fantasia, histórias antigas que não possuem um fundo de verdade, nas sociedades orais operam como tecnologias de ensino das tradições, das regras e de normas de comportamento. Os mitos, assim, ensinam o respeito e o cuidado com o outro e com a natureza, enquanto que a ciência ocidental prega a exploração da natureza para o enriquecimento individual, provocando a destruição e, conseqüentemente, a autodestruição. Enquanto os mitos ensinam a respeitar humanos e não humanos, a ciência ocidental tem objetificado a natureza e promovido a desumanização. É preservando seus mitos que os povos tradicionais mantêm suas memórias e, através da oralidade, da contação de histórias pelos *kofá ag* (velhos), que

[...] o povo Kaingang reproduz e recria, através de suas histórias, os conceitos fundamentais de organização social, moral e religiosa, salvaguardando princípios e valores que são perpassados através de metáforas e embasados na relação intensa do Kaingang com a natureza e com a espiritualidade (GUISO; BERNARDI, 2017, p. 143).

Neste sentido, o acesso ao conhecimento é realizado através da escuta às suas bibliotecas vivas, os guardiões de suas memórias, que vão sendo atualizadas conforme o contexto histórico vivido. Como esclarece Claudino (2011, p. 39):

os mitos são a nossa filosofia, e é por seu intermédio que os postulados referentes ao cosmos se exprimem e se explicam. Nestas narrativas, os velhos nos mostram questões básicas sobre a história e o desenvolvimento dos tipos de coisas ou seres que há no mundo, bem como suas formas de ser e de se relacionar.

Amaral (2013, p. 71) destaca ainda outros elementos a serem desenvolvidos nos processos educativos, como:

b) **Organização social do povo Kaingang.** Compreender o que são as metades tribais kamê e kanhrukrê, as formas de organização internas e externas, as legislações específicas, as regras e os rituais dos casamentos, os aprendizados familiares, os mitos correlacionados.

O processo de esquecimento dos conhecimentos e tradições específicos das diferentes etnias, provocado pelo projeto de “integração nacional”, tem levado à perda da tradição de utilização e respeito às tradições entre aqueles portadores das marcas Kamé (ou kamê), Kairu (kanhrukrê, ou kanhru) e suas parcialidades. Como relata Emiliano (2015, p. 28), em sua dissertação de mestrado, no que se refere aos conhecimentos tradicionais e à simbologia das marcas tribais: “[...] os jovens indígenas dizem que isso é coisa de velho, que não existe mais”.

Emiliano destaca a importância que a dualidade das marcas imprime à cultura Kaingang, onde: “A questão do kamē e do kanhru é apenas uma porta de entrada e devemos ter o cuidado de não folclorizarmos isto, pois é toda uma concepção do mundo norteadada pela floresta, e necessário se dizer que ela e a própria universidade Kaingang” (2015, p. 28). Como citado anteriormente por Claudino (2011), por trás das marcas está a filosofia Kaingang, expressando nas diferenças a necessidade de que coexistam para promover a fertilidade.

c) **Cosmologia e espiritualidade do povo Kaingang.** Abordar os mitos do sol e da lua, os kujá e os pěj, conhecer as ervas medicinais, a alimentação típica, as proibições rituais (AMARAL, 2013, p. 71).

A cosmologia dos povos nativos engloba este e outros mundos, e parte dos conhecimentos sobre o uso das ervas medicinais ocorre por intermédio dos sonhos e, muitas vezes, pela ajuda dos espíritos guia, ou *Jagrē*. O Kujá, guia espiritual e curador, possui um ou mais de um espírito guia, de marca contrária à sua (se ele for Kamé, o espírito guia será Kairu, e vice-versa), que o auxilia no seu trabalho de aconselhamento e cura.

A presença da dualidade opositora e complementar (Kamé e Kairu) está marcada na fala de Claudino (2013), que nos esclarece que aquele que educa é sempre da marca oposta. Da mesma forma, o espírito guia do Kujá é sempre o diferente, nunca da mesma marca. A diferença garante, assim, em uma relação horizontal, a lógica da troca, do aprendizado que ocorre pela existência do pensamento outro. É na diferença que se produz o saber, o novo e, ao mesmo tempo, a totalidade.

d) **Artesanato, grafismo e pintura.** Identificar as pinturas corporais e os grafismos do artesanato de acordo com as metades clânicas a partir de mitos, fazer a coleta de materiais para a confecção de artesanato (AMARAL, 2013, p. 71).

O significado presente no artesanato Kaingang passa despercebido para aqueles que desconhecem sua simbologia. Um cesto pode nos dizer que seu artesão é solteiro ou casado, se pertence à marca Kamé, ou Kairu, e registra ainda a dualidade, que é central na cosmologia deste povo. Emiliano (2015) explica que o Kamé usa as pinturas compridas no corpo e também no artesanato, enquanto que o Kairu utiliza traços circulares, inclusive na identificação dos animais. Na sua dissertação de mestrado, Emiliano faz uma categorização das plantas, classificando-as nas metades Kamé e Kairu, demonstrando que tudo na natureza é regido por esta orientação. O conhecimento sobre a taquara, planta que é utilizada na confecção do artesanato, traduz também o domínio de conhecimentos, desde o reconhecimento do tempo: quando pode ser colhida, da lua ideal; do tratamento para que tenha maior durabilidade; da

geometria que produzem nos trançados; das técnicas de pintura, demonstrando um vasto campo de conhecimentos e saberes. A água armazenada na taquara também possui propriedades medicinais.

e) **Espaços de sobrevivência física e cultural.** Conhecer a produção de alimentos visando a sustentabilidade, a mata para coleta de matérias-primas para artesanato e de ervas medicinais, a coleta de frutas, raízes, folhas e dos demais alimentos típicos e promover a revitalização da língua Kaingang como elemento relevante da nossa cultura. Possibilitar também a presença em nossas salas de aulas dos nossos kujá, nossos kofá (AMARAL, 2013, p. 71).

A mata oferece a possibilidade da existência do povo Kaingang. Destruir a mata é destruir sua essência, sua vitalidade. É na mata que encontram o cipó e a taquara para a confecção de seu artesanato, e é nesse espaço que as ervas medicinais apresentam todo seu potencial de cura. Se, para os ocidentais, a horta é o lugar do cultivo das plantas medicinais e muitos de seus alimentos, para o povo Kaingang é na mata que está a cura para suas doenças e onde encontram muitos de seus alimentos típicos, como o pinhão, o palmito e as frutas silvestres, bem como as verduras do mato. É neste lugar de força, de energia e de equilíbrio que são formados os seus especialistas de cura, o Kujá, o remedieiro e o benzedor (BIAZI, 2017).

Na sociedade Kaingang o conhecimento é guardado pelos antigos, os *kofá*. Essa é a denominação para os velhos, seus sábios, que através das histórias ensinam normas de conduta, organização social e princípios éticos. São consideradas suas bibliotecas vivas, e é a eles que os Kaingang recorrem quando precisam de alguma orientação. Já o Kujá detêm o conhecimento sobre os processos de cura e adoecimento e, nos tempos antigos, exercia a governança da tribo.

Na cultura indígena efetivamente os idosos exercem uma função importante tanto na preservação da cultura quanto no exercício da liderança e aconselhamento. No passado tínhamos a liderança espiritual do kujá, mas que passou a ser cacique desde a era do SPI – Serviços de Proteção aos Indígenas, a partir de então se criou a hierarquia militar com a tentativa de dominar um povo que de certa forma se tornava rebelde frente à força expansionista, como os ideais do governo (EMILIANO, 2020, p. 72).

Conforme Emiliano, a adoção das formas hierárquicas de governança adotadas após o contato com o sistema colonial tem alterado a organização interna nas aldeias, de forma a potencializar as disputas pelo poder. A colonialidade trouxe prejuízos, não só na preservação dos conhecimentos ancestrais, como também nas formas próprias de organização social e política, de suas práticas e crenças espirituais e culturais, impondo formas outras de ser e de viver.

## A ciência nativa

A autoria indígena permite que consigamos pensar os sujeitos a partir de outra epistemologia, em um exercício de descentramento e decolonialidade que está apenas começando. Romper com um paradigma que sempre os manteve inferiorizados, desvalorizando seus saberes e mantendo-os à margem parece ser um processo que precisa ser construído pelo fortalecimento de seu protagonismo, por um lado e, por outro, do reconhecimento de seus saberes e contribuições epistêmicas. De forma que, como destacam Guisso e Bernardi:

Nosso desafio é sermos de fato protagonistas de nossa história, registrando o ensinamento ancestral para compartilhá-lo com o mundo, dentro e fora da comunidade. Assim, nossos *gir [crianças]* vão entender a luta que os *kofá ag [velhos]* travaram para poder guardar todo o conhecimento da história Kaingang, bem como a importância de ouvir os seus relatos, pois é na memória que guardamos os saberes e a nossa própria história. Transmitir as histórias e participar da educação, da formação de cada criança e de cada jovem Kaingang, ajudando-o a ser um verdadeiro guerreiro, podendo torná-lo um líder do povo. Sem sombra de dúvida, transmitir o conhecimento dos *kofá ag* é um modo de conservar o saber Kaingang (2017, p. 152). (grifos das autoras)

A produção intelectual indígena rompe com a lógica professada pela razão imperial, segundo a qual para essas populações cabe apenas o trabalho manual. Além disso, retira-os do lugar de subordinação imposto pelo modelo hegemônico, que tem na ciência ocidental uma de suas ferramentas de produção da diferença colonial, aquela que separa quem manda de quem obedece, quem possui dos despossuídos; aqueles a quem cabe o trabalho manual daqueles que têm o direito de estudar e o poder de governar.

A lógica ocidental, assim como a Kaingang, está apoiada em oposições. Mas a forma de conceber, organizar e caracterizar essas oposições e suas inter-relações é profundamente distinta. Enquanto uma está essencialmente organizada sobre hierarquias que orientam e distinguem o bom e o ruim, o bem e o mal, o certo e o errado, o útil e o inútil, a outra está centrada em opostos que, ao interagirem entre si, produzem a complementaridade e, através do diálogo entre essas polaridades, produzem a totalidade (Kamé e Kairu). Para a cosmologia Kaingang, a diferença é necessária para promover a fertilidade e o equilíbrio. Para o *modus operandi* da sociedade ocidental, a diferença opera a partir da produção de hierarquias, distinguindo quem manda de quem obedece, construindo um status para aquele que explora, que se diferencia daquele que é explorado, constituindo, enfim, um sistema de oposições que prima pela regulação social onde não há igualdade de posições. Há, sim, dominados e dominadores, onde quem domina é quem dita as regras e a visão de mundo, impondo o

conhecimento que o mantém em condição de superioridade. Existem polos opostos, mas não complementares. E tais divisões opositoras e maniqueístas não nos permitem termos uma visão da totalidade, apenas de parcialidades. São construções sociais naturalizadas pela diferença colonial, produzida pelo impulso de dominação eurocêntrico.

Aqui encontramos a potência da epistemologia Kaingang, que opera justamente somando, onde a diferença é necessária para constituir o todo. Como nos explica Claudino (2013), que, a partir de sua experiência acadêmica, entende a interculturalidade como sendo o diálogo entre duas áreas do conhecimento. Para ele, é possível estabelecer relações entre a metodologia acadêmica e o saber coletivo do povo Kaingang, considerando suas diferenças, que são as linhas horizontal e vertical que sustentam cada uma das lógicas. Enquanto a linha vertical está relacionada às hierarquias da lógica ocidental, guiada pela sobreposição de saberes, a horizontal está relacionada ao nivelamento com o outro, num diálogo entre pares.

O diálogo intercultural no interior da escola só poderia se concretizar numa relação de reciprocidade – quando os saberes indígenas fossem reconhecidos e respeitados como ciência, poderão assim entrar numa troca de equivalência com os saberes da ciência moderna. Mas, como o saber indígena não foi reconhecido, fomos tratados como o povo miserável, sem história e sem cultura, em geral, como objetos de estudos, dos ditos saberes científicos. Considero isso como o tempo de correria. Foi um tempo que dizimou parte dos saberes autóctones deste povo ao qual faço parte, o povo Kaingang. (CLAUDINO, 2013, p. 80).

Percebemos nas colocações de Claudino o desprezo da ciência nativa, a partir da ação colonial, anulando-a ao desconsiderar sua existência e, ao mesmo tempo, estigmatizando os povos nativos. Assim: “A educação escolar pensada pelo não indígena coloca a pessoa Kaingang na linha vertical de pensamento e saber, numa perspectiva hierárquica. Para quem pensa assim, é o mesmo que se sobrepor ao outro em sabedoria na sua singularidade” (CLAUDINO, 2013, p. 80).

Nesta mesma linha de pensamento, apontando a exclusão que o conhecimento nativo sofreu no processo colonizador ao promover a superioridade eurocêntrica e ocidental, Joziléia nos diz que:

penso que o valor de ciência tem de ser igualitário. Não é a nossa ciência que vale mais, e não é a ciência do não indígena que vale mais: acredito que os valores da ciência têm de ser iguais! Quando as pessoas nos falam assim: “Mas de que ciência você fala?”, posso dizer que, bom, aprimorar uma semente de milho para que ela fosse comida quando os colonizadores chegaram, isso foi uma ciência! Uma ciência primorosa que, talvez, uma tecnologia, hoje, levasse anos para conseguir aprimorar. Uma mandioca, que é tão saboreada e comida por aqui: isso foi ciência! São esses valores de ciência do nosso saber, saber tradicional com relação a remédio, do nosso entendimento com relação a cosmologia, do nosso entendimento com relação a religiosidade! Isso são ciências. Mas, principalmente, do nosso entendimento com relação a educação: como nos educamos, como queremos educar e como entendemos

que é essa pedagogia da educação indígena. Essa valorização da ciência precisa ter uma simetria (KAINGANG, 2019, p. 12).

Primeiramente Joziléia nos oferece alguns indícios de como seu povo tem produzido ciência, em contato com a natureza, observando, interagindo e aprendendo com ela. Na sequência, destaca a necessidade de localizar a existência de uma metodologia própria de evolução com a natureza e de uma educação que siga os princípios, demandas e necessidades de cada povo. Da necessidade de nivelarmos essas formas outras de produzir conhecimento e educação, com a lógica ocidental. Esta é a essência da interculturalidade. Não há como promovermos a interculturalidade, um dos pilares da Pedagogia da Retomada, se mantivermos os pilares da lógica eurocêntrica, como hierarquias, o superior e o inferior, o evoluído e o atrasado, o civilizado e o selvagem.

Ocorre que nós, que construímos nossas concepções de saber a partir da lógica ocidental, não nos permitimos pensar a possibilidade destas ciências outras, porque faz parte da construção da ciência ocidental, para tornar-se hegemônica e garantir através dessa hegemonia, o desaparecimento de outras formas de produzir e organizar a existência, ao colocar-se como a única ciência possível. Isto porque a ciência ocidental descreve-se a si própria de maneira a excluir outras formas de produção de conhecimento. Ou seja, se o conceito de ciência se aplica somente ao que reproduz os ditames da ciência ocidental, que se proclama fundadora do modelo científico, nesta perspectiva, as outras formas de produção de conhecimento, que operam em outro formato, nunca poderão ser consideradas ciência.

Entretanto, Joziléia e Claudino demonstram clareza no entendimento de que a ciência dos povos nativos existe e tem sido colocada à margem, inferiorizada, desprezada e anulada pela ciência produzida a partir da lógica eurocêntrica. Nesse sentido, proclamam a necessidade de que a ciência dos povos originários seja nivelada em relação à ciência ocidental, permitindo, assim, superar a verticalidade que hierarquiza. Considerando que são estes conhecimentos, que emanam desta ciência hegemônica, que são desenvolvidos e ensinados nos espaços escolares, é fundamental que possam ser revistos, para que suas formas próprias de educação possam ser aplicadas nos espaços educativos de suas comunidades.

É nesse sentido que apontam Barcelos e Maders (2013, p. 201): “Para que aconteça este diálogo intercultural com os povos indígenas, pensamos que seja necessário romper com a mentalidade colonial, ou seja, precisamos de um paradigma de relacionamento que reconheça e respeite a alteridade indígena e promova seu protagonismo.” Ou seja, precisamos romper com

o verticalismo que anula uns e supervaloriza outros, de maneira que no diálogo entre os diferentes a interculturalidade possa garantir o protagonismo daqueles colocados à margem da existência.

## Considerações finais

O reconhecimento da ciência nativa e de epistemologias e metodologias específicas apontam a necessidade de reconhecer a diversidade de formas de existir e de produzir conhecimento. A lógica eurocêntrica tem procurado encobrir esta diversidade, na tentativa de monopolizar o conhecimento, a economia e a produção de identidades. Produz e reproduz, assim, a colonialidade do ser, saber e poder.

O conhecimento nativo, diferente da perspectiva ocidental, está pautado na horizontalidade, no respeito à diversidade, à natureza, na não objetificação e exploração do outro. Sua percepção não é fragmentada, mas integrada. Os diferentes não buscam um a anulação do outro, mas, por entenderem-se diferentes, se complementam e produzem a fertilidade. Estes princípios nos permitem localizar formas mais dignas de produção de conhecimentos, respeitando as singularidades e apontando a Pedagogia da Retomada como um movimento que possibilita tanto a afirmação das identidades e culturas inferiorizadas pela lógica ocidental quanto o nosso repensar sobre o que poderá ou não ser enquadrado como ciência.

A decolonialidade, enquanto um movimento de resistência ao modelo universal eurocêntrico, contribui no processo de reconhecer como a imposição de um modelo único de pensar a existência, a produção do conhecimento e das identidades, tem desconsiderado a possibilidade de saberes outros. Ao dar vez e voz aos colonizados, em sua luta pela libertação da ação colonial, opera através da valorização dos saberes, do reconhecimento de suas ciências e de percepções de si e da natureza como diferentes, não como superiores e inferiores.

Reconhecer o outro como um diferente, não mais como um inferior ou superior, é desconstruir um dos mais fortes e mais destrutivos pilares da lógica colonial. É reconhecer a diferença colonial, aquela que produz e reproduz as relações entre colonizador e colonizado.

E, também, dar vazão à diferença epistêmica, aquela fundada não no pensamento único, mas na diversidade de saberes. Eis o princípio subjacente nas falas dos intelectuais Kaingang Claudino e Joziléia, que ao destacarem a necessidade de horizontalizar os conhecimentos produzidos pelos povos nativos e pelos povos ocidentais, revelam a potência do diálogo



intercultural e desvelam outras ciências possíveis, permitindo vigorar outras formas de organização social, de percepção de si, do outro e da natureza, voltadas à preservação da vida e de sua diversidade, em todos os níveis.

## Referências

- AMARAL, Fátima T. **O protagonismo Kaingang no espaço da escola indígena**. Dissertação (Mestrado em Educação em Ciências) – Programa de Pós-graduação Mestrado em Educação nas Ciências – UNIJUÍ, Ijuí, 2013. Disponível em: <https://bibliodigital.unijui.edu.br:8443/xmlui/handle/123456789/2312>. Acesso em: 19 jan. 2019.
- BARCELOS, Valdo; MADERS, Sandra. Intercultura e educação – de nativos a estrangeiros. **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v. 21, n. esp., p. 191-206, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://online.unisc.br/seer/index.php/reflex>. Acesso em: 25 jul. 2020.
- BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de. **Espiritualidade e conhecimentos da mata na formação dos especialistas de cura Kaingang da terra indígena Xapecó/SC**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/180892?show=full>. Acesso em: 4 abr. 2021.
- CLAUDINO, Zaqueu K. **A formação da pessoa nos pressupostos da tradição: educação indígena Kaingang**. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/87992>. Acesso em: 13 jan. 2021.
- CLAUDINO, Zaqueu K. As narrativas Kaingang nas aldeias. In: FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Maurício. (Orgs.). **Objetos-sujeitos: a arte Kaingang como materialização de relações**. Porto Alegre: FUNAI/CR Passo Fundo/CTL Porto Alegre /Editora Deriva, 2011, p. 31-39.
- EMILIANO, Darci. **A educação ambiental no IFRS: estratégias ecosóficicas para construir os dispositivos de ingresso, permanência e êxito dos estudantes indígenas**. Tese (Doutorado em Educação Ambiental) – Programa de Pós-graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal de Rio Grande, Rio Grande, 2020. Disponível em: <https://sistemas.furg.br/sistemas/sab/arquivos/bdtd/0000013611.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2020.
- EMILIANO, Darci. **Revitalização dos saberes e práticas Kaingang sobre as plantas tradicionais como proposta de educação ambiental na Terra Indígena de Ligeiro**. Dissertação (Educação Ambiental) – Programa de Pós-graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal de Rio Grande, Rio Grande, 2015. Disponível em: <http://repositorio.furg.br/handle/1/6400>. Acesso em: 5 jun. 2020.
- GUISSO, Cintia Maria da Silva. BERNARDI, Lúcia T. M. S. O significado da sociocosmologia nas histórias dos kofa ag: o mundo e a vida Kaingang. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 143-166, jul./dez. 2017.
- KAINGANG, Joziléia Daniza. **Uma experiência com educação intercultural indígena: entrevista com a professora Joziléia Daniza Kaingang**. [Entrevista concedida a] Elison Antonio Paim e Pedro Mülbersted Pereira. Roteiro, Joaçaba, v. 44, n. 1, p. 1-12, jan./abr. 2019. Disponível em: <https://portalperiodicos.unoesc.edu.br/roteiro/article/view/16997>. Acesso em: 11 abr. 2020.
- Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Lei n. 9.394/96. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L9394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm). Acesso em: 17 mai. 2021.
- MEDEIROS, Juliana Schneider. Educação escolar indígena: a escola e os velhos no ensino da história Kaingang. **Revista História Hoje**, v. 1, n. 2, p. 81-102, 2012. Disponível em:

<https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/issue/view/RHHJ%2C%20v1%2C%20n2/showToc>. Acesso em: 7 jul. 2020.

PAIM, Elison Antonio. **Epistemologia Decolonial: Uma ferramenta política para ensinar histórias outras**. Coluna da Associação Brasileira de Ensino de História. Postado em 19/06/2019. Disponível em: <https://hmagazine.com.br/epistemologia-decolonial-uma-ferramenta-politica-para-ensinar-historias-outras>. Acesso em 6 jun. de 2021.

PAIM, Elison Antônio, PEREIRA, Pedro Mülbersted. **Uma experiência com educação intercultural indígena: entrevista com a professora Joziléia Daniza Kaingang**. Entrevistadores: Elison Antonio Paim e Pedro Mülbersted Pereira, Roteiro, Joaçaba, v. 44, n. 1, p. 1-12, jan./abr. 2019. Disponível em: <https://portalperiodicos.unoesc.edu.br/roteiro/article/view/16997>. Acesso em: 11 abr. 2020.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do S. A pedagogia da retomada: decolonização de saberes. **Articulando e Construindo Saberes**, Goiânia, v. 2, n. 1, p. 204-216, 2017. Disponível em: [www.revistas.ufg.br/racs/article/view/49013](http://www.revistas.ufg.br/racs/article/view/49013). Acesso em: 10 mai. 2020.

SANTOS, Gustavo A. O. Contribuição do pensamento de Rodolfo Kusch para o desenvolvimento de uma psicologia existencial latino-americana. **Phenomenological Studies – Revista da Abordagem Gestáltica**, XXV (1) – 73-82, 2019.

SOUZA, Fátima Rosane Silveira, WERNZ, Maria Cristina Graeff, FERREIRA, Bruno. **Educação Kaingang e a escola indígena em perspectiva: um diálogo aberto com a academia**. ANAIS da VI Jornada de pesquisa em Psicologia, UNISC, 2017.

Recebido em 10 de abril de 2021 | Aceito em 09 de setembro de 2021



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

---

**Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais**

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

---

## Eu, o professor juruá: reflexões sobre a prática docente em História Indígena

**Gérson Wasen Fraga**

---



**Edição eletrônica**

URL: [NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://nauu.ufsc.br)

ISSN: 2558 - 2448

**Organização**

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

**Referência Bibliográfica**

FRAGA, Gérson Wasen. Eu, o professor juruá: reflexões sobre a prática docente em História Indígena. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 244-258, jul-dez 2021. Semestral.

---

© NAUI

# Eu, o professor juruá: reflexões sobre a prática docente em História Indígena

Gérson Wasen Fraga<sup>1</sup>

## Resumo

O presente artigo propõe uma reflexão sobre a prática docente em História Indígena ao longo de uma década. Consideramos aqui as transformações políticas recentes que envolvem o ingresso de alunos indígenas no ambiente universitário, o contexto histórico e cultural onde se dá a prática que é objeto desta reflexão, os desafios apresentados pela evasão de tais alunos, bem como o que entendemos como a razão de ser da existência desta disciplina: a formação de professores devidamente capacitados para se posicionarem de forma ativa diante dos preconceitos enraizados em nossa sociedade.

Palavras-chave: ensino; história indígena: populações nativas.

## Abstract

Este artículo propone una reflexión sobre la práctica docente en historia indígena a lo largo de una década. Consideramos aquí las recientes transformaciones políticas que implican la entrada de los estudiantes indígenas en el entorno universitario, el contexto histórico y cultural donde se desarrolla la práctica que es objeto de esta reflexión, los retos que presenta la evasión de dichos estudiantes, así como lo que entendemos como la razón de ser la existencia de esta disciplina: la formación de maestros debidamente formados para posicionarse activamente frente a los prejuicios arraigados en nuestra sociedad.

Key-words: docencia; historia indígena: poblaciones nativas.

---

<sup>1</sup> Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); Professor da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Campus Erechim. Email: gwfraga@terra.com.br; gwfraga@uffs.edu.br

Começemos por dizer o que não faremos.

Este texto não pretende ser uma retrospectiva dos “melhores momentos” de minha trajetória, até aqui, como professor responsável pela disciplina de História Indígena junto ao Campus Erechim da Universidade Federal da Fronteira Sul (embora algumas digressões possam ser feitas a título de ilustração). Não pretende apresentar receitas fáceis ou fórmulas mágicas sobre o tema que aborda, tampouco propor didáticas ou discussões que possam revolucionar a história da disciplina na academia brasileira. Não pretende, enfim, marcar época ou salvar o mundo. Deixemos as veleidades de lado. Minha proposta aqui é simples, embora exija algo mais que o nem sempre indolor exercício da escrita. Proponho uma autorreflexão de minha prática docente ao longo de uma década com a disciplina de História Indígena, tomando como balizas: a) minha inserção espacial (o “local de trabalho”); b) o contexto histórico que envolve esta atividade docente e a própria disciplina, e, por fim, c) o que chamarei de “potencialidades”, entendidas aqui como as diversas lacunas e demandas criadas pelo senso comum, pelos preconceitos de toda ordem e pela própria historicidade brasileira a respeito das culturas indígenas enquanto integrantes legítimas do arcabouço cultural brasileiro, e sobre as quais, potencialmente, meu trabalho pode apresentar algum efeito.

Tenho ciência que esta autorreflexão, como qualquer exercício de tal natureza, estará sujeita a subjetividades de toda ordem. Espero, porém, que minhas propostas sejam suficientes para fazer deste texto algo mais do que uma mera divagação pessoal. Se assim for, estas linhas terão logrado seu humilde objetivo e, quiçá, poderão contribuir para a pertinente discussão acerca da inclusão dos povos originários no sistema de ensino superior no Brasil.

## Trajetórias

Parece-me que a melhor forma de iniciar este texto seja recordar alguns pontos da formação que me faria professor de História Indígena há pouco mais de uma década. Em primeiro lugar, devo dizer que não sou e nunca tive a intenção de me considerar um especialista da área, muito embora ninguém ministre uma disciplina ao longo de dez anos sem fazer algum tipo de inserção em uma série de leituras e discussões. Meu mestrado e doutorado apontaram para outras direções e, durante toda minha graduação, as temáticas indígenas chegaram “de contrabando” através das disciplinas de História do Rio Grande do Sul, do Brasil ou da América, uma vez que não existia na grade curricular uma disciplina voltada exclusivamente à

História dos povos originários.<sup>2</sup> Qualquer inserção neste tema deveria ser feita via Laboratório de Arqueologia, da inscrição em disciplinas do curso de Ciências Sociais que focassem na Antropologia ou, ainda, através da produção da Faculdade de Educação da UFRGS que, naquele momento, já estabelecia pesquisas voltadas para as relações entre os povos nativos e o sistema educacional formal.<sup>3</sup> Também é importante dizer que não tive, ao longo de dez semestres de graduação, um colega ao menos que se identificasse como “indígena”.

Estas primeiras observações merecem algum apontamento de minha parte. Nas quase duas décadas que decorreram entre o término de minha graduação e o momento em que escrevo estas linhas, a História Indígena tornou-se figura presente nas grades curriculares dos cursos de licenciatura em História pelo Brasil. Uma rápida pesquisa nos apresenta diversas nomenclaturas e enfoques, indo desde “História Indígena” (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC), passando por “História Indígena Colonial” (Universidade de São Paulo – USP), “História Indígena: pedagogia decolonial, interculturalidade crítica e ensino de História da América” (Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ) e História Indígena e do Indigenismo (Universidade Federal da Bahia – UFBA), chegando até disciplinas onde a temática pode entrar de forma um pouco “diluída”, como “História das Relações Étnico-Raciais” (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS). A estas se soma a disciplina de História Indígena na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Mas o que possibilitou tal mudança?

Qualquer tentativa de resposta deverá passar pela promulgação da Constituição Federal de 1988. Ao reconhecer as organizações sociais dos povos indígenas, seus costumes, línguas, crenças, tradições e os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas como direitos constitucionais, a Carta Magna conferiu aos povos originários um status jurídico nunca alcançado, rompendo com a figura da “tutela” até então existente. É a partir de então, da conquista do direito básico à cidadania plena, que outros direitos tornaram-se alcançáveis, ainda que objetos da luta cotidiana sujeita a avanços, tensões e retrocessos. Um destes, sem dúvida, é o direito à inclusão no ensino superior de natureza pública.

É dentro deste arcabouço de lutas e conquistas referentes à educação que se insere a promulgação da Lei 11.645/08, que determina o ensino obrigatório de História e cultura indígena (para além da afro-brasileira, contemplada pela lei 10.639/03 e reafirmada no novo

---

<sup>2</sup> Formei-me na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, no ano de 2002.

<sup>3</sup> Destaco, neste sentido, o trabalho de doutorado da professora Maria Aparecida Bergamaschi, intitulado “NHEMBO’E Enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias guarani”, defendido no ano de 2005 no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS, como exemplo de pioneirismo e qualidade.

dispositivo legal), em todos os estabelecimentos de ensino fundamental e médio do território nacional<sup>4</sup>. Se os vinte anos que separam as promulgações da Constituição Federal e da lei em questão nos demonstram como em nosso País a garantia dos direitos básicos marcha a passo de quelônio e necessita de constante vigilância, devemos também nos questionar sobre os motivos que levam à necessidade da existência desta lei, bem como atentar sobre sua real execução nos estabelecimentos de ensino brasileiros.

Ainda que estes marcos legislativos sejam importantes, deve-se ter presente que limitar a conquista de direitos por parte dos povos nativos à promulgação de dispositivos legais é algo que nos faz incorrer na armadilha fácil de entender tais avanços como benesses. Os direitos, ao contrário dos pingos da chuva, não costumam cair do céu, sendo conquistados apenas por aqueles que lutam. Não é diferente quando pensamos no direito de os indígenas se fazerem presentes em espaços até pouco tacitamente vedados, como é o caso dos assentos universitários. A pesquisadora Juliana Jodas nos aponta como as conquistas adquiridas a partir de 1988 estão ligadas à organização anterior de um movimento indígena articulado e protagonista em suas lutas, demandando um projeto de educação diferenciada, não integracionista e atento às especificidades de cada grupo (Jodas, 2016). Assim, a instituição escolar passaria a ser ressignificada, exigindo por um lado projetos que contemplassem suas diversas especificidades culturais e, por outro, a inclusão de profissionais habilitados ao trabalho com a educação indígena (professores indígenas, antropólogos, educadores, indigenistas) nas estruturas do Ministério da Educação. Há, portanto, uma trajetória, que se inicia na auto-organização, perpassa pela demanda de uma escola diferenciada e pela conquista dos dispositivos legais, e que conduz, afinal, à percepção da importância do ensino superior pelos indígenas como

---

<sup>4</sup> Lei 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. **O PRESIDENTE DA REPÚBLICA** Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei: Art. 1º O art. 26-A da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação: “Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena. § 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas 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, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras”. Art. 2º Esta lei entra em vigor na data de sua publicação. Brasília, 10 de março de 2008, 187º da Independência e 120º da República. LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA, *Fernando Haddad*.



ferramenta para a sua afirmação enquanto interlocutores legítimos na arena política ao desvendarem os “mistérios dos saberes do papel”.

Neste sentido, embora divergências e controvérsias fossem apresentadas no processo de escolarização, ela se constitui em um importante meio de compreensão dos códigos acadêmicos. A demanda por educação superior a partir da Constituição de 1988 se torna cada vez mais relevante, em razão da universidade ser percebida como meio para obtenção de ferramentas que permitem a interlocução com órgãos governamentais responsáveis pela implementação de políticas indígenas (JODAS, 2016, p. 51).

Esta trajetória, construção histórica recente dentro do cotidiano das populações nativas, desemboca na materialização das ações afirmativas voltadas para a inserção dos indígenas no ensino superior brasileiro. O caráter recente destas políticas públicas de inclusão fica evidenciado pela constatação já citada de que não tive a oportunidade de ter colegas indígenas em sala de aula durante minha graduação, e as transformações por elas geradas talvez ainda estejam por ser vistas em sua real dimensão. Assim, parto do princípio de que o contexto que se refere à presença indígena nas universidades é outro do que aquele em que me formei como educador. Trata-se agora de uma realidade mais inclusiva, democrática e culturalmente rica quando comparada há duas décadas. Se esta é uma conquista que diz respeito ao conjunto da sociedade brasileira (ou ao menos assim deveria ser entendida), é evidente que estamos também diante de um movimento de afirmação dentro de um espaço de poder, e tal movimento, como dito, não ocorre sem tensões, retrocessos e avanços.

Ditas estas frases, voltemos agora o olhar para o começo de minha experiência com a disciplina de História Indígena, no início de 2010.

## **Bem-vindo à História Indígena, professor**

A Universidade Federal da Fronteira Sul foi criada no contexto de expansão e interiorização do Ensino Superior Brasileiro, ocorrido nos governos Lula-Dilma (2002-2016), a partir da assinatura da Lei 12.029, de 15 de setembro de 2009, tendo suas primeiras aulas no dia 29 de março do ano seguinte. Suas estruturas, inicialmente provisórias, se espalhavam por cinco cidades nos três estados da região sul: Laranjeiras do Sul e Realeza, no estado do Paraná; Chapecó, no estado de Santa Catarina; Cerro Largo e Erechim, no Rio Grande do Sul.<sup>5</sup> Se sua criação atendia a uma demanda antiga da região onde se instalava, historicamente desassistida

<sup>5</sup> A estas, somou-se posteriormente o campus Passo Fundo, também no estado do Rio Grande do Sul.

por instituições de ensino superior da rede pública federal, resultava também da mobilização popular através de diversos movimentos sociais, organizações não governamentais, sindicatos e alas progressistas da Igreja Católica que, reunidos no “Movimento Pró-Universidade”, pleiteavam junto ao governo federal, desde 2005, a criação da instituição.

Contudo, e de forma evidente, as regiões onde a UFFS se instalaram não são desprovidas de História.<sup>6</sup> Trata-se do eixo de expansão agrícola que, a partir de fins do século XIX, recebeu um grande contingente de descendentes de migrantes europeus oriundos das chamadas “colônias velhas” no sul do Brasil.<sup>7</sup> A estas levadas se somariam outras ao longo das primeiras décadas do século XX, trazendo poloneses, judeus, russos, ucranianos, em um longo processo de assentamentos sobre terras outrora ocupadas por populações caboclas e indígenas, gerando não somente conflitos por espaço, mas também um forte discurso de valorização da identidade do “colono” de origem europeia, visto como “trabalhador”, “ordeiro”, um verdadeiro “agente do progresso”, em contraposição ao indígena, apresentado como “vagabundo”, “selvagem” e “atrasado”. Este espectro de preconceitos, herança de nosso período colonial, encontraria força e continuidade na medida em que se acentuava a disputa pela terra. Abordando especificamente o cenário do norte gaúcho, Tedesco e Carini assim comentam:

O período que vai de 1940 até o final de 1960 deve ser considerado o mais crítico para a comunidade caingangue e guarani do norte/noroeste do Rio Grande do Sul. Nunca antes o *habitat* destes índios fora tão ameaçado, face às constantes investidas de posseiros sem-terra, arrendatários e madeireiros. (...) é neste período que se dá o que poderíamos chamar de “a crise da terra no Norte do RS”, provocada pelo esgotamento do estoque de terras devolutas disponíveis para a reforma agrária (TEDESCO; CARINI, 2007, p. 114).

As tensões apontadas por Tedesco e Carini, obviamente, permanecem. É neste cenário que eu, testemunha ocular da história dos primeiros dias das UFFS, me inseri como professor de uma disciplina que não era exatamente uma “História Indígena”. Com efeito, após concurso para uma área denominada “História Regional e das Populações Indígenas”, fui apresentado à disciplina de “História e Arqueologia das Populações Indígenas”, que integrava a primeira grade curricular do curso.<sup>8</sup> Tal denominação me provocava incômodo não somente pelo fato de

<sup>6</sup> Grosso modo: o centro e sudoeste paranaense, o oeste catarinense, e, no Rio Grande do Sul, o Alto Uruguai e a região das Missões.

<sup>7</sup> As regiões do Vale do Rio dos Sinos e da Serra gaúcha que, ao longo do século XIX, receberam as primeiras levadas de migrantes alemães e italianos, respectivamente.

<sup>8</sup> A ementa da disciplina assim preconizava: “Arqueologia das sociedades indígenas: do processo de povoamento aos debates atuais. Populações indígenas com ênfase na região da fronteira Sul do Brasil. Fontes arqueológicas (cultura material) e etno-históricas (documentos escritos)”.

envolver duas áreas diversas do conhecimento (Arqueologia e História) em um mesmo “pacote”, mas principalmente pelo fato de que a associação entre os termos (em que pese ser um senso comum rasteiro do que seja a Arqueologia e suas muitas potencialidades) remetia a certo imaginário que ligava as populações nativas a uma ideia de “objeto do passado”, como se as equiparasse aos fragmentos cerâmicos e líticos que porventura possam ser encontrados em alguma escavação. Não se trata aqui de negar a necessidade de uma História Indígena de longa duração, ao contrário. Todavia, o programa efetivamente contemplava tópicos teóricos de arqueologia naquela que era a única disciplina onde o termo “índigena” aparecia na denominação. Reforçava-se deste modo a existência da associação expressa no título. Confesso que desde o início sempre deixei os tópicos exclusivos à arqueologia de lado, não por desmerecimento, mas por respeito à disciplina, afinal, sou historiador e não arqueólogo.<sup>9</sup> Contudo, entre o final de 2011 e o começo de 2012, surgiu a possibilidade de fazermos adequações na grade curricular. Alterar o nome da disciplina para “História Indígena”, deixando as questões arqueológicas da ementa para outro componente curricular, me parecia não somente uma ação necessária, mas respeitosa para com a arqueologia e, especialmente, para com o conjunto das “populações indígenas”.<sup>10</sup>

Tão ou mais importante do que olhar para a nomenclatura e ementa da disciplina, era olhar para a região no entorno da universidade em que eu estava chegando. Aqui, os apontamentos de Tedesco e Carini ganham uma relevância especial. Com efeito, Erechim está localizada em uma região pródiga em áreas indígenas, notadamente kaingang mas também guarani. Esta proximidade me era mostrada pelas placas nas estradas a indicar as reservas, pelas mulheres e crianças vendendo artesanato pelas ruas, mas não se refletia, naquele momento, em uma presença dentre os alunos em sala de aula.

Ou seja: eu iniciava uma disciplina voltada à História das populações indígenas em uma universidade pública nova, localizada em uma região de forte presença destas populações, mas também marcada por um discurso que ainda valoriza profundamente o migrante de origem europeia, atribuindo-lhe o papel de agente do progresso ao mesmo tempo em que reproduz

---

<sup>9</sup> Devo destacar, porém, que tenho aproximadamente 400 horas de atividades certificadas envolvendo a arqueologia em meu currículo, entre trabalhos de campo e participação em eventos. A experiência serviu-me especialmente para ter clareza da distinção entre as áreas do conhecimento e a certeza de que ambas podem e devem se auxiliar mutuamente, mas nunca ser confundidas.

<sup>10</sup> A ementa da disciplina assim preconiza: “História das sociedades indígenas brasileiras. Processo de povoamento e sociedades pré-cabralinas. O indígena brasileiro diante da conquista europeia: formas de dominação e resistência física e cultural. O indígena no processo de formação da nacionalidade brasileira (século XIX). A luta pelo direito à terra e pelo reconhecimento da cidadania. Questões indígenas contemporâneas. O ensino de história indígena”.

sobre os indígenas todos os preconceitos herdados de nosso período colonial. O resultado disso era visível não somente na configuração das primeiras turmas (marcadas pela mesma ausência de alunos indígenas que eu tive em minha formação), mas também pela presença de uma imagem acerca do indígena que se fazia presente logo nas primeiras aulas, imagem que idealizava o nativo ao mesmo tempo em que o via como um ser distante, dotado de uma cultura exótica e desvinculado do mundo que o rodeia, e nunca como pessoas próximas, que compartilham dos códigos culturais de seu tempo. Trago aqui um breve exemplo que ilustra tal situação: na primeira vez em que ministrei esta disciplina, convidei um indígena da etnia kaingang para uma palestra na última aula do semestre. Não pude deixar de notar certo estranhamento da turma (avisada previamente da palestra) quando da chegada de meu convidado, vestindo terno e gravata como bom advogado que é (só então avisei que, além de kaingang, meu palestrante era formado em direito e exercia a advocacia). Ao término de sua explanação, após muito dissertar sobre as parcialidades kamé e kairu<sup>11</sup>, sobre o artesanato e seus sentidos, sobre a organização social e política nas aldeias etc., abrimos para perguntas. Lembro especialmente de duas (“O que vocês comem?” e “Como vocês veem o sexo antes do casamento?”) e das respostas de meu convidado (“hoje foi arroz, feijão e bife” e “normalmente não vemos, as pessoas fazem isso escondidas”).

## A conquista dos bancos universitários

Se a existência de disciplinas voltadas à História Indígena nas grades curriculares universitárias pode ser entendida como conquista, também é necessário ter em mente que ela não ocorre desvinculada de um amplo processo de luta por cidadania e pelo conjunto de direitos assinalados através do artigo 231 e seguintes da Constituição Federal de 1988. É preciso ainda assinalar que tal conquista torna-se absolutamente vazia se não for acompanhada de medidas que assegurem a presença e a permanência de alunos indígenas no ensino superior, preenchendo uma lacuna histórica que nos fala muito sobre os processos de exclusão da sociedade brasileira e de seu sistema de ensino.

Note-se: a atividade que eu passara a desempenhar como professor de História Indígena em uma Instituição Superior de Ensino Federal correspondia a um ponto determinado dentro de uma trajetória de lutas e conquistas que diziam respeito a muitas outras pessoas. Trajetória

---

<sup>11</sup> Para maiores informações sobre as parcialidades kamé e kairu que compõem a etnia kaingang, ver: CRÉPEAU, Robert R. *Mito e ritual entre os índios kaingang do Brasil Meridional*. In: **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre: UFRGS/PPGAS, v. 3, n. 6, Out., 1997.

que talvez possa ser sintetizada através de alguns passos, como a organização dos Movimentos Indígenas ainda durante os anos do Regime Militar; a conquista do direito à cidadania plena e reconhecimento das especificidades culturais através da Carta Magna de 1988; chegando, por fim, até a lei 11.645/08. Contudo, ainda faltava transformar esta trajetória em conquista real para estas pessoas, para que agora também elas pudessem ser transformadas através da inclusão no sistema educacional público de nível superior. Era, pois, chegada a hora de “pintar a universidade de índio”.

Tive que aguardar um pouco para ver este momento com meus próprios olhos. Somente em 2013 a UFFS implementaria o Programa de Acesso e Permanência dos Povos Indígenas (PIN), com o ingresso dos primeiros alunos beneficiados no ano seguinte.<sup>12</sup> A partir de então, duas vagas destinadas exclusivamente a alunos indígenas foram acrescentadas em cada turma ingressante. Para além disto, o Campus Erechim criou o “Curso Interdisciplinar em Educação do Campo: Ciências da Natureza – Licenciatura”, em regime de alternância, cujo corpo discente é, em grande medida, constituído por alunos indígenas, notadamente da etnia kaingang.<sup>13</sup>

A prática, ao envolver suas próprias variáveis, nos apresenta também seus próprios desafios. Por um lado, temos enfrentado certa dificuldade, enquanto curso de História, em garantir a efetiva permanência destes alunos por motivos diversos, tais como as distâncias entre as aldeias e a universidade (os deslocamentos podem demandar 4 ou mais horas diárias, em alguns casos), a necessidade do trabalho remunerado (lembro de um aluno que se evadiu diante de uma proposta de emprego para se tornar motorista em seu município) e, a meu ver, também por certa incompreensão inicial daqueles que representam a estrutura universitária (aqui, me incluo) em relação às especificidades destes alunos.

Explico-me com um exemplo que, por retratar uma situação um tanto elementar, parece-me paradigmático para fins de ilustração. Já por algumas vezes ouvi, de alunos e colegas, menções à dificuldade que os alunos indígenas teriam com a expressão escrita e, até mesmo, oral. Me darei aqui ao luxo de tomar a parte pelo todo e aceitar o argumento em sua generalização, embora não concorde com ele. O que não é dito, porém, é que, para muitos destes alunos, o português NÃO É a primeira língua e, sim, a segunda, aprendida tardiamente e destinada à interação com o mundo dos brancos. Percebam, é como se eu necessitasse falar o

---

<sup>12</sup> Para saber mais sobre o PIN, ver: [https://www.uffs.edu.br/institucional/pro-reitorias/graduacao/ingresso/processos-seletivos-especiais/programa\\_de\\_acesso\\_e\\_permanencia\\_dos\\_povos\\_indigenas](https://www.uffs.edu.br/institucional/pro-reitorias/graduacao/ingresso/processos-seletivos-especiais/programa_de_acesso_e_permanencia_dos_povos_indigenas).

<sup>13</sup> Para uma análise mais aprofundada do curso Interdisciplinar em Educação do Campo em regime de alternância, desenvolvido na UFFS/Campus Erechim, ver: PRSYBYCIEM; SANTOS; SARTORI, 2017.

kaingang ou o guarani a fim de inserir-me no universo do conhecimento científico, algo que certamente eu faria com extrema dificuldade (dificuldade maior, diga-se de passagem, do que a de minhas alunas e meus alunos indígenas, ao se expressarem em português), tendo de dominar não somente a oralidade, mas também a escrita e, por fim, os códigos próprios do meio científico.

Sendo a língua parte inseparável da cultura, e sendo ela um direito constitucional, cabe nos perguntarmos sobre a necessidade de pensarmos estruturas educacionais de nível superior que atendam a tal demanda, não somente com a formação de professores qualificados e falantes de tais idiomas, mas também cientes das diversas estruturas cosmológicas que atravessam o conhecimento e a percepção de mundo, tornando-os específicos dentro da cultura de cada grupo.<sup>14</sup> Enquanto este dia não chega, pequenos exercícios de “troca de lugar cultural” podem nos oferecer resultados surpreendentes. Numa aula, combinei com duas alunas kaingang que ambas apresentariam um trabalho oralmente, diante da turma, mas com um porém: o trabalho seria primeiramente apresentado em kaingang e, só depois, em português. O que estava programado para ser uma experiência de vinte minutos acabou por tomar cerca de uma hora e meia, posto que, naquele momento, a turma de alunos simplesmente “descobriu” esta especificidade de suas colegas e transformou a apresentação em uma verdadeira palestra-dialogada, bombardeando-as com perguntas acerca de sua cultura. Se antes ambas eram visivelmente isoladas em relação à turma, a partir daquele momento criaram-se laços que permitiram uma maior integração. Realmente, não há como entendermos e nos aproximarmos daquilo que não conhecemos. Posso dizer sem medo de errar que aquela foi uma noite de balbúrdia altamente construtiva.

Contudo, é necessário que se diga que as políticas de ingresso de alunos indígenas na universidade, se conduzidas sem maiores cuidados, podem facilmente colocar a própria universidade diante de um paradoxo. Por um lado, nas disciplinas de História Indígena, costumamos lembrar como a colonização brasileira desenvolveu, ao longo do tempo, projetos de integração que nada mais eram do que políticas assimilacionistas, sem nenhuma preocupação com questões identitárias ou culturais. Políticas que visavam simplesmente a transformar o indígena em um trabalhador braçal (normalmente rural), sem qualificação e pronto para ser explorado. Por outro, podemos nos perguntar até que ponto a universidade não corre o risco de reproduzir, em outro tempo e contexto, algo de natureza semelhante, ao exigir destes educandos

---

<sup>14</sup> Como certa vez me disse meu colega Gerson Egas Severo, os olhos que veem a Via Láctea não são os mesmos que miram o Caminho das Antas, mas isso não quer dizer que uns estejam certos e outros, errados.

uma assimilação a um conjunto de códigos culturais que lhes são, originalmente, estranhos. Não se trata aqui, evidentemente, de negar a importância do acesso aos bancos universitários para tal população. Reafirmamos: isto é uma conquista que diz respeito a todos e que deve ser celebrada. A questão parece-me mais sutil e, por isso mesmo, mais traiçoeira: como garantir não apenas o acesso e a permanência de tais alunos, mas garantir-lhes um ensino que lhes faça sentido enquanto indivíduos e enquanto representantes de comunidades culturais distintas? Em outras palavras: como promover uma aproximação cultural respeitosa, desprovida de colonialismos, que não coloque “o meu” e “o teu” na balança, mas que seja capaz de criar aproximações e combater os preconceitos? Não sei se tenho, hoje, a resposta para tal questão que, há algum tempo, ronda minha cabeça feito um espectro. Talvez algumas perguntas não existam para ser respondidas e sim para nos guiarem como estrelas na noite.

O contexto interno aos muros da universidade, porém, pode não ser o maior dos problemas. Como qualquer instituição, a universidade reflete os movimentos históricos, se posiciona diante deles e/ou é por eles atingida. Assim, não podemos desconsiderar também o peso que os discursos de ódio que proliferam na sociedade brasileira já há alguns anos possuem na evasão de tais alunos, uma vez que o ambiente educacional “dos brancos” pode não ser considerado acolhedor ou mesmo seguro. O preconceito, quando produzido dentro da universidade, seja por qual instância for, não difere daquele produzido fora de seus muros. Antes, é mais uma peça neste jogo de dominação e exclusão que parece infinito, buscando garantir os privilégios do colonizador e sua dominação sobre o colonizado. É bom lembrar que este mesmo jogo é feito também por inúmeras ações de resistência ao longo da História. A permanência nos bancos universitários diante de olhares inquisidores, da agressividade de determinados discursos oficiais e outras ações de violência (real ou simbólica) parecem ser uma nova forma de ação dos que resistem.

## **Potencialidades e preconceitos**

Se a criação de uma disciplina de “História Indígena” visa a atender ao dispositivo legal, trazendo as questões das populações nativas para maior discussão no meio escolar, há também que lembrarmos que o cumprimento integral do texto jurídico parece ser ainda uma utopia distante. Com efeito, a promulgação do texto jurídico, executada sem uma prévia qualificação dos docentes no tema, provocou um aumento substancial na demanda por cursos de formação, palestrantes e tudo o mais que viesse para auxiliar em seu cumprimento, ainda que esbarrando

por vezes no número relativamente pequeno de profissionais qualificados para prestar seu auxílio. Outro problema diz respeito a uma menor visibilidade que o movimento indígena possui entre a sociedade brasileira quando comparado, por exemplo, ao Movimento Negro, especialmente nos grandes centros urbanos, o que dificulta ainda mais a já árdua tarefa de materializar o que está disposto na lei.

Por tudo isto, considero que a existência de disciplinas voltadas para as questões dos povos nativos nas universidades públicas seja uma necessidade urgente, quando mais não seja por se constituírem em ferramentas no reparo de nossa identidade nacional tão mal engendrada. Senão vejamos: a construção de uma identidade nacional brasileira, criação discursiva, porém carregada de sentidos, é algo que dentre nós remete ao século XIX. Foi lá que os primeiros intérpretes do Brasil, sobremaneira influenciados pelo romantismo europeu daquele período e tendo seu padrão de modernidade nos países da Europa ocidental, passaram a tecer considerações acerca de nossa formação racial ao longo da História. Um problema, contudo, despontava no rol de preocupações destes intelectuais, qual seja: o dilema de nossa mestiçagem. Ao contrário das nações desenvolvidas e brancas (desenvolvidas porque brancas) da Europa, o Brasil servira ao longo de sua colonização como um laboratório de cruzamentos raciais que nos condenava ao atraso ou, no mínimo, colocava em xeque nossa possibilidade de “civilização”, dado o conjunto de características atribuídas ao mestiço (indolência, irracionalidade, imprevisibilidade, ausência de energia física... ). Segundo Renato Ortiz:

Ao se retirar do mestiço as qualidades de racionalidade, os intelectuais do século XIX estão negando, naquele momento histórico, as possibilidades de desenvolvimento real do capitalismo no Brasil. Ou melhor, eles têm dúvidas em relação a esse desenvolvimento, pois a identidade forjada é ambígua, reunindo pontos positivos e negativos das raças que se cruzam (ORTIZ, 2006, p. 39).

Creio que não seja nenhum exagero afirmar que uma das grandes potencialidades desta disciplina esteja no enfrentamento aos preconceitos históricos citados no texto de Ortiz, preconceitos que transparecem no cotidiano de uma região marcada pelo discurso de valorização da migração europeia enquanto agente de desenvolvimento. Se os preconceitos transparecem, menos evidentes são os interesses nas áreas ocupadas pelos indígenas a fim de que elas sejam lançadas ao mercado e destinadas à produção agrícola de cunho capitalista. Em meio a isto, a universidade busca formar professores indígenas e/ou professores capazes de assumir suas turmas com o cabedal e o espírito necessários para se posicionar junto a seus alunos com uma epistemologia decolonial.



É curioso notar que aqueles discursos eivados de preconceitos muitas vezes defendem que os indígenas deveriam manter culturas e hábitos de 500 anos atrás, sob pena de perda da sua identidade. Contudo, basta uma rápida olhada na historiografia para percebermos que, em verdade, o que não mudou ao longo destes cinco séculos foram justamente os argumentos do preconceito. John Manuel Monteiro, em “Negros da Terra”, nos aponta que, no fim do século XVI, o jesuíta Gabriel de Souza Soares descrevia os Guaianá como “gente de pouco trabalho, muito molar, não usam entre si lavoura, vivem de caça que matam e peixe que tomam nos rios, e das frutas silvestres que o mato dá” (Monteiro, 1994, p. 20). É ainda Monteiro quem cita uma carta escrita ao rei de Portugal pelo bandeirante Domingos Jorge Velho, em 1694, justificando a escravização dos indígenas, pois “... se lhes faz hum irremunerável serviço em os ensinar a saberem lavrar, plantar, colher e trabalhar para seu sustento, coisa que antes que os brancos lhos ensinem, eles não sabem fazer” (Monteiro, 1994, p. 138). Já Protásio Paulo Langer assim nos apresenta o discurso utilizado pela aristocracia pastoril sul-riograndense em meados do século XVIII, a fim de justificar o uso da mão-de-obra dos guarani missioneiros:

Ladrões de gado, custos exorbitantes da Fazenda Real para sustentar um bando de “escravos do descanso”, imprestáveis para o mais leve trabalho, “assassinos facinorosos”, vagabundos, ignorantes dos preceitos divinos, principalmente do sexto e do sétimo mandamento, discípulos dos jesuítas, são algumas das acusações reiteradamente atribuídas aos índios da aldeia N. S. dos Anjos, pelos estancieiros de Viamão (LANGER, 2006, p. 141).

Se seguirmos este trajeto de preconceitos e horrores até o século XIX, podemos nos valer do trabalho de Manuela Carneiro da Cunha, que de forma muito apropriada aponta como os indígenas, a partir da Lei de Terras de 1850, passam a ser não mais uma questão de mão-de-obra, mas sim de... terras! Desta forma, os espaços ocupados pelos indígenas passam muitas vezes a ser considerados terras devolutas onde “favorecia-se o estabelecimento de colonos: deviam ser dadas aos milicianos, aos fazendeiros e aos moradores pobres, e supunha-se eufemisticamente que estes instruiriam os índios no trabalho agrícola, nos ofícios mecânicos e na religião católica” (Cunha, 1998, p. 142).

Esta trajetória histórica do preconceito contra os povos indígenas em nada arrefece com a chegada do século XX e a expansão da agricultura capitalista no Brasil, cada vez mais sedenta por terras, conforme apontado por Manuela Carneiro da Cunha. Ouçamos agora Seth Garfield:

Não é de admirar que as elites do Mato Grosso, impregnadas por racismo e etnocentrismo, vissem a defesa dos direitos das terras indígenas como um gesto benevolente, não uma obrigação constitucional. Em sua visão, apenas o diligente

“homem branco” merecia a assistência do Estado para ocupar terras “legalmente” adquiridas. Já era inaceitável que áreas do norte e do nordeste do estado, dominadas pelos índios, permanecessem “praticamente desabitadas” (isto é, por “homens brancos”) ainda em 1955. Agora se sentiam ameaçados pelas reservas indígenas, territórios isentos de impostos, imobilizando o mercado de terras. Correa da Costa [governador do estado do Mato Grosso, eleito em 1950] e seus aliados combatiam a proposta do Parque Nacional do Xingu como “outra enorme área para os aborígenes” que violava a “integridade territorial do estado. Em uma inteligente – embora não original – manipulação, as elites mato-grossenses inverteram a natureza de seu relacionamento com os índios: os agressores se transformaram em vítimas. Diferentemente do SPI [Serviço de Proteção ao Indígena], que enaltecia os indígenas (pelo menos no presente e no futuro imediato) para legitimar o poder, as elites locais buscavam depreciá-los para, assim, contornar as garantias constitucionais dadas aos índios (GARFIELD, 2011, p. 156-7).

É importante assinalar, por mais evidente que seja, que a participação dos representantes do poder público na construção de uma imagem negativa a respeito do indígena, conforme visto no exemplo trazido por Garfield, não é uma exclusividade do século XX. Não é necessário aqui buscar mais exemplos para entender o que o autor quer dizer com “depreciá-los”. Tampouco nos parece necessário buscar exemplos para mostrar a continuidade desta linha de pensamento no século XXI, uma vez que basta para isso ler os jornais, assistir aos noticiários televisivos ou mesmo atentar os ouvidos para as eventuais conversas no ônibus, nos restaurantes ou nas filas dos bancos.

Correndo o risco de parecer ingênuo, romântico ou piegas, creio que aqui esteja a grande potencialidade da disciplina em questão: se constituir em ferramenta no combate ao preconceito. Ainda que tal assertiva possa ser válida para a educação de forma geral (ou outras disciplinas específicas, como História da África, por exemplo), o contexto histórico e geográfico que nos (e me) cerca, as especificidades do momento que vivemos e a necessária opção pelos valores da civilização diante da barbárie exigem uma tomada clara de posição em defesa de direitos arduamente conquistados e não menos arduamente mantidos. Se de algum modo essa opção necessária se mostrar bem-sucedida, cumpre-se a função maior do ensino e, ao mesmo tempo, diminuem as chances de que eu volte a receber a resposta certa que obtive quando, certa vez, perguntei a uma aluna kaingang, durante uma aula, qual era o sentimento que eles nutriam por nós, não indígenas: a resposta, dada de forma direta e objetiva, foi esta: “Medo. Medo, pois sabemos da violência, do preconceito... Se o senhor quer mesmo saber, professor, nós sentimos medo de vocês”.

Evidentemente, sei que o caminho é longo e está por construir. Resta trilhá-lo.

## Referências

- BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **NHEMBO'E Enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias guarani**. Porto Alegre: UFRGS/FACED (tese de doutorado), 2005.
- BRASIL. **Lei 11.645, de 10 de março de 2008**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm). Acesso em 6 de outubro de 2021.
- CRÉPEAU, Robert R. **Mito e ritual entre os índios kaingang do Brasil Meridional**. In: **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre: UFRGS/PPGAS, v. 3, n. 6, Out., 1997.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- GARFIELD, Seth. **A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista. A marcha para o oeste e os índios xavante (1937-1988)**. São Paulo: Unesp, 2011.
- JODAS, Juliana. **Universidade como fronteira? Políticas de ações afirmativas para indígenas no Brasil**. In: **Revista del Instituto de Investigaciones en Educación**. Resistência: Universidad Nacional del Nordeste (Argentina), Año 7, n. 8, 2016. Disponível em: <http://revistas.unne.edu.ar/index.php/riie/article/view/3662/3297>. Acesso em 10 de abril de 2021.
- LANGER, Protásio Paulo. **Projetos civilizatórios e sobrevivência étnica: os guarani-missioneiros**. In: BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tao (Coord.). **História Geral do Rio Grande do Sul, v. 1 (Colônia)**. Passo Fundo: Méritos, 2006.
- MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- PRSYBYCIEM, Moises Marques; SANTOS, Almir Paulo dos; SARTORI, Jerônimo. **Formação de professores em ciência da natureza para escolas do/no campo na UFFS – Campus Erechim: perspectivas e desafios**. In: **Revista Brasileira de Educação do Campo**. Tocantinópolis: UFT, v. 2, n. 3, 2017.
- TEDESCO, João Carlos; CARINI, Joel João. **Conflitos agrários no norte gaúcho (1960-1980)**. Porto Alegre: EST, 2007.

Recebido em 13 de junho de 2021 | Aceito em 31 de agosto de 2021



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

---

**Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais**

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

---

## Sobre o “indígena exótico” em séries iniciais do ensino fundamental: algumas reflexões à luz das Teorias Decoloniais

Ana Carla Barros Sobreira

---



**Edição eletrônica**

URL: [NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural (ufsc.br))

ISSN: 2558 - 2448

**Organização**

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

**Referência Bibliográfica**

SOBREIRA, Ana Carla Barros. Sobre o “indígena exótico” em séries iniciais do ensino fundamental: algumas reflexões à luz das Teorias Decoloniais. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 260-284, jul-dez 2021. Semestral.

---

© NAUI

# Sobre o “indígena exótico” em séries iniciais do ensino fundamental: algumas reflexões à luz das Teorias Decoloniais

Ana Carla Barros Sobreira<sup>1</sup>

## Resumo

Este texto objetiva tecer algumas reflexões sobre a construção da imagem do indígena na práxis de sala de aula, em séries iniciais do ensino fundamental, em uma escola pública brasileira, e relacionar tal construção identitária com o conceito do exótico. Tendo como locus de enunciação as Teorias Decoloniais, proponho uma leitura crítica de algumas atividades desenvolvidas por alunos e professores a partir de uma (re)leitura do livro de literatura infantil *Abaré*, produzido pelo MEC. Durante a análise, buscamos observar se a identidade do indígena ainda está relacionada, nos dias atuais, com o conceito de exótico, estranho, diferente: qualificações que lhes foram dadas pelo colonizador, o que corrobora com a discriminação e manutenção de desigualdades.

Palavras-Chave: Teorias Decoloniais; Literatura Infantil; Indígena.

## Abstract

This text aims to weave some reflections on the construction of the image of the indigenous in the classroom praxis, in the early grades of elementary school, in a Brazilian public school, and relate this identity construction with the concept of the exotic. With Decolonial Theories as enunciation locus, I propose a critical reading of some activities developed by students and teachers from a (re)reading of the children’s literature book *Abaré*, produced by MEC. During

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Letras-Inglês pela Universidade Federal da Paraíba-Campus II-Campina Grande. Especialização em Ensino de Línguas Mediado por Computador pela Universidade Federal de Minas Gerais e Mestrado em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Uberlândia. Doutoranda em Linguística Aplicada – IEL-UNICAMP. E-mail: [anacarlaborrossobreira@gmail.com](mailto:anacarlaborrossobreira@gmail.com).

the analysis, we sought to observe whether the indigenous identity is still related, nowadays, with the concept of exotic, strange, different, qualifications given to them by the colonizer, which corroborates to the discrimination and maintenance of inequalities.

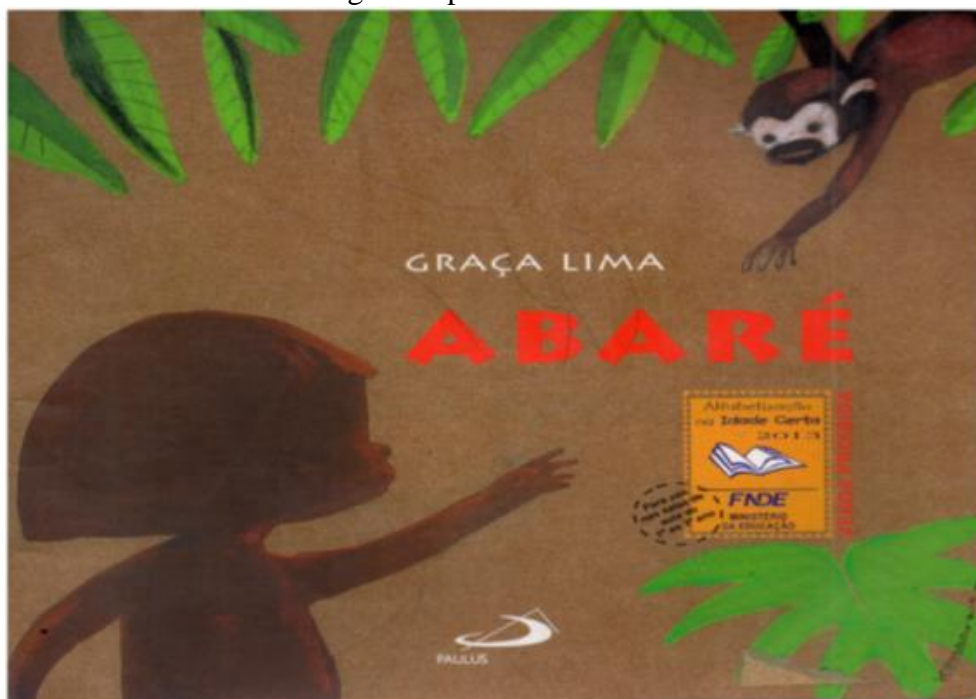
Keywords: Decolonial Theories; Children’s Literature; Indigenous.

*Definitivamente não somos todos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro como constelações.*

*O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar nosso roteiro de vida. Ter diversidade, e não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos.*

Ailton Krenak

Fig. 1. Capa do livro *Abaré*.



Fonte: Acervo da autora.

## Introdução

### O poder performativo da linguagem: cultura e identidade em foco

Falar de indígena é falar de cultura, de identidade e, seguramente, de conceitos epistemológicos fortemente sedimentados que refletem nossas crenças e práticas diárias. O próprio conceito de “indígena” surge a partir de discursos construídos, de forma que a hegemonia colonizadora conserve o poder. Como podemos dialogar entre questões tão polissêmicas e confusas como são as questões de cultura e identidade? Qual é e onde começa e termina a fronteira entre a cultura e a identidade? Como escolhemos e como classificamos o Outro, a partir de que visão, e como ela nos foi injungida? Nossa construção heterogênea que incorpora práticas, rituais, crenças e significados, os modos de vivenciar, de sofrer, de lutar, de imaginar, não são formas de construção cultural com as quais temos tido contato?

A linguagem, segundo Menezes de Souza (2017), é uma construção política e para Makoni; Pennycook (2007), além de ser uma construção política, é também um instrumento de construção para o controle das variedades e das diferenças. Dessa forma, a identidade do indígena como diferente é um ato de criação linguística que traduz um saber performático, este saber que legitima a diferença e as negatividades, que estão intrínsecas no discurso construído, no não-dito. Ao falar em “indígena”, dessa forma, estamos reforçando a ideia que temos do exótico que não é o meu e que me é estranho e que, portanto, deve ser mantido sob dominação.

A palavra “exótico” vem do grego *exotikós* que literalmente significa que vem de fora, estrangeiro, do lado de fora. Já no século XVII o termo passa a significar estranho, diferente, incomum. O uso da palavra exótico, na antropologia, remonta à antiguidade clássica, quando surgem os primeiros relatos escritos das grandes navegações e os povos descobertos são descritos como exóticos e estranhos, sem dúvida, para o padrão de corpo e cultura considerados normais para a Europa. Vale observar que, ao tratar os povos indígenas como exóticos, surge aqui um discurso praticado pelo colonizador que já apresentava uma hierarquia social e manutenção de poder sobre esses povos de maneira a cristalizar identificações, constituindo os estereótipos. Velho (1994) acrescenta que “a dimensão do poder e da dominação é fundamental para a construção dessa hierarquia e desse mapa” (p. 127).

É interessante observar também que o uso repetido de um termo apresenta eficácia na produção de enunciados performativos os quais se relacionam diretamente com a construção da identidade. Observamos, por exemplo, que a comunicação de massa exerce um papel

importante, principalmente na sociedade brasileira, ao construir a imagem do familiar e do exótico ao apresentar, repetitivamente, notícias de lugares e regiões ou grupos que, mesmo distantes, tornam-se familiares pela frequência e intensidade com que aparecem nos jornais e notícias, na televisão, rádio, revistas etc., enquanto que há cenários, regiões e grupos sociais que se encontram dentro do próprio Brasil que são praticamente desconhecidos da população em geral.

Muitas vezes, esses lugares, próximos ou distantes, são tradicionalmente definidos como exóticos, como por exemplo a região dos Andes, a Índia ou a África. Esse processo de injeção dos discursos hegemônicos contribui para reforçar ou definir o conceito de cultura e identidade, pois nossos discursos não são isolados, eles fazem parte de atos linguísticos que se interligam e constituem uma rede mais ampla de significação. Essa rede mais ampla de construção de semioses define o indígena como exótico e não como familiar, atribuindo negatividade à identidade indígena.

Vale também aqui destacar nossa posição com relação à noção de cultura. Segundo Grimson (2009), tanto a identidade como a cultura estão entrelaçadas, embora suas fronteiras nem sempre coincidam. Para o autor, o conceito de cultura nos remete a nossas práticas, crenças e significados rotineiros e que estão fortemente segmentados, enquanto a noção de identidade se refere aos sentimentos de pertencimento que temos com relação a uma coletividade, a um grupo social. Assim, dentro de um grupo social, não necessariamente há homogeneidade cultural. O ponto de partida, assim, seria entender claramente a diferença entre as tramas existentes entre práticas e significações, de um lado, e as categorias de pertencimento, de outro. Assim é que um sujeito pode se sentir simbolicamente próximo de alguém que se encontre do outro lado do planeta e extremamente distante de seu vizinho, e isso constitui as distâncias entre as diferenças culturais e as diferenças identitárias.

Dessa forma, ao usar o termo indígena e classificá-lo como exótico, diferente, estranho, não estamos tratando apenas do uso de um termo que é linguisticamente compreensível, mas, também, da construção de uma identidade que oferece um panorama de como uma sociedade vê a si mesma e como seus membros atuam com relação ao Outro, ou seja, não é apenas o uso do termo que é relevante, mas a repetição discursiva que carrega em si uma potência identificatória e tem, em si, uma importante relevância social.

Nesse contexto, como profissional da educação, podemos nos questionar sobre como poderíamos reclamar novos processos de produção de conhecimento que diminuíssem as



desigualdades, as discriminações causadas pelos discursos que, como veremos na seção seguinte, foram construídos pelo colonialismo/colonialidade e pelas formas de detenção de poder, seguramente com práticas urgentes em sala de aula e movimentos sociais.

Buscamos propor através deste texto, um olhar mais atento para as Teorias Decoloniais, ao dar visibilidade às Epistemologias do Sul, que trazem como ideias centrais a ecologia dos saberes e a tradução intercultural. Para isso, ao participarmos de um processo de auto reflexividade, em nossas práticas diárias de sala de aula, devemos sempre questionar se o que estamos ensinando é valioso e importante ou se deveria ser esquecido, se estamos contribuindo para a manutenção das desigualdades sociais ou se estamos formando cidadãos críticos e conscientes que agirão para o bem de nosso planeta e do meio ambiente.

## **1. As Teorias Decoloniais: tecendo teias entre o pensamento pós-abissal e a ecologia dos saberes**

As Teorias Decoloniais surgem a partir de um movimento de resistência político, epistemológico, prático e teórico contra a lógica da colonialidade e são formadas por estudiosos oriundos do Hemisfério Sul, entres eles Torres (2007), Mignolo (2007; 2010; 2015; 2017), Dussel (2006), Quijano (2005) e outros que, mesmo não oriundos do Sul global, se juntaram ao mesmo movimento, como por exemplo Santos (2008). O pensamento decolonial não busca apenas retirar o véu imposto pelo pensamento colonial, mas também busca retomar os saberes do Sul dentro de uma legitimidade e autenticidade epistêmica:

O pensamento decolonial reflete sobre a colonização como um grande evento prolongado e de muitas rupturas e não como uma etapa histórica já superada. [...] Desse modo, quer salientar que a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial. A intenção é provocar um posicionamento contínuo de transgredir e insurgir. O decolonial implica, portanto, uma luta contínua (COLAÇO, 2012, p. 8).

Segundo Ballestrin (2013), o pensamento decolonial foi uma elaboração posterior ao que Mignolo cunhou de “pensamento fronteiriço” e que se caracterizou por resistir às cinco ideologias da modernidade, que são: o cristianismo, o liberalismo, o marxismo, o conservadorismo e o colonialismo. Trata-se, portanto, além de outros aspectos, de reconduzir os saberes apagados e calados pela modernidade, propiciando, para além da denúncia dos antagonismos, o reconhecimento da validade epistêmica dos saberes inerentes às sociedades colonizadas. Portanto, faz-se imprescindível um pensamento decolonial como “resposta

epistêmica dos subalternos ao projeto eurocêntrico da modernidade” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 19).

Trata-se de alterar uma cosmovisão sedimentada e centrada no eixo “norte-sul”, desarticulando a noção de uma divisão epistemológica entre o centro e a periferia, reconhecendo a existência de outros universos que vão além de uma hierarquização rígida, reconhecendo os diversos fascismos sociais que se encontram intrínsecos nos discursos, nas práticas diárias, nas vivências sociais. Dessa forma, ao pensarmos que a diversidade do mundo é inesgotável, podemos refletir também em um pensamento pós-abissal, que assevera que a diversidade epistemológica do mundo ainda está sendo construída e sempre estará em construção.

O pensamento pós-abissal pode ser sumarizado como um aprender com o Sul. Confronta a monocultura da ciência moderna com ecologia dos saberes. É uma ecologia porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia. A ecologia dos saberes baseia-se na ideia de que o conhecimento é interconhecimento (SANTOS, 2010, p. 51).

Segundo Santos (2010), como uma ecologia dos saberes, o pensamento pós-abissal tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica universal e o reconhecimento da existência de uma diversidade de conhecimento científico, o que implica na renúncia de qualquer epistemologia geral. Nesse contexto, “a ecologia dos saberes é basicamente uma contra epistemologia” (SANTOS, 2010, p. 55).

Vale observar aqui também que, na ecologia dos saberes, enquanto epistemologia pós-abissal, ao buscar a validação dos conhecimentos não-científicos, não se está desacreditando o conhecimento científico, mas trata-se de explorar práticas científicas que não estão no cânone hegemônico e que se tornaram visíveis, por exemplo, com as Teorias Decoloniais. Busca-se, assim, promover a interação entre os saberes científicos e não científicos, e isso implica em uma tradução cultural.

Um epistemicídio maciço tem vindo a decorrer nos últimos cinco séculos, e uma riqueza imensa de experiências cognitivas tem vindo a ser desperdiçada. Para recuperar algumas dessas experiências, a ecologia dos saberes recorre ao seu atributo pós-abissal mais característico, a tradução intercultural (SANTOS, 2010, p. 61).

Assim, o processo de tradução intercultural caracteriza-se por assumir o papel de uma hermenêutica diatópica<sup>2</sup>, que consiste em um trabalho minucioso de interpretação entre duas ou

<sup>2</sup> A propósito da hermenêutica diatópica, Santos (1997, 2003c) defende um procedimento de tradução que “consiste num esforço coletivo e multicultural de, transformando *topoi* (que assume aqui um caráter de premissa

mais culturas com o objetivo de identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes respostas que elas proporcionam. É a tradução entre os vários conceitos de sabedoria e cosmovisões diferentes, “tem lugar, por exemplo, ente a filosofia ocidental e o conceito africano de sagacidade filosófica”<sup>3</sup> (SANTOS, 2010, p. 47).

O processo de tradução cultural, quando aplicado às práticas diárias de sala de aula, exige dos agentes desse processo um esforço contínuo e constante. Como todas as práticas sociais estão baseadas em conhecimentos, são também, nesse sentido, práticas de saber. O trabalho de tradução é ainda mais importante, pois surge como um novo movimento contra hegemônico ou anti-sistêmico e, nesses dias, com o atual momento político que vivenciamos tanto no Brasil como na América Latina, a articulação e a agregação de saberes entre os diferentes movimentos sociais e na sala de aula exige do professor reconhecer o valor da diversidade e perguntar-se sempre:

1. Como posso manter em mim o melhor da cultura ocidental moderna e democrática e, ao mesmo tempo, reconhecer o valor da diversidade do mundo que a hegemonia designou, autoritariamente, como não-civilizado, ignorante, residual, inferior e improdutivo?

2. Como posso contribuir para a realização de uma hermenêutica diatópica, entre qualquer um dos saberes e uma ciência (seja ela branca, negra, indígena), na América Latina?

3. Como posso facilitar a construção de novos sujeitos individuais ou coletivos que saibam como combinar, com sobriedade e análise de fatos, os diferentes saberes e intensificar a luta contra a opressão?

Vale observar também que a língua é um dispositivo central na ecologia dos saberes, pois permite exprimir certas ideias e outras, não. Nesse sentido, cabe estarmos conscientes do poder político e ideológico intrínseco nas construções dos discursos, auto reflexionando, sempre, qual tem sido nosso papel na disseminação, ou não, dos diversos discursos hegemônicos.

---

de uma dada cultura) em argumento, buscar torná-los compreensíveis e representantes de outras culturas e, portanto, campo de investigação multicultural” (OLIVEIRA, 2008, p. 93). Segundo Oliveira (2008), ao discutir as divergências e diferenças dentro de cada cultura, surge a exigência de uma tradução interna, que no interior da escola deve ser desenvolvida através de leituras de mundos diferentes e antagônicos, buscando introduzir a coerência e instaurar a coletivização na ação educativa.

<sup>3</sup> Tiene lugar, por ejemplo, entre la filosofía occidental y el concepto africano de sagacidad filosófica (tradução própria).

## 2. A construção da identidade indígena

A construção hegemônica eurocêntrica do “indígena exótico” tem suas raízes nos diversos processos de colonização, como já destaquei no início deste texto. Duas questões são fundamentais para refletirmos como a construção do sujeito indígena (selvagem, inferior, diferente, exótico) nos foi injungida: será que foi através dos discursos usados para representar os sujeitos, isto é, o que se entendia por sujeito, ou era realmente uma questão de construção de identidade? Não se pode, porém, compreender a construção da identidade sem entender também que ela é o resultado de construções linguísticas. A identidade é produzida através da linguagem que está inserida em um mundo cultural e social, e somos nós, sujeitos, que fabricamos tanto a identidade como a linguagem, no contexto das relações culturais e sociais.

Trata-se, portanto, de sabermos que a imposição da identidade refrata e reflete o desejo de diferentes grupos sociais situados assimetricamente e que objetivam garantir o acesso aos bens sociais. A identidade, pois, “está em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder” (SILVA, 2010, p. 75).

Segundo Silva (2010), é importante observar que as relações de poder se ordenam através de combinações binárias, como por exemplo, pobre/rico, branco/negro e, no momento em que observamos as relações de poder dentro destas construções, problematizamos, também, a construção da identidade como uma forma de relação de poder. A identidade é um significado que é tanto social como culturalmente atribuído. Para Silva (2010), a identidade está estritamente ligada aos sistemas de representação e é através dos sistemas de representação que a identidade se liga aos sistemas de poder, “quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade” (p. 90).

Nesse contexto, Menezes de Souza (2007) destaca o posicionamento de Home Bhabha quanto à construção do discurso hegemônico e como esse discurso influencia na construção das identidades. Segundo o autor:

O projeto crítico de Bhabha postula a passagem do psíquico ao político, girando em torno do processo da construção da identidade como algo conflitante e ambíguo. Para Bhabha, é esse processo que fornece, na situação colonial, as posições discursivas, ou seja, o locus de enunciação, dos sujeitos coloniais. Leitor da Teoria psicopolítica de Fanon (1986), Bhabha (1986) define o discurso colonial como a forma mais subdesenvolvida de discurso, uma vez que é articulada em torno de formas estereotipadas de alteridade inscritas em uma dinâmica do desejo (MENEZES DE SOUZA, 2007, p. 34).

Trata-se assim de uma estratégia colonizadora que objetiva apropriação e apoderamento do Outro, através da construção de uma imagem que recusa a alteridade e o processo de tradução na construção das identidades. Assim é que o estereótipo discriminatório rejeita a diferença e a alteridade, reduzindo o Outro a um conjunto limitado de características, como, por exemplo, todo indígena mora em ocas, usa cocar, dança a dança do fogo, vive na mata, é selvagem, tem hábitos específicos etc. Na Fig. 1, por exemplo, nas atividades que analisei e que serviram de objeto de estudo para a construção deste texto, pode-se observar como a tarefa proposta para o aluno sugere hábitos e costumes específicos do indígena, em um discurso que limita as características indígenas.

Fig. 2. Hábitos e costumes indígenas.



Enunciado da Tarefa:  
Circule os hábitos e os costumes dos indígenas.

Fonte: Acervo da autora.

Nessa perspectiva, pode-se observar a performatividade do discurso, contribuindo para a disseminação dos estereótipos, isto é, da imagem do Outro previamente sedimentada. Observa-se, também, que a colonialidade exercida na atividade reflete desigualdade nas relações de poder, conhecimentos, línguas, hábitos, costumes e que são reproduzidos pelos colonizados. Segundo Menezes de Souza (2015), implicitamente na performatividade dos discursos

hegemônicos, pode-se observar certa neutralidade ou imparcialidade com relação aos conhecimentos eurocêntricos, o que Castro-Gomez (2005c) cunhou de “a arrogância do ponto zero” e que, por exemplo, cria o conceito de indigeneidade como o não moderno e, associado a este conceito, os letramentos indígenas como limitados ou inexistentes. As primeiras noções de indigeneidade, assim, se referiam às raças e conhecimentos de menor valor quando comparados ao eurocentrismo europeu.

O conceito de identidade é extremamente complexo e, como ocorre com vários outros fenômenos estudados pelas Ciências Sociais, não oferece afirmações objetivas ou conclusivas nem, tampouco, julgamentos seguros. Dessa forma, como sujeito do mundo pós-moderno, acredito em uma construção identitária contínua sem qualquer concepção essencialista ou fixa, acreditando também que o sujeito “assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que são unificadas ao redor de um “eu” coerente” (HALL, 2006, p. 13).

Assim, em vez de falar de identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas pelas quais nós imaginamos ser vistos por outros (HALL, 2006, p. 39).

O argumento que defendemos aqui, e que já foi apontado por vários autores neste texto, é que as identidades com que nos deparamos em nossas relações sociais não são coisas com as quais nascemos, mas são construídas, formadas e transformadas no interior das representações culturais. Ou seja, já sabemos o que significa ser “indígena” devido à forma como a “indigeneidade” é representada na sociedade brasileira, porém isso não quer dizer que a leitura que fazemos sobre o indígena é, em realidade, a leitura feita pelo indígena, ou a leitura indígena. Nossas leituras são carregadas de representações culturais e sociais.

### **3. As atividades: decolonizando criticamente<sup>4</sup>**

Ao fazer a análise da releitura do livro *Abaré*, partimos da premissa de que os diversos gêneros textuais (visual, gráfico, oral etc.) podem ser usados como ferramentas para a construção de sujeitos críticos, que não se deixam alienar, desrespeitar ou serem excluídos por

---

<sup>4</sup> O termo “Decolonização Crítica” foi proposto por Hashiguti (2020) em uma disciplina ministrada no PPPGEL-UFU, 2019.

textos hegemônicos. Segundo Souza (2011) *apud* Tagata (2016), ao posicionar-se como professor crítico, decolonizador, deve-se

... ir além do pensamento ingênuo e do senso comum, ou seja, levar o aluno a refletir sobre seus próprios valores, crenças, convicções e maneiras de ler o mundo e perceber que esses valores, opiniões e crenças – longe de serem “naturais” – originam-se na comunidade onde vivemos, nas famílias e nos grupos sociais onde circulamos (p. 191).

Dessa forma, ao pensarmos os gêneros discursivos como manifestações sociais da linguagem e que se materializam tanto em formas verbais como não-verbais, podemos considerá-los como objeto de análise na medida em que não estamos considerando apenas o produto linguístico, “mas também suas condições processuais de produção, circulação e distribuição” (TILIO, 2012, p. 211).

A escolha da educação básica se explica pelo fato de que a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) afirma, de forma pontual, que o professor deve abordar temáticas voltadas para a diversidade cultural, as questões de gênero, a história dos povos indígenas e africanos. É importante ressaltar, contudo, que tal linha de pensamento não se restringe ao Ensino Fundamental I, mas continua nos mesmos moldes para o Ensino Fundamental II e o Ensino Médio.

Fig. 3. Contracapas do livro *Abaré*.



Fonte: Acervo da autora.

Para a leitura e análise do livro, utilizamos como base de sustentação teórica a Gramática do Design Visual proposta pelos teóricos Gunther Kress e Theo van Leeuwen (2006), cujo aporte teórico-prático está voltado, em sua maior parte, para a evidência dos elementos

constitutivos da imagem, bem como a sua propriedade imanente de construir semioses. A Gramática do Design Visual concebe o código não-verbal, essencialmente, como linguagem não transparente que precisa ser decodificada, problematizada e ensinada (ALMEIDA, 2006; OLIVEIRA, 2006).

Nesse sentido, Kress; Van Leeuwen (2006) evidenciam que o uso de imagens em livros didáticos não é uma prática nova, mas sempre existiu. O que tem ocorrido nos últimos trinta anos é uma transição do papel da imagem, ou seja, o caráter apenas ilustrativo está cedendo lugar para uma produção mais técnica, mais cientificamente apurada. Assim, as imagens além de desempenhar papéis de funções ilustrativas como desenhos, fotos e pinturas e funções técnico-científicas como mapas, diagramas, gráficos, destacam-se, também, em uma terceira área do interesse, o humanístico e o tecnológico (KRESS; VAN LEEUWEN, 2006).

Para Kress; Van Leeuwen (2006), as imagens não apenas representam a realidade, mas “produzem imagens da realidade” e, nesse sentido, devem ser analisadas não apenas como um meio de construção de conhecimento sobre fatos de determinada cultura, mas, também, como meio de compreensão de valores, crenças e práticas sociais. Vale observar que, como textos escritos, os textos visuais são impregnados de sentidos, não são ingênuos e são investidos de ideologia e política. Para os autores, os significados expressos nos gêneros textuais, tanto verbais como não-verbais, se realizam conforme suas marcas construídas social e culturalmente, “esse conceito contribui com a noção de que a linguagem visual é culturalmente definida ” (KRESS; VAN LEEUWEN, 2006, p. 4).

Sendo assim, pode-se observar que o meio para representar algo, quer seja visual ou linguístico, afeta o significado, e as narrativas semióticas caracterizam-se por sua dinamicidade, pois se inserem na experiência material do mundo (o fazer e o acontecer). Os participantes deste universo, assim, estabelecem uma relação transacional descrita visualmente através de linhas e vetores indicadores das dinamicidades de suas ações. Portanto, tanto os participantes como os processos e circunstâncias que ocorrem no texto visual, exercem funções léxico-gramaticais com o objetivo de construir significados para o modo semiótico a que se propõem.

Segundo Kress; Van Leeuwen (2006), podem-se observar dois tipos de padrões em termos de estruturas visuais que são: as narrativas e as conceituais. As narrativas são dinâmicas e podem ser observadas na experiência material de mundo como, por exemplo, o sujeito que é o participante que fez algo (processo) em relação a um quadro (circunstância). Nas figuras 4 e 5 pode-se observar um exemplo dessa estrutura narrativa.



Fig. 4. Páginas do livro *Abaré*.



Fonte: Acervo da autora.

Fig. 5. Páginas do livro *Abaré*.



Fonte: Acervo da autora.

As estruturas conceituais, segundo Kress; Van Leeuwen (2006), são estáticas e se situam na experiência relacional do mundo como “sendo” e não “fazendo algo” como no exemplo abaixo, na Fig. 6.

Figura 6. Páginas do livro *Abaré*.



Fonte: Acervo da autora.

Assim, ao analisar a metafunção interacional, instância entre produtor/produto/observador, a interação pode acontecer na forma de escritor/texto/leitor/falante/fala/ouvinte, e que se estende a todas as formas alusivas à produção e recepção dos textos. Pode-se observar também que esse sistema constrói relações através de realizações visuais e que, segundo Kress; Van Leeuwen (2006), acontecem entre o contato (oferta ou demanda), a perspectiva (frontal, oblíquo e vertical) e a modalidade ou valor da realidade (naturalista /sensorial). Finalmente, no processo de composição do texto visual, acontece a combinação entre os significados representacionais e interativos, o que resulta num todo significativo.

O contexto assume o papel de grande importância na construção do todo significativo, na medida em que pode dar a ideia de continuidade ou descontinuidade do todo composicional, ou seja, ao apresentar uma lição em um livro didático onde se estuda a cozinha, esperam-se fotos de geladeira, fogão, mesa (ideia de continuidade) e não a foto de uma motocicleta ou carro (descontinuidade). A composição do texto visual se dá através da interação de três elementos que compõem o significado: o valor da informação, a saliência e a estruturação. No quadro 1, adaptado de Almeida (2006), apresento sucintamente a descrição desses três elementos,

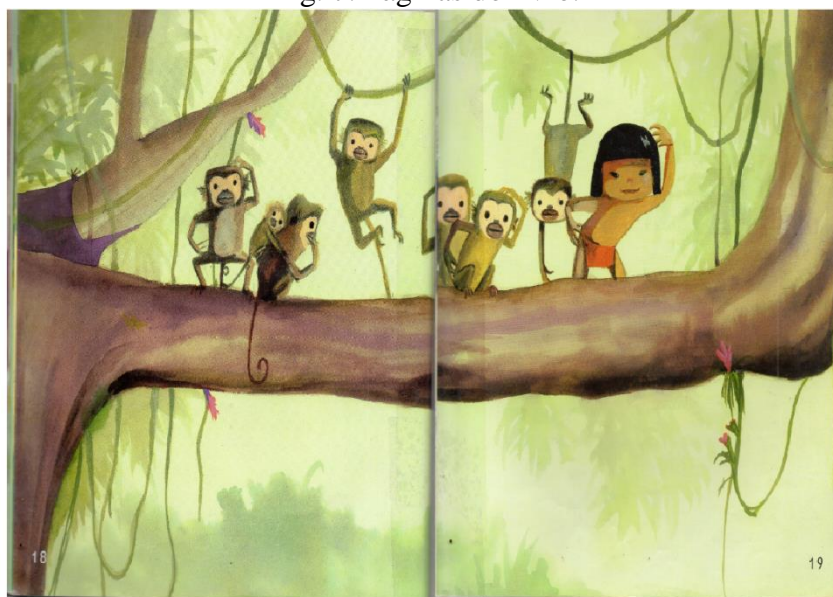
Quadro 1. Composição do texto visual.

<b>Valor da informação</b>	Esquerda/direita (dado/novo): topo/base (alta ou baixa); centro/margem
<b>Saliência</b>	Tamanho ou dimensão (grande ou pequeno); definição/grau de modalidade (alta ou baixa); contrastes tonais (preto ou branco); cores (fortes ou suaves); perspectivas (primeiro plano ou plano de fundo); elementos culturais (mais ou menos densos, simbólicos).
<b>Estruturação</b>	Forte (sentido de desconexão); fraca (sentido de conexão)

Fonte: Almeida (2006).

Para exemplificar a integração desses três elementos, apresento uma breve análise ilustrativa dos sistemas metafuncionais descritos no quadro 1.

Fig. 7. Páginas do livro.



Fonte: Acervo da autora.

1. Em termos representacionais, de natureza narrativa, onde existe uma relação entre a representação do indígena, a fauna e a flora. Quanto ao caráter lúdico das brincadeiras infantis, observamos a criança indígena e os animais, também crianças.

2. Sob a perspectiva interacional, o texto imagético no livro privilegia a relação do leitor em contato com os participantes representados na imagem, em uma dimensão grande, com cores pastéis, com uma perspectiva em primeiro plano.

3. Quanto ao sistema composicional, observa-se a forma como os elementos da imagem estão integrados para significar o todo: posição dos elementos (centro/margem), os elementos mais salientes que saltam aos olhos (a figura do menino indígena, dos animais e da árvore).

Diante dessa breve análise, pode-se ter uma amostragem de como foram feitas as leituras de imagens do livro *Abaré*, conduzindo o leitor ao processo de letramento visual. Nas figuras 8, 9, 10, 11, 12 e 13, apresento todas as páginas analisadas.

Fig. 8. Páginas do livro.



Fonte: Acervo da autora.

Fig. 9. Páginas do livro.



Fonte: Acervo da autora.

Fig. 10. Páginas do livro *Abaré*.



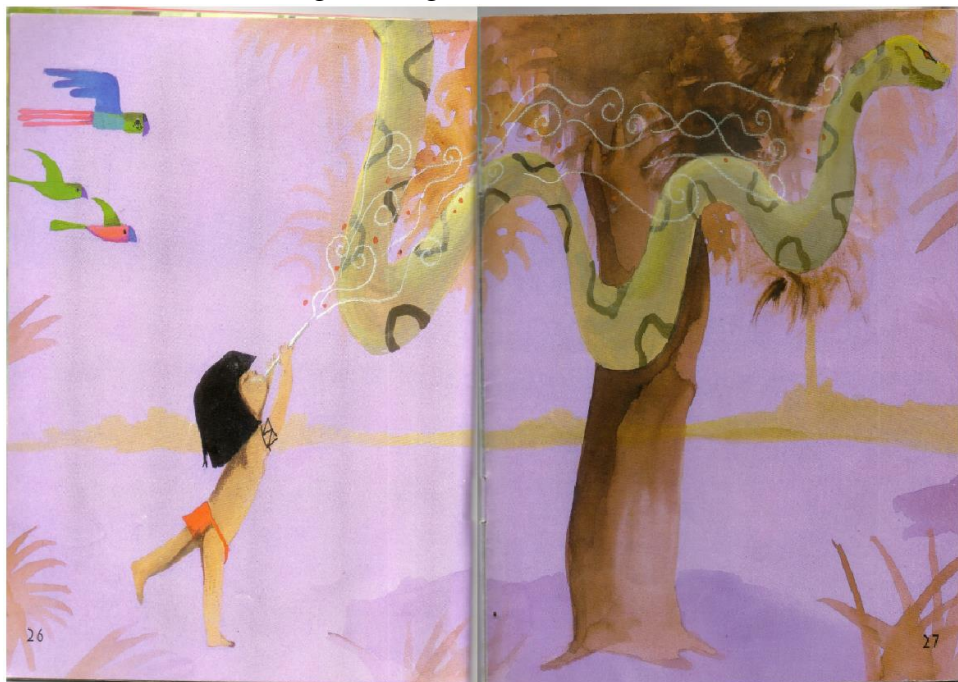
Fonte: Acervo da autora.

Fig. 11. Páginas do livro *Abaré*.



Fonte: Acervo da autora.

Fig. 12. Páginas do livro *Abaré*.



Fonte: Acervo da autora.

Fig. 13. Páginas do livro *Abaré*.



Fonte: Acervo da autora.

Acreditando que as imagens são textos “investidos” de política e ideologia por quem os produz (FROW, 1985 *apud* FAIRCLOUGH, 2001, p. 95), faz-se importante destacar seu lugar dentro do contexto pedagógico, pois podem contribuir para desenvolver sujeitos críticos e conscientes de suas práticas sociais. Trata-se, portanto, de

Reconhecer o texto imagético como visível e, assim, valorizar a experiência de construir sentidos diante de uma imagem como ver e proceder com olhos e atitudes semelhantes; jamais totalmente iguais, mas jamais totalmente diferentes (CORACICINI, 1999, p. 22).

Ao observarmos o livro *Abaré*, podemos destacar que as imagens dispostas no livro não deixam de refletir, uma (re)leitura eurocêntrica, centrada na visão do colonizador, que homogeneiza as culturas indígenas a partir do *locus* enunciativo do Outro hegemônico. O que se pode observar é uma construção social feita a partir de leituras eurocêntricas onde o conceito do indígena e de indigeneidade carregam em si a perspectiva do Outro colonizador. Por exemplo, a leitura que fazemos das imagens do livro *Abaré* é socialmente construída, o que pode ser diferente na cosmovisão indígena.

Nessa perspectiva, os textos produzidos em uma cosmovisão eurocêntrica reforçam a ideia de um povo que necessita de proteção e é primitivo. O pensamento fronteiriço, proposto por Mignolo (2017), rejeita a ideia da totalidade, ou seja, deve-se pensar em culturas indígenas e não em uma cultura indígena, já que esta é diversa. Tentar retratar o indígena de uma forma mais autêntica como fazem as imagens do livro *Abaré* é também, segundo Bhabha *apud* Menezes de Souza (2007), uma forma de representação que carrega em si um binarismo maniqueísta típico de uma cultura colonizada, ou seja,

No caso da representação do colonizado na literatura colonial e pós-colonial, é o (ex)colonizador que geralmente lança mão da análise de imagens para reafirmar uma transcendência eurocêntrica, resultando em imagens dos colonizados racistas e discriminatórias, porém vistas como sendo verdadeiras e autênticas (MENEZES DE SOUZA, 2007, p. 4).

Para Bhabha *apud* Menezes de Souza (2007), qualquer que seja a representação da imagem do colonizado feita pelo colonizador carrega em si traços híbridos de outros discursos, o que dificulta o entendimento de uma representação como sendo mais autêntica ou não, ou seja, por mais bem intencionados que sejam os projetos e trabalhos relacionados à cultura indígena, representam “uma volta à hierarquia violenta do sujeito numa posição de inteligibilidade hierárquica privilegiada” (MENEZES DE SOUZA, 2007, p. 5).

Mesmo tentando problematizar a ideia do Outro, prevalece nas leituras a perspectiva da diversidade e que, de acordo com Silva (2010), tanto a diferença como a diversidade tendem a ser cristalizadas, naturalizadas e essencializadas. A autora assevera que:

A diversidade cultural é, aqui, fabricada por um dos mais poderosos instrumentos de homogeneização. Trata-se de um exemplo claro de caráter ambíguo dos processos culturais pós-modernos. O exemplo também serve para mostrar que não se pode separar questões culturais de questões de poder (SILVA, 2010, p. 85).

Nesse contexto, como podemos configurar novas relações em sala de aula e como podemos tratar as questões identitárias (branco, negro, índio etc.) de forma a não contribuir com as estratégias discriminatórias do discurso colonial? A tradução cultural pode oferecer novas possibilidades de ação política dentro e fora da sala de aula. Trata-se de um processo de resignificação a partir das fronteiras entre linguagens, que leva a (re)construção de valores éticos que pertencem a cultura nenhuma, “são valores que surgem a partir da experiência dessa ‘travessia’, por entre os espaços culturais intersticiais – exemplo de produtividade do hibridismo cultural e seus atos tradutórios” (MENEZES DE SOUZA, 2007, p. 17).



Dessa forma, pode-se ter uma coexistência pacífica entre culturas, identidades, valores etc., buscando desnaturalizar a ilusão da homogeneidade e, parafraseando Krenak (2019), buscando reconhecer um ponto de contato entre “gente que precisa viver de um rio e gente que consome o rio como recurso” (KRENAK, 2019, p. 51), e aqui retornando a epígrafe que introduziu este texto “ter diversidade, e não isso de uma humanidade, com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos” (KRENAK, 2019, p. 51).

### **Considerações finais: por uma ética da diversidade**

A educação ainda segue os moldes da educação elitista mantenedora do poder. O que na realidade podemos observar é uma construção social de “uma identidade indígena específica” e Gombrich (2000) destaca isso ao mostrar que vemos com a mente e não com os olhos, ou seja, se vê o que se aprende e esse conhecimento aprendido e apreendido é culturalmente construído.

O *locus* de enunciação da construção da identidade indígena ainda é hegemônico e isso implica numa escolarização eurocêntrica, pois o discurso é articulado a partir da “História” construída pelo colonizador. Mignolo (2010) propõe um pensamento fronteiro, que seria romper as fronteiras entre o que sabemos e o que aprendemos sobre algo. E Menezes de Souza (2004) acrescenta:

Isso pode ser visto como uma contribuição para a criação de imagens de um mundo sem fronteiras rígidas e histórias lineares de apenas um lado, pois, afinal, o conhecimento (...) não começou com os gregos, mas simplesmente com a vida (MIGNOLO, 2000, p. 30 *apud* MENEZES DE SOUZA, 2004, p. 74).

Seria então o caso de (re)lermos a História? E por que não? Seria ressignificar a linguagem, ou seja, dessedimentar e deslocar a única perspectiva que temos da história dominante e seus conceitos substantivos da linguagem e do mundo. Seria (re)construir a história como verbo, através de um processo contínuo de tradução cultural. Se faz necessário ler a língua e as linguagens a partir das línguas e das linguagens dos subalternos colonizados, questionando como nos impuseram essas normas e com qual objetivo. Para Santos (2000),

O trabalho de tradução cria as condições para emancipações sociais concretas de grupos sociais concretos num presente cuja injustiça é legitimada com base num maciço desperdício de experiência. [...] [Ele] permite apenas revelar ou denunciar a dimensão do desperdício. O tipo de transformação social que a partir dele pode

---

construir-se exige que as constelações de sentido pelo trabalho de tradução se transformem em práticas transformadoras (p. 814-815).

O ambiente escolar e a sala de aula são férteis para a prática da tradução, pois, nesse universo, acontecem interações sociais diversas entre sujeitos de diferentes culturas com diferentes valores. Um projeto educativo decolonial e emancipatório é um projeto de aprendizagem que busca potencializar formas de indignação e resistência. Isso significa dizer que

(...) através do trabalho educativo com imagens desestabilizadoras, contribuindo para a constatação da dominação e dos processos de reconstituição identitária que a ela se contrapõem, podem-se criar possibilidades mais amplas de formação de subjetividades inconformistas (OLIVEIRA, 2008, p. 102).

Isso nos coloca diante de um debate mais amplo que permite que os diferentes saberes ganhem sentido e, na prática escolar, entendendo os conteúdos escolares não como um fim em si mesmo, mas “como meio de ampliação dos modos de compreensão do mundo, potencializando a intervenção sobre ele e capacitando a ação política e social emancipatória” (OLIVEIRA, 2008, p. 104).

Nossa responsabilidade como educadores se concentra em formar sujeitos críticos, adotando teorias que nos ajudem a trabalhar diferentes formas de conhecimento, criando espaços pedagógicos para reflexão e para modelos emergentes de interculturalidade, usando como ferramenta privilegiada a hermenêutica diatópica. Os Estudos do Letramento Crítico<sup>5</sup> são uma proposta que busca levar os sujeitos a entender a incompletude das culturas subalternas e conhecer outros modos de vivenciar o mundo, entendo que é na diferença que se aprende a respeitar a diversidade humana. Mas isso é assunto para um novo artigo.

---

<sup>5</sup> Os Estudos do Letramento Crítico surgem a partir das ideias de Paulo Freire em sua pedagogia crítica. Vale a pena o leitor ou leitora deste texto ler algumas informações sobre essa nova proposta teórica em autores como Menezes de Souza, Tagata e tantos outros já citados neste artigo.

## Referências

- ALMEIDA, Daniela Barbosa Lins de. Systemic Functional Linguistics (SFL) and Visual Grammar (VG) as tools for linguistic investigation. In: ALMEIDA, D. B. L. **Icons of contemporary childhood: a visual and lexicogrammatical investigation of toy advertisements**. 2006. Tese de Doutorado em Inglês. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2006, p. 75-104.
- BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, n. 11. Brasília, Maio-agosto de 2013, p. 89-117.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze.; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, janeiro/abril 2016.
- BNCC – Base Nacional Curricular Comum: SEE, 2017c. Disponível em <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/download?da?bncc>. Acesso em fevereiro de 2019.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada**. (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005c.
- COLAÇO, Thais Luzia. **Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o direito e o pensamento decolonial**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012.
- CORACINI, Maria José. **Interpretação, autoria e legitimação do livro didático: língua materna e língua estrangeira**. Campinas: Pontes. 1999.
- Dussel, Enrique. **20 Tesis de política**. México: CREFAL XXI, 2006.
- FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Brasília: UNB, 2001.
- GOMBRICH, Ernst Hans. **Art and Illusion: a study of psychology and pictorial representation**. Princeton University Press. Millenium Edition. December 15, 2000.
- GRIMSON, Alejandro. **Fronteras y Extranjeros: desde la Antropología y la Comunicación. Cultura, Identidad, Frontera**. In: CANCLINI, N. G. Extranjeros en la Tecnología y en la Cultura. Fundación Telefónica. Argentina: Ariel, 2009.
- HALL, Stuart. **Identidade Cultural na Pós-modernidade**. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 2006.
- HASHIGUTI, Simone. Fala em disciplina ministrada no PPPGEL-UFU, 2019.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRESS, Gunther; VAN LEEUWEN, Theo. **Reading images: the grammar of visual design**. London: Routledge, 2006.
- MAKONI, Sinfree; PENNYCOOK, Alastair. **Desinventing and reconstituting Languages**. Clevedon: Multilingual Matters, 2007.
- MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario. **Glocal Languages, Coloniality and Globalization**. In: Glocal Languages and Critical Intercultural Awareness. The South Answers Back. Routledge Studies in Language and Intercultural Communication. New York and London, 2019.

MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario. Letramentos Indígenas. In: **Letramentos Indígenas em estudos de Letramento no Manual Routledge de Estudos de Letramento** (Eds.) Rowsell, J. & Pahl, K. p. 10. 2015.

MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario. **Hibridismo e Tradução Cultural em Bhabha**. In: ABDLA JUNIOR, B. (Org.) Margens da Cultura: mestiçagem, misticismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo Editorial, p. 113-133, 2007.

MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario. **The Ecology of writing among the Kashinawa: indigenous multimodal writing**. 2004. Disponível em [www.researchgate.net/publication/266003516\\_The\\_Ecology\\_of\\_Writing\\_among\\_the\\_kashinawa\\_indigenous\\_multimodal-writing](http://www.researchgate.net/publication/266003516_The_Ecology_of_Writing_among_the_kashinawa_indigenous_multimodal-writing). Acesso em 28 de agosto de 2018.

MIGNOLO, Walter. **La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia Epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. **Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)**. Espanha: Edicions Bellaterra, 2015.

MIGNOLO, Walter. **Desafios Decoloniais Hoje. Epistemologias do Sul**. Foz do Iguaçu/PR, 2017.

OLIVEIRA, Inês Barbosa de. **Boaventura & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

OLIVEIRA, Sara. **Texto visual e leitura crítica: o dito, o omitido, o sugerido**. Linguagem & Ensino, v. 9, n. 1, p. 15-39, 2008.

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política**. 2ª edição, v. 4. São Paulo: Editora Cortez, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.) Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez Editora, 2010, p. 31-83.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur**. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad. Programa Democracia y Transformación Global. Lima. Júlio de 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2000.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de Identidade: uma introdução às teorias do currículo**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autentica, 2010.

TAGATA, William Mineo. **Letramento Crítico, novas tecnologias e ensino/aprendizagem de Língua Inglesa**. In: CRISTIANNI, A. C.; OTTONI, M. A. R. Estudos linguísticos: teoria, prática e ensino. Uberlândia: EDUFU, 2016.

TILIO, Rogerio. **Os gêneros do discurso e o livro didático de inglês: algumas considerações**. In: DIAS, R. DELL’ISOLA, R. L. P. Gêneros textuais. Teoria e Prática de Ensino em LE. Campinas: Mercado das Letras, 2012.

TORRES, Nelson Maldonato. **On the Coloniality of Being: contributions to the development of a concept**. Taylor & Francis Group, 2007.

VELHO, Gilberto. **Observando o familiar**. In: VELHO, G. Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

Recebido em 21 de maio de 2021 | Aceito em 16 de agosto de 2021



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

---

**Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de  
apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em  
diferentes contextos temporais e espaciais**

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

---

**Educação patrimonial na arqueologia consultiva:  
Análise documental sobre ações realizadas no  
oeste de Santa Catarina (2015-2020)**

**Valdirene Chitolina**

---



**Edição eletrônica**

URL: [NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural (ufsc.br))

ISSN: 2558 - 2448

**Organização**

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

**Referência Bibliográfica**

CHITOLINA, Valdirene. Educação patrimonial na arqueologia consultiva: Análise documental sobre ações realizadas no oeste de Santa Catarina (2015-2020). Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 286-302, jul-dez 2021. Semestral.

---

# Educação patrimonial na arqueologia consultiva: Análise documental sobre ações realizadas no oeste de Santa Catarina (2015-2020)

**Valdirene Chitolina<sup>1</sup>**

<https://orcid.org/0000-0002-2118-5660>

## Resumo

Este artigo é um fragmento da tese “Patrimônio e memória indígena nas escolas do oeste catarinense”, em fase de elaboração no Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade de Passo Fundo (UPF). Objetiva-se analisar o componente que trata do programa de Educação Patrimonial proposto ou executado nas escolas localizadas nos municípios afetados pelos empreendimentos hidroenergéticos da região. Investigam-se 11 projetos e 14 relatórios que versam sobre as atividades realizadas pelos arqueólogos no âmbito do Licenciamento Ambiental, na área dos empreendimentos hidroenergéticos localizados no oeste catarinense, mantidos no CEOM/Unochapecó, entre 2015 e 2020. Problematiza-se como as ações desses empreendimentos nas escolas regionais têm-se prestado ao cumprimento da legislação e à partilha do conhecimento relacionado ao patrimônio arqueológico indígena. Conclui-se que a arqueologia consultiva interage e interfere em locais que abrigam a memória coletiva das comunidades, no entanto a Educação Patrimonial, afetada pela mercantilização das práticas arqueológicas, não é realizada por meio de um processo sistemático e contínuo, as ações educativas não são a prioridade no contexto desse tipo de projeto e, ao que parece, não se configuram como Educação Patrimonial (contínua e sistemática, pretendida na legislação mais recente), pois são ações temporárias.

**Palavras-chave:** Educação Patrimonial na arqueologia consultiva; empreendimentos hidroenergéticos no oeste catarinense; indígenas.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em História pela Universidade de Passo Fundo, sob a orientação da professora doutora Jacqueline Ahlert, com a modalidade de bolsa FUPF; mestra em História Regional pela Universidade de Passo Fundo; graduada em História pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Palmas. <valdirenechitolina@yahoo.com.br>.

## **Heritage education in consultative archaeology: documental analysis on actions taken in the west of Santa Catarina (2015-2020)**

### Abstract

This article is a fragment of the thesis “Indigenous heritage and memory at schools in the west of Santa Catarina”, in the process of elaboration in the History Graduate Program (PPGH) of the University of Passo Fundo (UPF). The objective is to analyze the component that deals with the Heritage Education program proposed or carried out at schools located in towns affected by the hydropower projects in the region. 11 projects and 14 reports are investigated and deal with the activities carried out by archaeologists under the Environmental Licensing, in the area of hydro-energy projects occupied in the west of Santa Catarina, collectively at CEOM / Unochapecó, between 2015 and 2020. It discusses how the actions of these projects in the regional schools have served to comply with the legislation and share knowledge related to indigenous archaeological heritage. It is concluded that consultative archeology interacts and interferes in places that keep the collective memory of communities, however, Heritage Education, affected by the commodification of archeological practices, is not carried out through a systematic and continuous process, educational actions are not the priority in the context of this type of project and, it seems, they are not configured as Heritage Education (continuous and systematic, intended in the most recent legislation), as they are temporary actions.

**Keywords:** Heritage Education in consultative archeology; hydro-energy projects in the west of Santa Catarina; indigenous.

Este artigo, que trata sobre a Educação Patrimonial na arqueologia consultiva no oeste de Santa Catarina, é um estudo qualitativo, fundamentado no método de observação e análise de registros institucionais escritos. A amostra investigada são 11 projetos e 14 relatórios que versam sobre as atividades realizadas pelos arqueólogos no âmbito do Licenciamento Ambiental, na área dos empreendimentos hidroenergéticos localizados no oeste de Santa Catarina, mantidos no Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina (CEOM)/Unochapecó, entre 2015 e 2020.

Há, em Santa Catarina, outras instituições capacitadas para dar suporte aos projetos que envolvem a arqueologia, como a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); entretanto, o CEOM foi a instituição contemplada por acolher projetos em âmbito regional. A opção dos 25 documentos analisados ponderou o recorte temporal dos últimos cinco anos. Optou-se pelos empreendimentos hidroenergéticos em detrimento de outros, como os rodoviários, por exemplo, em virtude da magnitude, da quantidade e da abrangência regional dos projetos.



Com base nos documentos, buscam-se respostas para as seguintes questões: como as ações desses empreendimentos, nas escolas da região oeste, têm-se prestado no cumprimento da legislação e na partilha do conhecimento relacionado ao patrimônio arqueológico indígena? Há um equilíbrio entre a ciência, os valores locais e o Projeto Integrado de Educação Patrimonial (PIEP) e/ou ações educativas na arqueologia consultiva?

Em cada projeto, ou relatório, será selecionado como objeto de estudo o trecho sobre Educação Patrimonial ou ações educativas propostas ou executadas nas escolas localizadas nos municípios afetados pelos empreendimentos. Ressalta-se que as “ações educativas” foram nominadas em alguns documentos como se fossem “Educação Patrimonial”, com exceção de um único empreendimento, que se enquadra no PIEP.<sup>2</sup> Dessa forma, a maioria dos autores dos projetos e relatórios escreveram erroneamente o termo “Educação Patrimonial”, em vez de ações educativas/extroversão do conhecimento; ao utilizar esse termo, eles estão equivocados perante a Lei (IPHAN, 2015).

Ressalta-se que, por meio da Portaria n. 230, de 17 de dezembro de 2002, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) demandava a realização de pesquisas arqueológicas de acordo com as fases dos licenciamentos ambientais e ações educativas mais pontuais e/ou Educação Patrimonial. Dessa forma, projetos desenvolvidos com base nessa Portaria n. 230/2002 “não estabelecem diretrizes para a prática educativa, abrindo um leque para possíveis ações que não correspondem adequadamente ao conceito da Educação Patrimonial” (BERTONCELLO, 2017, p. 9).

Para diminuir esse descompasso, foi publicada a Instrução Normativa n. 1, de 25 de março de 2015 (IN 001/2015), que estabelece mudanças claras em relação à Portaria n. 230/2002, “apontando diretrizes para a condução das atividades educativas e novas condutas no tocante à pesquisa arqueológica, dessa forma, houve maior demanda de profissionais para atuar na arqueologia consultiva, bem como um novo rigor sobre a forma de divulgar as pesquisas para a comunidade” (BERTONCELLO, 2020, p. 15). Mais tarde, o IPHAN lançou a Portaria n. 137, de 28 de abril de 2016 (Portaria n. 137/2016), a qual registra que “os processos educativos deverão primar pelo diálogo permanente entre os agentes sociais e pela participação efetiva das comunidades” (BRASIL, 2016). De acordo com a referida portaria, a Educação Patrimonial pode ser conceituada como

---

<sup>2</sup> Este é o documento: SCHWENGBER, Valdir Luiz. **Relatório final de pesquisa arqueológica**: Programa de gestão do patrimônio arqueológico na área de implantação da PCH São Carlos, municípios de Lacerdópolis e Campos Novos/SC. Espaço Arqueologia. Tubarão, abr. 2020.

[...] os processos educativos formais e não formais, construídos de forma coletiva e dialógica, que têm como foco o Patrimônio Cultural socialmente apropriado como recurso para a compreensão sócio histórica das referências culturais, a fim de colaborar para seu reconhecimento, valorização e preservação. (IPHAN *apud* BERTONCELLO, 2017, p. 14).

Ressalta-se que a IN 001/2015 afirma que ações pontuais, como palestras, não se configuram como o PIEP que ela prevê para os níveis III e IV. Lembrando que o PIEP só vai acontecer nos projetos de níveis III e IV, quando houver achado arqueológico na Área Diretamente Afetada (ADA).<sup>3</sup> Importante saber, também, que o PIEP só acontece quando existem achados arqueológicos; do contrário, ocorre somente uma divulgação, o que a IN 001/2015 chama de “extroversão do conhecimento”.

## O que mostra a documentação

Na atualidade, a arqueologia consultiva (chamada de forma coloquial de “contrato”, “salvamento” ou “preventiva”) do recorte geográfico estudado está voltada aos empreendimentos que necessitam de licenciamento ambiental, como, por exemplo, obras do setor hidroenergético. Porém, a arqueologia consultiva,

[...] devido às grandes áreas pesquisadas, traz ao final dos trabalhos grandes acervos e muitos relatórios que na maioria das vezes acabam esquecidos, uma vez que objetivam demonstrar para a empresa contratante, o IPHAN, o IBAMA etc., que foi realizado o salvamento arqueológico da área atingida pela obra de engenharia. (CARBONERA, 2009).

Além das pesquisas consultivas, há pesquisas arqueológicas academicistas, como as que são desenvolvidas pelos profissionais do CEOM/Unochapecó e do LUPA/UFFS, *Campus Chapecó*, entre outros. Marcus Antonio Schifino Whitman salienta que o IPHAN tem contabilizados, entre 1991 e 2017, 13.956 processos de arqueologia, os quais são divididos em cinco categorias: arqueologia preventiva, arqueologia acadêmica, intervenção em bem protegido, estudo para tombamento e não se aplica – para esta última categoria, não fica muito clara qual seria a sua especificidade. Esses processos estão repartidos nas 27 Superintendências Regionais (SE) e no Centro Nacional de Arqueologia (CNA). Tais números não representam a

<sup>3</sup> Se o empreendimento for classificado de nível I ou II (de baixa e média interferência, respectivamente), não é exigida a Educação Patrimonial. Para os níveis III, IV (de média e alta interferência, respectivamente), sim.

real quantidade de empreendimentos, pois alguns processos não obtiveram anuência do IPHAN ou foram revogados, e há alguns duplos na lista fornecida pelo instituto (IPHAN, 2018, p. 26-27).

O mesmo autor segue escrevendo que, entre 1991 e 2017, comparando a quantidade e porcentagem dos processos de arqueologia preventiva e acadêmica, foram contabilizados 12.483 processos referentes à arqueologia preventiva (89,4%). A arqueologia acadêmica abarca 3,6% dos processos registrados (513). Obviamente, isso não quer dizer que ocorreu apenas esse número de pesquisas arqueológicas nas universidades brasileiras, mas, sim, que foi esse o número de projetos de pesquisa protocolados no IPHAN. A partir da vigência da IN 001/2015, até 2018, foram protocolados no IPHAN 3.537 processos; desses, 3.395 são para projetos no âmbito da arqueologia preventiva (95,6%) e 96 de projetos acadêmicos (2,7%). Nota-se, assim, claramente, como os projetos no âmbito da arqueologia preventiva/consultiva se sobressaem (WITTMANN, 2018, p. 26-27).

No oeste de Santa Catarina, assim como no País,

[...] as pesquisas preventivas ou de salvamento têm a função de prevenir a destruição de qualquer Patrimônio Cultural no processo de desenvolvimento urbano e industrial. São financiadas pelo empreendedor, como parte do Estudo de Impacto Ambiental, quando da instalação de estrutura comercial, industrial ou pública de impacto ambiental considerado de médio a alto, dependendo também da área atingida. As pesquisas acadêmicas são em sua maioria projetos de longa duração tendo interesse principal na obtenção de conhecimento arqueológico específico e aprofundado em regiões maiores, são financiadas pelas universidades, museus, por recursos próprios dos pesquisadores ou das agências de fomento à pesquisa. (DELFORGE, 2010, p. 14).

Pelo fato de que esta parte da pesquisa está voltada às ações de Educação Patrimonial desenvolvidas nas escolas dos municípios afetados pelos empreendimentos hidroenergéticos, registra-se que a Educação Patrimonial é a “ação educativa sobre bens coletivos que nossa geração possui; bens herdados ou adquiridos, mas que queremos manter e conservar, pois fornecemos valor a eles ou os consideramos um valor em si” (AHLERT; MUÑOZ, 2003, p. 86, tradução nossa). Ademais, “através da Educação Patrimonial o cidadão torna-se capaz de entender sua importância no processo cultural em que ele faz parte, cria uma transformação positiva entre a relação dele e do Patrimônio Cultural” (CARVALHO; FUNARI, 2008, p. 1131).

Juliane Carla Lima e Silva e Matheus Belo Barbosa registram que a Educação Patrimonial é um importante meio que rompe barreiras que separam a população da academia. Além disso, que a educação do Patrimônio Cultural busca muito mais do que uma “transferência de novos

saberes” ou “apresentar a cultura para o próprio povo que a constitui”; pelo contrário, aliás, ela é uma facilitadora entre dois conhecimentos divergentes, o científico e o popular, e entre os dois possui uma linha tênue que provoca uma inquietude de buscar mais, de conhecer mais, conseqüentemente de criar vínculos afetivos com o patrimônio e, por conseguinte, a sua preservação (LIMA E SILVA; BARBOZA, 2020).

Sobre a Educação Patrimonial, o Instituto de Arqueologia Brasileira (IAB) registra:

Na prática o que se denomina por Educação Patrimonial, tal como hoje é conhecida, foi inicialmente aplicada no Museu Imperial de Petrópolis na década de 90 pela museóloga Maria de Lurdes Horta, que se baseou no método do *Heritage Education* para desenvolver pesquisas de grande relevância na área. Sua experiência foi adotada pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN quando a Portaria 230/2002, a atrelou a pesquisas conhecidas como de Salvamento ou de Resgate arqueológico tornando obrigatória a sua prática junto a programas de pesquisas de resgate arqueológicos realizados através de contratos empresariais. Desde então se tornou procedimento indispensável de devolução sociocultural às comunidades afetadas pelas obras de impacto direto e indireto sobre o patrimônio arqueológico em todo o território nacional. (IAB, 2020).

De acordo com Janice Gonçalves, em relação à Educação Patrimonial,

[...] não há consenso quanto a pressupostos teóricos e procedimentos), ainda persiste uma visão segundo a qual é preciso educar para defender o patrimônio, frequentemente associada à ideia de que sua defesa (ou proteção) poderá ser garantida pelo “esclarecimento” das pessoas. (GONÇALVES, 2017, p. 36-49).

No oeste catarinense, assim como no País, o programa de Educação Patrimonial apresentado nos projetos, ou as ações de divulgação científica e extroversão apresentadas nos relatórios de avaliação de impacto ao patrimônio arqueológico dos empreendimentos hidroenergéticos, é realizado, entre outras leis, em virtude das exigências da IN 001/2015, que

[...] estabelece procedimentos administrativos a serem observados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, quando instado a se manifestar nos processos de licenciamento ambiental federal, estadual e municipal em razão da existência de intervenção na Área de Influência Direta – AID do empreendimento em bens culturais acautelados em âmbito federal. (BRASIL, 2015).

Em consonância com a instrução citada, ao ler os projetos e relatórios, em um primeiro momento, em virtude do equívoco cometido pela maioria dos autores ao registrar nos projetos e relatórios o termo “Educação Patrimonial” em vez do termo “extroversão do conhecimento”, que segundo a IN 001/2015 significa a divulgação, também de forma equivocada, ao fazer a análise da documentação, subentendeu-se que:

1. Ocorria a repetição do aporte teórico relacionado ao contexto antrópico regional, pois o mesmo arqueólogo é responsável por diversos projetos e relatórios de empreendimentos

diferentes – essa situação é apresentada com detalhes no Quadro 1, que mostra o trecho do texto copiado, em quatro obras diferentes:

Quadro 1 – Citação e referências sobre Educação Patrimonial com a comunidade escolar

Citação repetida	Referências
Para a comunidade escolar, será escolhida a escola mais próxima do empreendimento; esta receberá palestras para as turmas que estarão disponíveis, neste caso pretendemos ministrar uma roda de conversa com a finalidade de discutir conceitos como os de “patrimônio”, “identidade”, “pertencimento”, “cultura”, “arqueologia”, áreas de atuação dos arqueólogos, entre outros temas e conceitos que tangem ao patrimônio arqueológico.	LOPES, ago. 2016, p. 56
	LOPES, set. 2016, p. 61
	LOPES, set. 2017, p. 47
	LOPES; FARHERR, nov. 2017, p. 78

Fonte: elaborado pela autora.

Outro exemplo de “copiar/colar” em relação ao texto do programa de Educação Patrimonial direcionado à comunidade escolar é registrado no *Projeto de avaliação de impacto ao patrimônio arqueológico – PCH Fortaleza, municípios de Iraceminha e Descanso* e no *Plano de trabalho para o salvamento e monitoramento arqueológico e Educação Patrimonial da PCH das Pedras, Água Doce*. As alterações ocorrem na nomenclatura do empreendimento e na indicação da oficina realizada com os alunos. Na PCH Fortaleza, é a oficina de argila; na PCH das Pedras, é a de quebra-cabeça.

Sinaliza-se que a prática de copiar/colar é muito comum, especialmente quando os projetos são do mesmo arqueólogo. Nos projetos pesquisados por Aline Bertonecello junto ao IPHAN, há registros de que nunca se barrou um projeto por esse motivo. Arqueólogos também relatam que é insustentável criar ‘do zero um projeto’, já que eles elaboram muitos. Dessa forma, como o que é realizado não se enquadra como Educação Patrimonial (pois a IN 001/2015 não o exige para este momento em específico), não há problemas em realizar uma ação mais geral. A única observação a se fazer é enquadrar o projeto com a realidade da região – por exemplo, na região do Alto Rio Uruguai, há que tratar dos povos que habitaram esse lugar, e não sobre outros (BERTONCELLO, 2020).

2. Nas ações de Educação Patrimonial<sup>4</sup> destinadas às escolas registradas nos projetos de avaliação de impacto ao patrimônio arqueológico nas áreas dos empreendimentos da CGH Arabutã, Arabutã; PCH Bom Retiro, Faxinal dos Guedes e Ipumirim; PCH Fortaleza, na divisa dos municípios de Descanso e Iraceminha; PCH das Pedras, Água Doce; CGH Bráulio, Arabutã

<sup>4</sup> Como já foi informado, esse termo foi utilizado equivocadamente pelos autores, pois na lei não havia diretrizes claras, configurando-se apenas como extroversão do conhecimento.

e Ipumirim; PCH São Carlos, Lacerdópolis e Campos Novos; CGH Cachoeirinha, Xanxerê e Xaxim, é registrado que o programa será realizado em “escolas da rede pública dos municípios”.

Entretanto, ao se comparar os projetos dos empreendimentos com os relatórios finais, como, por exemplo, na área do empreendimento CGH Arabutã e na CGH Bráulio, percebe-se que apenas “uma unidade escolar” ou um nível de ensino de uma escola de cada município é contemplado, diferentemente do que é registrado, no plural, “nas escolas da rede pública dos municípios”. Esse exemplo está referenciado no Quadro 2.

Quadro 2 – Projetos *versus* relatórios, da CGH Arabutã e CGH Bráulio, no programa de Educação Patrimonial

Projetos	Relatórios
CGH Arabutã	CGH Arabutã
Para a comunidade escolar, será escolhida <i>a escola mais próxima do empreendimento</i> , esta receberá palestras para as turmas que estarão disponíveis [...]. (LOPES, ago. 2016, p. 56).	A Escola de Ensino Básico Marcolino Pedroso teve como público-alvo <i>os alunos do ensino médio, sendo eles 19 estudantes do primeiro ano, 8 estudantes do segundo ano e 17 estudantes do terceiro ano, totalizando 44 alunos.</i> (LOPES, dez. 2016, p. 247).
Acredita-se que as ações de Educação Patrimonial <i>nas escolas da rede pública dos municípios abrangidos</i> pelo empreendimento possuem o poder de discutir os processos de seleção e produção dos bens patrimoniais. (SOUSA, set. 2017, p. 55).	A Educação Patrimonial foi realizada com os <i>alunos do 9º ano</i> do Ensino Fundamental da Escola de Educação Básica Benjamim Carvalho de Oliveira, Ipumirim (SC) [...]. (SOUSA, jul. 2018, p. 32-36). Na Escola Básica Arabutã, em Arabutã, a metodologia consistiu em <i>uma conversa</i> [...] abordando a temática arqueológica e do Patrimônio Cultural, <i>com o diretor da escola e demais funcionários</i> , juntamente com a entrega de <i>folder</i> [...] uma vez que os alunos já se encontravam no período de férias escolares [...]. (SOUSA, jul. 2018, p. 32-36).

Fonte: Lopes (ago. 2016, p. 56), Lopes (dez. 2016, p. 247), Sousa (set. 2018, p. 55), Sousa (jul. 2018, p. 32-36).

Para confirmar a ideia de que não são “as escolas” de ensino público e sim “a escola mais próxima do empreendimento”, ou então “uma” escola em cada município, ou, melhor, algumas turmas, ou uma turma, basta observar os projetos ou relatórios finais associados às implantações da CHG Jacu, Xaxim; CGH Dengosa, Abelardo Luz; CGH Arabutã, Arabutã; CGH 3 de Outubro, Irani e Caçador; PCH Andromix, Tangará; CGH Marrecas, Seara; CGH Taborda, Xaxim e Lajeado Grande; PCH Andromix, Tangará; CGH São Clemente, Irani e Jaborá; CGH Bráulio, Arabutã e Ipumirim; CGH Aliança, Calmon; CGH Sete Quedas, Faxinal dos Guedes; CGH Duque, Ibicaré e Treze Tílias; CGH Udo Ary Callfass, Xanxerê; PCH Passo do Irani, Faxinal dos Guedes e Ipumirim; CGH Cobra Verde, Palma Sola e Anchieta.

Todavia, se as ações registradas nos parágrafos anteriores, configuram-se somente como “extroversão do conhecimento” e não como Educação Patrimonial, assim, elas não estão

equivocadas, de acordo com as diretrizes do IPHAN, pois a extroversão é uma proposta sucinta. Para os profissionais do IPHAN, que analisam os projetos/relatórios, é preferível que as escolas atendidas estejam na ADA, e geralmente abrangendo só uma escola mesmo. O que eles cobram é que exista coerência entre o projeto e o relatório, ou seja, se o arqueólogo citar no projeto que vai atender duas escolas que estão na ADA do empreendimento, no relatório vai ter que apresentar dados que comprovem as atividades nas duas escolas; caso contrário, precisa justificar o porquê da não realização (BERTONCELLO, 2020).

3. Em todos os documentos, é registrada a importância dos sítios arqueológicos para compreensão da cultura material humana pré-histórica ou histórica. Os sítios arqueológicos englobam todos os vestígios da existência humana e interessam todos os lugares onde há indícios de atividades humanas, não importando quais sejam: estruturas e vestígios abandonados de todo o tipo, na superfície, no subsolo ou sob as águas, assim como o material a eles associados (IPHAN, 2020, p. 1). Ou, ainda, de acordo com Maria de Lourdes Parreiras Horta, Evelina Grunberg e Adriane Queiroz Monteiro, os sítios arqueológicos, além dos monumentos, são identificados como “fragmentos do cenário do passado, elementos de uma paisagem que sofreu modificação ao longo do tempo, e funcionam como chaves para a reconstituição das sucessivas camadas da ocupação humana e dos remanescentes que chegaram até nós” (HORTA; GRUNBERG; MONTEIRO, 1999, p. 65).

Observar um sítio arqueológico e perceber as ações passadas e presentes “funcionaria como chave” para compreender as necessidades humanas na produção de seus aparatos de sobrevivência. Entretanto, em nenhum projeto ou relatório, é citada a visitação *in loco*, pelos alunos e professores, nos sítios arqueológicos destruídos ou preservados pelos empreendimentos.

Segundo Alexandre Pena Matos, ao se tratar de Educação Patrimonial, as atividades que são realizadas nas escolas não se enquadram como tal. Pensando no funcionamento desses projetos, pode-se dizer que se encontram longe do ideal, pois os profissionais têm problemas sobre o prazo da obra, e geralmente trabalham com orçamentos apertados. Isso dá margens para priorização do estudo em si em detrimento das atividades educativas (MATOS, 2017).

Desta forma, observar a trajetória da Educação Patrimonial, respaldada pelo Estado, por meio do IPHAN, e que é empreendida nas escolas da região oeste de Santa Catarina, significa “compreender como o Estado vem pautando sua relação com a população nesse campo e levantar subsídios para lutar por outras formas” (SIVIERO, 2015, p. 83). Ressaltando que existem outras iniciativas do Estado, como o Edital Elisabete Anderle (FCC), que prevê

concorrência para ações de Educação Patrimonial, inclusive democratizando a realização das atividades, já que recebe propostas de pessoas físicas e jurídicas.

Outras formas, por quê? Para “falar com maior propriedade da educação sobre o Patrimônio Cultural é cabal deixar a sala de aula fechada e mergulhar em lugares, objetos, manifestações, ou seja, feito como tal para poder entendê-lo além da própria teoria” (AHLERT; MUÑOZ, 2019, p. 37, tradução nossa). Neste caso, os sítios arqueológicos que abrigam e contam a história indígena regional num período de longa duração poderiam ser visualizados e interpretados em seu contexto cultural, colocados diante da realidade de professores e alunos; não apenas apresentados por meio de palestras, oficinas de argila e jogos de quebra-cabeça que são orientados por profissionais contratados – embora, na maioria das vezes, seja um trabalho repleto de características positivas, especialmente por se tratar de um assunto “raro” em âmbito escolar.<sup>5</sup> Esse seria o ideal, porém os arqueólogos encontram muitos entraves para essa realização. Primeiro, em função do tempo/orçamento; segundo, porque a legislação não prevê ações maiores em todos os projetos, somente em determinados níveis. Por exemplo, o único documento analisado que se enquadrou no PIEP foi referente ao empreendimento da PCH São Carlos, nos municípios de Lacerdópolis e Campos Novos (SC).

A IN 001/2015, que estabelece procedimentos administrativos a serem observados pelo IPHAN nos processos de licenciamento ambiental dos quais participe, prevê que cada projeto seja classificado de acordo com um nível, porque, para cada nível de empreendimento, o IPHAN exige determinadas ações; então, numa etapa mais inicial, obviamente as ações educativas serão mais simples, não tão detalhadas como as de um projeto maior e que está em um estágio mais avançado.

Informa-se que há somente um projeto com PIEP, portanto a crítica apresentada nos itens 1, 2 e 3 não caberia a 99% dos documentos analisados. Ressalta-se que as duas principais legislações que dão instruções a respeito da Educação Patrimonial, a maioria dos processos analisados tiveram como vigência a IN 001/2015, embora a Portaria n. 230/2002 também seja importante, pois torna possível compreender a diferença principalmente no que se refere às cobranças em relação à Educação Patrimonial. Não foi possível, neste momento, entrar em

---

<sup>5</sup> Essa atividade educativa exige um contexto específico e de preparação para que não haja danos ao patrimônio arqueológico. Além disso, aspectos específicos dos locais também devem ser considerados, como a acessibilidade e a própria exposição do sítio arqueológico. Além dessas questões “físicas” do sítio arqueológico, há ainda questões culturais, já que grande parte da população da região oeste catarinense não tem um sentimento de pertencimento ou apropriação de locais atribuídos à ancestralidade indígena. Ao contrário, há conflitos de terra, culturais e descrença, que devem ser tratados, inicialmente, com ações apaziguadoras de conhecimento.



contato com os arqueólogos e perguntar se já aconteceu o Projeto Integrado de Educação Patrimonial, se a construtora contratou outra equipe, se estão se organizando para fazê-lo, para tentar compreender o que aconteceu com esses processos de acordo com o depoimento dos arqueólogos.

Entre os 25 documentos analisados, o “Relatório final de pesquisa arqueológica: programa de gestão do patrimônio arqueológico na área de implantação da PCH São Carlos, municípios de Lacerdópolis e Campos Novos/SC”, apresentado ao IPHAN/SC em abril de 2020, foi o único que registrou PIEP. Lembrando que esse empreendimento foi considerado de nível III, no qual foram encontrados vestígios arqueológicos (taipas de pedra) da época do Brasil Colônia, por isso foi necessário executar Programa de Gestão do Patrimônio Arqueológico (SCHWENGBER, 2020).

Lê-se no documento que, além das ações de divulgação da pesquisa junto aos moradores da área do empreendimento, os arqueólogos promoveram a divulgação da pesquisa que tratou sobre o ciclo das tropas, o processo de ocupação histórico do planalto catarinense e sobre arqueologia; além de mencionar ações educativas com alunos dos anos finais do ensino fundamental (7º, 8º e 9º) de escolas dos municípios de Lacerdópolis (Escola de Educação Básica Joaquim D’Agostini) e Campos Novos (Escola Municipal de Ensino Fundamental André Rebouças). Para ampliar o público-alvo das ações de esclarecimento e divulgação dos bens acautelados e da pesquisa, uma postagem foi realizada no *site* da empresa Espaço Arqueologia (SCHWENGBER, 2020).

De acordo com o PIEP, em relação às ações realizadas nas escolas, no projeto, foram propostos três encontros, os quais foram demonstrados no relatório final, conforme o Quadro 3 e os itens que seguem.

Quadro 3 – Atividades desenvolvidas nas escolas de Lacerdópolis (Escola de Educação Básica Joaquim D’Agostini, 18 e 19 de fevereiro de 2020) e Campos Novos (Escola Municipal de Ensino Fundamental André Rebouças, 18 e 19 de março)

Encontro	Tema	Atividade	Tempo	Avaliação
1º	Arqueologia e Patrimônio Cultural	Oficina de objetos <sup>6</sup>	45min	Elaborar um desenho sobre entendimento dos termos “Arqueologia” e “Patrimônio Cultural”.

<sup>6</sup> O objetivo dessa oficina é “apresentar noções iniciais da pesquisa arqueológica a partir de ações que acontecem no dia a dia, primando por usar exemplos próximos aos alunos como forma de melhor promover o entendimento dos conceitos tratados” (SCHWENGBER, abr. 2020, p. 30).

2º	A ocupação humana no ambiente regional	Aula expositiva dialogada <sup>7</sup>	45min	
3º	Os saberes e fazeres tradicionais	Oficina de Inventário Participativo <sup>8</sup>	45min	A mesma atividade do 1º encontro foi proposta para comparar a apropriação do conhecimento e a eficácia das estratégias utilizadas. <sup>9</sup>

Fonte: Schwengber (abr. 2020, p. 20).

- As propostas foram aprovadas pelo IPHAN/SC em consonância com a metodologia proposta no PIEP, conforme a IN 01/2015 e a Portaria do IPHAN n. 137/2016.
- As atividades educativas procuram ampliar a preservação e a valorização dos diversos Patrimônios Culturais regionais.
- As ações educativas abrangeram outros segmentos, além das duas escolas próximas do empreendimento.
- Um total de 84 alunos de ambas as escolas foram contemplados com o PIEP.
- Ao observar as fotografias dos eventos, notou-se que a sala de aula foi o cenário para as atividades propostas, além das entrevistas com os familiares.

Além dos itens 1, 2 e 3 apresentados, o que segue também foi observado, por meio da documentação que gerou o equívoco na interpretação (porque, conforme o nível, não há exigência legal de um programa de Educação Patrimonial e, sim, apenas ações educativas pontuais de extroversão do conhecimento). Então, foi possível observar no conjunto da documentação, incluindo o único relatório do qual consta o PIEP.

4. Em relação à história indígena regional trabalhada nos programas de Educação Patrimonial realizados em virtude dos empreendimentos, percebe-se, por meio dos projetos/relatórios finais, que não são oferecidos cursos, oficinas, atividades práticas ou palestras aos professores das redes de ensino municipais, estaduais ou particulares (com raras

<sup>7</sup> A aula expositiva-dialogada tratou sobre a paisagem regional e a ocupação humana (SCHWENGBER, abr. 2020, p. 22).

<sup>8</sup> Nesse inventário participativo, os alunos apresentaram as pesquisas feitas no dia anterior com seus pais, avós ou pessoas mais velhas de sua comunidade a respeito de saberes, fazeres e manifestações caracterizadas como seu patrimônio cultural. Para que os alunos fizessem essa pesquisa, foi distribuída, para cada um, uma ficha adaptada da Ficha de Saberes do inventário participativo, que compõe o Manual Educação Patrimonial: inventários participativos (IPHAN, 2016 *apud* SCHWENGBER, abr. 2020, p. 27).

<sup>9</sup> Atividade diagnóstica: cada aluno recebeu uma folha A4 em branco e desenhou ou escreveu o que sabia sobre Arqueologia e Patrimônio Cultural (conhecimento prévio). Após 10 minutos, os educadores recolheram a atividade, a qual foi comparada com os desenhos realizados no encontro anterior, como maneira de avaliar a apreensão do conhecimento sobre os temas tratados e a efetividade das estratégias utilizadas na Educação Patrimonial (SCHWENGBER, abr. 2020, p. 22).

exceções da presença de professores que acompanham as turmas) para que, ao longo do tempo, possam compartilhar o conhecimento adquirido com um número maior de educandos. Esses profissionais poderiam contribuir para o desenvolvimento da Educação Patrimonial, auxiliando no fortalecimento dos sentimentos de pertencimento à comunidade, o “que indubitavelmente reforçaria sua identidade” (AHLERT; MUÑOZ, 2019, p. 37, tradução nossa).

Matos, ao encerrar sua tese de doutorado, que trata sobre a Educação Patrimonial no contexto arqueológico e as reflexões acerca das práticas educacionais, conclui que há certezas “de que a Educação Patrimonial é o melhor método na difusão do Patrimônio Cultural e, para que ela se torne efetiva e afetiva no cotidiano, a participação do professor e professora como promotores dessas ações é importantíssima” (MATOS, 2017, p. 223). Além disso, que a literatura contemporânea sobre o patrimônio arqueológico regional não foi explorada.<sup>10</sup>

Outro enfoque que responde à pergunta que norteou esta pesquisa é o fato de que os projetos e relatórios dos empreendimentos hidroenergéticos pretendem e descrevem uma Educação Patrimonial que na realidade não se aplica. Por exemplo, ao se observar o conceito de “Educação Patrimonial”, nota-se

[...] que é um processo permanente e sistemático centrado no Patrimônio Cultural como fonte primária do conhecimento. A partir da experiência e do contato direto com as evidências físicas e manifestações da cultura, em seus múltiplos aspectos, busca levar a um processo ativo de conhecimento, apropriação e valorização da herança cultural permitindo uma melhor fruição destes bens e propiciando a geração e a produção de novos conhecimentos, em um processo contínuo de criação cultural. (HORTA; GRUNBERG; MONTEIRO, 1999, p. 65).

De acordo com o “Guia Básico de Educação Patrimonial”, esta é um processo permanente e sistemático, centrado em fontes primárias, que visa a experiência e o contato direto com as evidências para gerar a apropriação, a construção do conhecimento e a valorização cultural. Por este motivo, questiona-se: como esses objetivos poderão ser alcançados com as propostas de Educação Patrimonial registradas nos projetos e relatórios? Especialmente se as palestras são planejadas para durar 30 minutos? (Conforme indicado no *Projeto de avaliação de impacto ao patrimônio arqueológico – PCH Fortaleza (SC), rio das Antas, na divisa dos municípios de Descanso e Iraceminha; no Plano de trabalho para o salvamento e monitoramento arqueológico e Educação Patrimonial da PCH das Pedras, Água Doce; no Projeto de pesquisa para a avaliação de impacto ao patrimônio arqueológico na CGH Bráulio, municípios de*

---

<sup>10</sup> O CEOM disponibiliza gratuitamente, de forma digital e impressa, inúmeras obras sobre patrimônio arqueológico regional.

*Arabutã e Ipumirim; no Projeto de avaliação de impacto ao patrimônio arqueológico na PCH São Carlos, municípios de Lacerdópolis e Campos Novos*). Ou, então, conforme o único documento do qual consta a obrigatoriedade do PIEP, o *Relatório final de pesquisa arqueológica: Programa de gestão do patrimônio arqueológico na área de implantação da PCH São Carlos, municípios de Lacerdópolis e Campos Novos/SC*, no qual as atividades escolares tiveram um tempo previsto de 3 aulas de 45 minutos?

Dessa forma, será que é possível pensar que essas atividades estão centradas num processo ativo? Nos documentos dos quais não consta o PIEP, os estudantes ouvem e depois executam o que lhes é solicitado. Ocorre uma “transferência” de informações. Alunos e professores são espectadores. Ou seja, será que essas ações são suficientes para que os educandos desenvolvam a valorização e o sentimento de pertença em relação ao Patrimônio Cultural indígena regional? “Sabe-se que os indivíduos, em razão da impossibilidade de suportar as imensas sobrecargas memoriais, são, muitas vezes, incapazes de conferir sentido às informações adquiridas” (CANDAUI, 2016, p. 114).

Ficam as perguntas, relacionadas apenas às ações de Educação Patrimonial realizadas em virtude do empreendimento da PCH São Carlos, nos municípios de Lacerdópolis e Campos Novos/SC, considerado de nível III, com a obrigatoriedade de realizar o PIEP, o qual foi executado na Escola de Educação Básica Joaquim D’Agostini, em Lacerdópolis, e na Escola Municipal de Ensino Fundamental André Rebouças, em Campos Novos; tendo como exemplo a realização de oficina de objetos (45min), a aula expositiva e dialogada (45 min) e a oficina de inventário (45 min): tais eventos podem ser considerados permanentes e sistemáticos? As ações realizadas em ambas as escolas primam “pelo diálogo permanente entre os agentes sociais e pela participação efetiva das comunidades”, conforme a Portaria do IPHAN n. 137/2016?

Chegou-se à resposta de que as ações educativas são temporárias e não são a prioridade no contexto desse tipo de projeto. Dessa forma, continuam sendo “ações educativas” que, ao que parece, não se configuram como Educação Patrimonial (contínua e sistemática, pretendida na legislação mais recente).

Arno Alvarez Kern escreve que “somos responsáveis por esses milhares de vestígios da cultura material, que nos abrem novas perspectivas através de seu estudo, em busca das respostas que cada geração formula sobre o seu passado e o da humanidade” (KERN, 2017, p. 23-39). Dessa forma, muitas vezes, a Educação Patrimonial desenvolvida na região, em virtude da arqueologia consultiva, representa um dos raros acessos da comunidade escolar a esse tipo de experiência. Se essas ações fossem desenvolvidas por meio de um processo sistemático e

permanente, poderiam contribuir ainda mais para a inclusão, por exemplo, das reminiscências pré-históricas e históricas dos povos indígenas que viveram e que vivem nesse lugar.

Por isso, aproximar a comunidade regional desse legado possibilitaria o reconhecimento, a valorização e a preservação de culturas milenares, como, por exemplo, a dos caçadores-coletores, dos Jê (atuais Kaingang e Xokleng) e dos Guarani. A pré-história e a história desses grupos na região oeste de Santa Catarina não receberam a mesma popularidade da história dos que “legalmente” adquiriram as terras a partir das primeiras décadas do século XX, os migrantes sul-rio-grandenses descendentes de europeus, brancos, cristãos que “colonizaram” a região. Por outro lado, a presença indígena dos que vivem nas terras ou reservas indígenas dos povos Kaingang, Xokleng e Guarani, e que frequentemente comercializam artesanatos em locais públicos, confirma uma ocupação histórica de longa data.

A Educação Patrimonial mediada por outros meios, que alcançasse especialmente os professores da região e que também explorasse a literatura recente sobre a história indígena regional, poderia dar mais visibilidade a essa história indígena milenar, que comumente é mediada pelo senso comum, até mesmo em âmbito escolar.

## Referências

- AHLERT, Jacqueline; MUÑOZ, Jenny González. Lacuma: Experiencia de educación patrimonial en el ámbito arqueológico. *Educación y ciencia*, v. 8, n. 52, jul./dic. 2019, p. 37. *In*: MERILLAS, Fontal Olaia. **La educación patrimonial: Teoría y práctica en el aula, el museo e internet**. Asturias: Trea, 2003.
- BERTONCELLO, Aline. **Análise da Educação Patrimonial em projetos de licenciamento ambiental realizados entre o Rio Peperi-Guaçu e Rio Chapecó-SC (2002 a 2012)**. Monografia (Especialização em Arqueologia e Patrimônio) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), Porto Alegre, 2017.
- BERTONCELLO, Aline. **Patrimônio, legislação e licenciamento ambiental: análise das ações educativas em processos de arqueologia consultiva realizadas no Oeste Catarinense (2012-2018)**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais, Universidade Comunitária da Região de Chapecó, 2020.
- BRASIL. **Instrução Normativa n. 001, de 25 mar. 2015**. Estabelece procedimentos administrativos a serem observados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional nos processos de licenciamento ambiental dos quais participe. Brasília, DF, 2015.
- BRASIL. **Portaria IPHAN nº 137, de 28 de abril de 2016**. Estabelece diretrizes de Educação Patrimonial no âmbito do IPHAN e das Casas do Patrimônio. Brasília, DF, 2016.
- CANAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.
- CARBONERA, Mirian. Patrimônio arqueológico no oeste de Santa Catarina: do colecionismo ao científico. **Revista de arqueologia**, v. 22, n. 1, p. 83-98, jan.-jul. 2009. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/262>. Acesso em: 2 jul. 2021.
- CARVALHO, Aline Vieira de; FUNARI, Pedro Paulo. Patrimônio e diversidade: algumas questões para reflexão. IV Encontro de História da Arte – IFCH/UNICAMP. 2008, p. 306. *In*: BASTOS, R. L.; FUNARI, P. P. A. **Public Archaeology and Management of the Brazilian Archaeological-Cultural Heritage**. Handbook of South American Archaeology. New York: Springer 2008.
- DELFORGE, Alexandre Henrique. **O gerenciamento do patrimônio arqueológico no estado de Minas Gerais utilizando-se Sistema de Informações Espaciais (SIG)**. 2010. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Geografia/Tratamento da Informação Espacial, Belo Horizonte, 2010.
- GONÇALVES, Janice. Patrimônio cultural: a educação em múltiplos sentidos. *In*: MINISTÉRIO DA CULTURA E CENTRO HISTÓRICO-CULTURAL SANTA CASA. **Patrimônio, ensino e educação: formação profissional**. Porto Alegre: ISCMPA, 2017.
- HORTA, Maria de Lourdes Parreira; GRUNBERG, Evelina; MONTEIRO, Adriane Queiroz. **Guia básico de Educação Patrimonial**. Brasília: IPHAN, Museu Imperial, 1999.
- IAB – INSTITUTO DE ARQUEOLOGIA BRASILEIRA. **Educação Patrimonial**. Disponível em: <http://www.arqueologia-iab.com.br/page/educacao-patrimonial>. Acesso em: 27 fev. 2020.
- IPHAN – INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Carta de Lausanne**. 1990, p. 1. Disponível em:

<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Lausanne%201990.pdf>. Acesso em: 20 maio 2020.

IPHAN – INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL.. **Instrução Normativa n. 1**. Brasília, 25 mar. 2015.

KERN, Arno Alvarez. Nosso passado terá um futuro? Reflexões sobre a arqueologia. *História: Debates e Tendências*. **Dossiê: Arqueologia e cultura material**, v. 17, n. 1, p. 23-39, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.5335/hdtv.17n.1.7234>. Acesso em: nov. 2020.

LIMA E SILVA, Juliane Carla; BARBOZA, Matheus Belo G. Os lugares, os patrimônios e o ensino da história: a Educação Patrimonial nas salas de aula. In: **ANPUH 6º Simpósio Eletrônico Internacional de Ensino de História**. 2020, União da Vitória, PR, (Comunicação, mesa Ensino de História e Diálogos Transversais), UNESPAR: LAPHIS. Disponível em: <https://anpuh.org.br/index.php/2015-01-20-00-01-55/eventos/item/5596-6-simposio-eletronico-internacional-de-ensino-de-historia>. Acesso em: 19 maio 2020.

MATOS, Alexandre Pena. **Educação Patrimonial no Contexto Arqueológico**: reflexões acerca das práticas educacionais. 2017. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

SCHWENGBER, Valdir Luiz. Relatório final de pesquisa arqueológica: Programa de gestão do patrimônio arqueológico na área de implantação da PCH São Carlos, municípios de Lacerdópolis e Campos Novos/SC. **Espaço Arqueologia**, Tubarão, abr. 2020.

SIVIERO, Fernando Pascuotte. Educação e patrimônio cultural: uma encruzilhada nas políticas públicas de preservação. *Escola Politeia*, São Paulo, São Paulo. **Revista CPC**, São Paulo, n. 19, p. 80-108, jun. 2015.

WITTMANN, Marcus Antonio Schifino. **Entre cientistas, burocracias e uma coisa chamada patrimônio**: uma etnografia da prática arqueológica no licenciamento ambiental. 2018. (Dissertação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Porto Alegre, 2018.

Recebido em 12 de janeiro de 2021 | Aceito em 26 de agosto de 2021



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

---

**Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de  
apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em  
diferentes contextos temporais e espaciais**

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

---

**Oficinas de produção de artesanato na Terra  
Indígena Toldo Chimbangue, Chapecó-SC**

**Jaisson Teixeira Lino; Elisana Reis da Silva; Felipe Luiz Montemezzo**

---



**Edição eletrônica**

URL: [NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://nauu.ufsc.br)

ISSN: 2558 - 2448

**Organização**

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

**Referência Bibliográfica**

LINO, Jaisson Teixeira; SILVA, Elisana Reis da; MONTEMEZZO, Felipe Luiz. Oficinas de produção de artesanato na Terra Indígena Toldo Chimbangue, Chapecó-SC. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 304-320, jul-dez 2021. Semestral.

---

© NAUI



# Oficinas de produção de artesanato na Terra Indígena Toldo Chibangue, Chapecó-SC

**Jaisson Teixeira Lino<sup>1</sup>**

**Elisana Reis da Silva<sup>2</sup>**

**Felipe Luiz Montemezzo<sup>3</sup>**

## Resumo

No artigo, procuramos analisar a criação de oficinas de produção de artesanato pela EIEF Fen'nó, localizada na TI Toldo Chibangue, município de Chapecó-SC, realizadas desde o ano 2000, visando à exposição e à venda de artesanatos nas semanas culturais realizadas na “Semana do Índio”. A escolha das atividades desenvolvidas e os artefatos produzidos pela comunidade durante as oficinas foram percebidos à luz da história da cultura material. Investigamos se a produção de artefatos nas oficinas está inserida em um processo de revalorização da cultura material e qual a importância atribuída a eles na representatividade da identidade Kaingang construída pela comunidade.

Palavras-chave: Artesanato Indígena; Povo Kaingang; Cultura Material.

## Abstract

In the article, we pursued to analyze the creation of indigenous crafts workshops by EIEF Fen'nó, located in the TI Toldo Chibangue, municipality of Chapecó – SC, being performed since the year 2000 the annual fair seeks to exhibit and market the crafts in the cultural week performed on the Indigenous People week. The choice of the activities and artifacts developed during the workshops were perceived in the light of material culture history. We investigated if the production of the artefacts in the workshops is inserted in a revitalization process of the

---

<sup>1</sup> Professor na Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS. Pós-Doutor em Arqueologia pela Universidade de Amsterdã, Holanda. Email: lino@uffs.edu.br

<sup>2</sup> Professora no Colégio Logosófico, unidade Chapecó. Licenciada em História pela Universidade Federal da Fronteira Sul. Especialista em Tendências para o Ensino de História em Geografia pela Universidade Anhanguera Uniderp. Email: elisanareis@gmail.com

<sup>3</sup> Professor na Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'nó. Licenciado em Matemática pela Faculdade Educacional da Lapa. Especialista em Metodologias Ativas e TDICs na Educação pela Universidade Anhanguera Uniderp. Email: felipemontemezzo@hotmail.com

material culture and which is the importance attached to it on the representativeness of the Kaingang Identity build by the community.

Keywords: Indigenous Crafts; Kaingang People; Material Culture.

## Introdução

A Terra Indígena Toldo Chibanguê está localizada a 14km do centro do município de Chapecó. É uma comunidade indígena Kaingang com 143 famílias e aproximadamente 630 habitantes. Além dos Kaingang, residem nessa comunidade 24 famílias Guarani<sup>4</sup>, com aproximadamente 112 pessoas, as quais foram acolhidas durante o processo de luta por suas terras ancestrais, que se estende há anos<sup>5</sup>.

O mesmo aconteceu no Toldo Chibanguê. A retomada das terras pelos indígenas foi resultado de uma luta que durou décadas entre agricultores assentados por companhias colonizadoras no local e índios: “O Toldo Chibanguê foi a primeira terra no Brasil devolvida aos indígenas depois de ter sido toda ela escriturada em nome de terceiros” (BRIGHENTI, 2014). Em 1985, 988 hectares foram recuperados e, em 2006, mais 975 hectares de terra voltaram para as mãos dos Kaingang.

Uma das principais líderes do movimento de retomada da terra indígena foi Ana da Luz Fortes do Nascimento (1917-2014), a índia Fen'nó. Resistindo ao processo de aldeamento e confinamento indígena ocorridos durante os séculos passados, ela nunca deixou a região do Toldo Chibanguê e liderou uma intensa batalha pela posse da terra em plena ditadura militar (BRIGHENTI, 2014). A escola da comunidade foi nomeada em sua homenagem.

A escola da comunidade iniciou seu funcionamento com o nome Escola Isolada Irani, e atendia somente os alunos do primeiro ciclo do Ensino Fundamental. Em junho de 2004, a escola mudou de nome para Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'nó, atendendo à demanda da comunidade, e passou a funcionar com o ensino fundamental completo. No ano de

---

<sup>4</sup> A EIEF Fen'nó possui em seu currículo disciplinas e atividades específicas para os indígenas Guarani que residem na comunidade (Língua Guarani e Arte Guarani). Durante o ano letivo, muitas trocas de saberes entre as etnias Kaingang e Guarani ocorrem nos ambientes da escola. Especificamente a respeito do artesanato indígena, durante as semanas que antecedem o Dia do Índio, nas quais ocorrem diversas oficinas de artesanato, artefatos específicos da cultura Guarani são produzidos, como as esculturas de madeira, bem como os demais objetos confeccionados levam os grafismos próprios da cultura Guarani. No entanto, este artigo se restringirá à análise dos artefatos produzidos pela etnia Kaingang durante as oficinas de artesanato realizadas pela comunidade.

<sup>5</sup> As informações referentes à demografia da comunidade indígena foram obtidas na Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'nó, a qual atualiza seus dados anualmente.

2014, por nova demanda da comunidade, a escola passou a funcionar até os últimos anos da educação básica e até o momento formou duas turmas de Ensino Médio. Atualmente, a EIEF Fen'nó possui aproximadamente 190 alunos entre indígenas das etnias Kaingang, Guarani e não-indígenas e possui turmas na modalidade de Educação de Jovens e Adultos (PPP, 2018).

Desde o ano 2000, a EIEF Fen'no realiza periodicamente oficinas de produção de artesanato indígena de forma colaborativa com a comunidade. O conhecimento da elaboração de artefatos indígenas é geralmente adquirido através da observação sistemática e experimentação ao longo de muitas gerações. O artesanato remete às tradições da comunidade e ao que ela identifica como suas marcas distintas, específicas de sua identidade. Portanto, é extremamente significativo identitária e simbolicamente para as comunidades indígenas de modo geral:

“O papel fundamental do artesanato – seu valor absoluto: testemunhar a vida, dar peso, importância, felicidades ao cotidiano, seja pela eficácia mágica atribuída aos objetos rituais e de adorno, seja pela própria utilidade intrínseca das peças destinadas à facilitação do existir” (RIBEIRO, 1983 *apud* SAVORO *et al.*, 2006, p. 34).

O estudo das produções artesanais das comunidades indígenas insere-se num conjunto mais amplo de análise da cultura material produzida pelas comunidades. Segundo Savoro:

O estudo da cultura material e das artes nas sociedades indígenas nos diz muito sobre o modo de vida nestas sociedades. Permite que conheçamos não somente suas singularidades, mas também aquilo que compartilham umas com as outras e que as distingue da sociedade ocidental (SAVORO *et al.*, 2006, p. 32).

A cultura material pode ser compreendida como a totalidade de artefatos produzidos ou modificados pelos seres humanos com os mais diferentes propósitos: “são as estruturas, objetos e modificações que compõem os nossos espaços de lazer, trabalho, moradia, entre inúmeras outras possibilidades” (FUNARI; CARVALHO, 2009, p. 4).

O presente trabalho foi realizado a partir de fontes diversas, tais como: revisão bibliográfica do tema, entrevistas que estão disponíveis em *sites*, publicações e fotografias do acervo da escola, documentos norteadores para a educação indígena e aqueles produzidos pela própria comunidade escolar, como o PPP, além da observação dos autores *in loco*, sendo que um dos autores trabalha na EIEF Fen'nó e participa das oficinas de produção de artesanato há uma década.

A seguir, analisaremos o motivo da criação de oficinas de produção de artesanato pela Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'no, a escolha das atividades desenvolvidas durante as oficinas e os artefatos produzidos pela comunidade no período de sua realização. Investigaremos se a produção de artefatos nas oficinas está inserida em um processo de revalorização da cultura material e qual a importância atribuída a eles na representatividade da identidade Kaingang construída pela comunidade.

## **As oficinas de artesanato na Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'no**

Segundo Ballivián (2011, p. 16), “artesanato é o resultado do trabalho manual [...] É uma expressão de saber acumulado através da arte, da criatividade e da habilidade”. Sua aplicação e utilidade respondem tanto às necessidades cotidianas e domésticas (no transporte e armazenamento de alimentos, artefatos de caça etc.), quanto ao uso de adornos e enfeites, como uma expressão artística e recreativa. O autor salienta que o artesanato é “expressão da visão de mundo, do modo de pensar e de viver, de crenças, de relacionar-se, adaptar-se ao meio. O artesanato é uma forma de transformar a natureza em cultura material” (BALLIVIÁN, 2011, p. 28).

O artesanato indígena associa beleza e utilidade, porque é feito dentro da concepção cultural dos artesãos e sempre será parte da identidade de quem o faz. Existe um valor simbólico agregado a cada objeto vinculado a uma cultura, valor em si relacionado à identidade, à matéria-prima conhecida, às formas de relacionamento, ao status social, dentre outros. Simbolicamente, o artesanato é também uma maneira de caracterizar a identidade das pessoas, é como um selo que diferencia culturalmente um grupo do outro:

O conjunto de objetos incorporados à vivência de uma determinada sociedade indígena expressa concretamente significados de concepções daquela sociedade, bem como a representa e a identifica. Enquanto a arte, em cada peça produzida existe também uma preocupação estética, identificando o artesão que a produziu e aquela sociedade da qual ela é cultura material (BALLIVIÁN, 2011, p. 23).

O artesanato indígena Kaingang expressa a identidade e especificidade desse povo e promove o seu reconhecimento étnico. Nas últimas décadas, o artesanato passou a ter maior relevância para muitas famílias Kaingang, uma vez que é considerada uma das principais atividades geradoras de renda para os indígenas da região sul do Brasil (DARELLA, 2018).

O ano 2000 ficou marcado por comemorações dos 500 anos do “descobrimento” do Brasil<sup>6</sup> e também por uma mobilização nacional dos povos indígenas questionando a ideia de descobrimento e reivindicando demarcações de terras indígenas e a regulamentação de direitos<sup>7</sup>. A Semana Cultural Kaingang e Guarani, realizada na TI Toldo Chimbangue foi idealizada pela comunidade neste momento, como manifestação contrária às comemorações dos 500 anos do Brasil, como explica o professor indígena João Antunes:

A semana cultural Kaingang e Guarani da Terra Indígena Toldo Chimbangue foi criada no ano de 2000, realizada pela primeira vez na antiga Escola Indígena de Ensino Fundamental Irani, na Terra Indígena Toldo Chimbangue. A realização foi uma iniciativa da escola juntamente com a comunidade como manifesto às comemorações dos 500 anos do Brasil. A partir disso, tornou-se uma prática permanente da comunidade do Toldo Chimbangue, realizada todos os anos no mês de abril, período em que acontece a semana de manifestações dos povos indígenas do Brasil (ANTUNES, 2011).

A professora Janete da Veiga, no relatório da Semana Cultural de 2006, explicou como a primeira Semana Cultural foi organizada pela comunidade:

A partir de 2000, a comunidade se reuniu e começou a desenvolver apresentações que mostravam como é, de fato, a cultura indígena. A primeira iniciativa foi na Escola de Ensino Fundamental Irani, que atendia da primeira à quarta série, na década de noventa, que não teve nenhum registro. No ano de 2000, na Escola Básica Sede Trentin, o coletivo de professores uniu-se junto à comunidade indígena e iniciou a Semana Cultural (SAVOLDI, 2013, p. 262).

Para a Semana Cultural, a comunidade prepara uma série de apresentações e confecciona diferentes artesanatos, como arcos e flechas, lanças, tecem roupas a partir do falso tronco da bananeira, brincos, pulseiras, colares, anéis, filtros dos sonhos, canetas e cestos, os quais serão utilizados durante as apresentações e/ou vendidos durante a semana.

---

<sup>6</sup> A respeito dos diferentes termos utilizados para fazer referência ao início da colonização das terras brasileiras ver, por exemplo, Fausto (2001). Optou-se por utilizar o termo mais popularizado acerca do processo de conquista e colonização empreendido pelos portugueses no território hoje conhecido como o Brasil, ainda que entre aspas. No entanto, é importante ressaltar que o território brasileiro não foi descoberto ou “achado”, pois não era uma terra vazia e sim ocupada por milhões de nativos que compunham centenas de etnias diferentes, os quais foram violentados de inúmeras maneiras a partir deste momento e até hoje lutam por respeito e pelo reconhecimento da legitimidade de suas culturas ancestrais.

<sup>7</sup> As manifestações indígenas foram cobertas pela imprensa nacional (como exemplo ver FRANÇA, 2000; DIÁRIO DO GRANDE ABC, 2000) e foram o foco da Conferência Nacional dos Povos Indígenas daquele ano (FUNAI, 2000). Para maiores informações a respeito das reivindicações indígenas que as motivaram ver, por exemplo, KOCH, 1999.

A Semana Cultural é muito importante para a comunidade. Segundo o professor Kaingang João Batista, “O objetivo é que os não-índios nos vejam como seres humanos e nos tratem com respeito” (SAVOLDI, 2013, p. 263). Durante os meses de março e abril, a escola se prepara para apresentar a sua visão a respeito da cultura Kaingang para os não-índios que irão visitá-los durante a semana de exposição, e se fortalece e reafirma culturalmente, pois este é também o momento em que conhecimentos importantes da cultura indígena são repassados para as novas gerações:

este é também o momento em que toda a escola, poderia se dizer toda a comunidade, se empenha em aprender e ensinar a respeito da cultura Kaingang. Este período marca definitivamente um momento de intenso aprendizado por parte das crianças sobre aspectos tradicionais que não são mais praticados e que são passados para elas dentro deste período que vai desde os preparativos até o momento em que acontece a Semana Cultural. Mais do que mostrar para os outros quem são os Kaingang, este é o momento em que as crianças aprendem sobre quem são elas, e como viviam os seus ancestrais antigamente (LIMULJA, 2007, p. 83).

Historicamente, o artesanato é parte integrante da cultura indígena e tradicionalmente é uma atividade de caráter familiar, na qual os membros do grupo familiar realizam todas as etapas da produção, desde o preparo da matéria-prima até o acabamento final do objeto. A confecção de cestarias, brincos, colares, entre outros, é um conhecimento passado de geração em geração de pais para filhos, de avós para netos (BALLIVÁN, 2011).

No entanto, atualmente na Terra Indígena Toldo Chimbangue, nem todos os estudantes indígenas produzem ou aprendem a produzir artesanato em seus núcleos familiares. Porém, na escola, são realizadas desde o ano 2000 oficinas para aprendizado da produção de artesanato indígena periodicamente, com o objetivo de preparar a escola e a comunidade para receber o público não-indígena que a visita durante a Semana Cultural Kaingang e Guarani. Segundo o professor Kaingang João Antunes, as oficinas de artesanato têm “como principal objetivo fazer o resgate desta parte específica da cultura indígena, pois muitos jovens indígenas não sabem fazer o artesanato, ou quando sabem não realizam esta prática com frequência” (ANTUNES, 2015).

Desta forma, a iniciativa de promover a Semana Cultural e as oficinas de artesanato todos os anos insere-se na proposta de ensino-aprendizagem da Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'nó, a qual, segundo o Projeto Político Pedagógico da escola, “acontece baseada no contexto da interdisciplinaridade, buscando revitalizar e fortalecer a cultura dos

grupos indígenas que passaram por uma rigorosa descaracterização no processo de colonização e povoamento da região oeste de Santa Catarina” (PPP, 2018, p. 3).

O Referencial Curricular Nacional para a Educação Indígena de 1998 determina que a educação escolar indígena constitui-se a partir da efetivação de um currículo diferenciado e deve acontecer de acordo a atender os anseios e necessidades da comunidade escolar. Ela é, portanto, comunitária e deve ser:

conduzida pela comunidade indígena, de acordo com seus projetos, suas concepções e seus princípios. Isto se refere tanto ao currículo quanto aos modos de administrá-la. Inclui liberdade de decisão quanto ao calendário escolar, à pedagogia, aos objetivos, aos conteúdos, aos espaços e momentos utilizados para a educação escolarizada (RCNEI, 1998, p. 24).

Um dos objetivos da EIEF Fen'nó exposto em seu PPP é “que o educando possa compreender os conhecimentos expostos, interagindo com sua vivência e comunidade. Estabelecendo possíveis relações sociais, não se afastando de sua cultura” (PPP, 2018, p. 3). As oficinas de artesanato configuram-se, portanto, em mecanismo de aproximação do educando com suas tradições culturais, expressas materialmente no artesanato. As oficinas se configuram como um instrumento de consolidação dos objetivos escolares e estão diretamente alinhadas com o que se propõe para a Educação Indígena em âmbito nacional.

As oficinas realizadas na EIEF Fen'no ocorrem há 19 anos e, portanto, já foram organizadas de diversas maneiras. Em algumas oficinas, os alunos participam de todas as etapas de produção do artesanato: coleta do material, preparação da matéria-prima e a confecção dos artefatos. Em outras, principalmente as direcionadas para os alunos das séries iniciais do Ensino Fundamental, os professores já deixam a matéria-prima coletada e preparada, para adiantar o andamento das atividades.

No entanto, caso os alunos estejam envolvidos ou não em todas as etapas de preparo, elas seguem uma ordem e são constantemente repetidas pelos artesãos e aprendizes. Abaixo, serão descritas todas as etapas de produção de artesanato a partir das oficinas observadas na Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'nó.

### *Preparação para a atividade*

As oficinas geralmente começam com os professores da escola ou professores visitantes e anciãos da comunidade explicando para os alunos a importância do artesanato no cotidiano

do povo Kaingang, contando histórias de como seus ancestrais o utilizavam. Algumas vezes, exibem-se vídeos de como outras comunidades estão resgatando a prática da confecção do artesanato nas escolas.

Nesta etapa, os alunos são reunidos na área coberta da escola ou na casa de algum ancião da comunidade. Os tópicos desta conversa inicial são constantemente retomados ao longo da coleta dos materiais e da produção dos artefatos, na mata da Terra Indígena e no pátio da Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'nó.

### *Coleta da matéria-prima*

Após a preparação da atividade, os professores, anciãos e alunos indígenas vão coletar os materiais necessários para a confecção dos artefatos. Na TI Toldo Chimbangue, os materiais mais utilizados são: taquara-criciúma, taquara mansa, cipó *goj me*, bambu, porongos, madeira, penas, sementes e o falso tronco da bananeira. Outros tipos de taquara eram utilizados pelos Kaingang para a confecção de artesanato, mas atualmente somente a taquara mansa e a taquara criciúma são encontradas na TI, e em pequena quantidade. O cipó também é matéria-prima escassa: “O cipó *goj me* (cipó de banana *kó*) é difícil de encontrar na comunidade, pois algumas famílias tiram o pouco que ainda tem para a confecção de seus artesanatos” (DARELLA, 2018, p. 106).

Por vezes, os anciãos, professores e estudantes indígenas caminham por quilômetros em busca da matéria-prima desejada, cada vez mais escassa, e, enquanto o fazem, vão conversando sobre o modo de vida tradicional dos Kaingang, quais plantas são adequadas para servir como matéria-prima para a produção do artesanato e como algumas delas foram substituídas ao longo do tempo (DARELLA, 2018).

### *Preparação da matéria-prima e confecção dos artefatos*

Para a confecção de arcos, flechas e lanças, são utilizados troncos de madeira que são considerados de fácil lascamento. A madeira precisa estar murcha, por isso, ela é colhida dias antes de ser modificada pelos artesãos. Depois que ela murcha (cerca de dois ou três dias) é que é retirada sua casca (DARELLA, 2018). Utilizando facas, os indígenas vão moldando a madeira até que o objeto almejado seja formado. Depois, o artefato é colorido utilizando tintas artificiais e/ou enfeitado com penas e plumas.

Para a produção de arcos, seleciona-se um tronco mais linear, de boa espessura e de fácil



lascamento. O tamanho do tronco depende do tamanho do arco desejado.

Figura 1 – Estudantes descascando a madeira para criar flechas na quadra da EIEF Fen'nó.



Fonte: Acervo da EIEF Fen'nó, 2018.

As taquaras são utilizadas para criar trançados em cestarias e adornos, como anéis e pulseiras. Segundo Berta Ribeiro:

Cestaria é o conjunto de objetos – cestos-recipientes, cestos-coadores, cestos-cargueiros, armadilhas de pesca e outros – obtidos pelo trançado de elementos vegetais flexíveis ou semirrígidos usados para transporte de carga e armazenagem, receptáculo, ou coador. Variam em tamanho, forma, decoração, técnica de manufatura, mas obedecem basicamente às exigências ditadas por sua funcionalidade (RIBEIRO, 1998, p. 38).

Para a confecção de cestarias ou balaios, a taquara é cortada, destalada, secada ao sol, pintada com anilina em pó e novamente secada, para finalmente começar a confecção do cesto. Para colorir as tiras de taquara, os indígenas fazem uma fogueira em local aberto, colocam um pote de anilina em uma panela com água e a diluem, depois as tiras de taquara são colocadas na panela e são fervidas por algum tempo, sendo mexidas ocasionalmente. Então, as tiras são postas no sol para secar e, quando secas, podem ser trançadas. Devido à escassez das matérias-

primas tradicionalmente utilizadas, as tintas naturais, antes retiradas do urucum, cipós e taquaras, tiveram que ser substituídas pela anilina. Como consequência, a cestaria pode ser mais colorida e atrativa para o comércio (D'AMBROSIO, 2013).

Segundo o professor indígena Marcos Garcia, “o balaio ou a cesta significa várias direções dos pensamentos: exige concentração no momento em que o Kaingang o está confeccionando. Se a pessoa está irada ou com mal-estar, quando trança a cesta esquece tudo o que está acontecendo” (BALLIVIÁN, 2011, p. 223).

Os Kaingang do Toldo Chimbangue acreditam que a fase da lua em que a taquara é colhida influencia na qualidade do artesanato confeccionado: “Os Kaingang procuram coletar o material na lua cheia ou na lua minguante, para que o artesanato dure um bom tempo. Se coletarem em outra época, o material durará menos. Quando coletado na lua nova, o material pode pegar caruncho facilmente” (BALLIVIÁN, 2011, p. 223).

Figura 2 – Trançado sendo feito por professora indígena para confecção de cestaria no pátio da EIEF Fe'nó.



Fonte: Acervo da EIEF Fe'nó, 2018.

Os adornos de uso pessoal, como colares, pulseiras e anéis, são objetos utilizados sobre o corpo, envolvendo parte do corpo ou interferindo nele. Os adornos têm significado dentro da sociedade, denotando status social, religioso, econômico, cultural, entre outros. A confecção de peças para adorno pode ser feita para uso diário ou para momentos especiais: cerimoniais, religiosos e/ou de festa (BALLIVIÁN, 2011).

Para a decoração de canetas e para a confecção de pulseiras e anéis, taquaras e cipós são raspados e descascados, e as raspas oriundas da casca destes materiais são embebidas em água para murchar e tornarem-se mais maleáveis e resistentes, adquirindo flexibilidade e permitindo o trançado delicado. Depois, cortadas em filetes estreitos e, finalmente, trançadas.

Figura 3 – Filetes de taquara sendo preparados para a produção de pulseiras, decoração de canetas e anéis no pátio da EIEF Fen'nó.



Fonte: Acervo da EIEF Fen'nó, 2018.

Originalmente, saias não eram utilizadas pelos Kaingang. Porém, a comunidade ressignificou seu figurino de festas e apresentações, situações em que as meninas costumam utilizar saias e os meninos, bermudas. Todos fazem pinturas corporais e utilizam adornos nestes momentos. Para tecer as saias que são utilizadas pelas meninas indígenas durante as apresentações da Semana Cultural, o falso caule de bananeira é utilizado.

Primeiramente, o falso caule é batido contra o solo para que o excesso de água presente na planta seja drenado e as fibras se desprendam, formando tiras, que são postas para secagem ao sol e depois de secas, são presas a um cordão, formando uma saia. O professor João Batista relatou a importância das oficinas de artesanato e da produção das vestimentas para a valorização da cultura indígena:

As roupas fazem parte do figurino para os grupos de dança da escola. Durante estas atividades, os estudantes trabalham em grupo recebendo orientações sobre organização para o trabalho, sustentabilidade da matéria-prima, trabalho artesanal enfim, valorização da história e cultura Kaingang (ANTUNES, 2013).

Figura 4 – Estudantes indígenas confeccionando as saias de tiras de bananeira na EIEF Fen'nó.



Fonte: Acervo da EIEF Fen'nó, 2018.

O cipó é utilizado como base na confecção de filtros dos sonhos, amuleto típico das comunidades indígenas norte-americanas que foi incorporado às oficinas devido à enorme demanda pelo produto. A comunidade do Toldo Chimbangue tece as tramas dos filtros dos sonhos com linha encerada de várias cores e acrescenta sementes e penas e plumas coloridas para decorá-los.

Porongos são utilizados pelos indígenas para a produção de chocalhos, instrumentos musicais muito utilizado durante as apresentações culturais. Segundo o professor indígena Girley Ribeiro: “O chocalho é para dar sinal ao pai e à mãe celestial que estamos rezando para vivermos bem. É um instrumento sagrado, que penetra no interior do pensamento e do coração

através do qual podemos aprender a respeitar a natureza” (BALLIVIÁN, 2011, p. 229).

A escola possui uma plantação de porongos nos seus arredores e os colhe quando atingem o ponto de maturação. Após a colheita, os porongos são deixados para secar e ficam prontos para serem usados durante as oficinas de artesanato. Depois de secos, nas oficinas, os porongos são abertos a partir de uma pequena cavidade na sua parte mais estreita, por onde são retiradas sua polpa e sementes. Após a limpeza, são introduzidos pela abertura feita no porongo grãos de milho ou feijão, geralmente, responsáveis pela produção sonora do chocalho.

Depois de limpos, os porongos são lixados, pintados, envernizados e decorados. Um cabo é encaixado na abertura feita para a limpeza, e fixado com linhas e/ou cola. Durante a Semana Cultural muitos chocalhos são utilizados por professores e estudantes indígenas durante as apresentações culturais de cantos e danças.

Figura 5 – Professor indígena confeccionando chocalho.



Fonte: Acervo da EIEF Fen'nó.

Penas e plumas tingidas com anilina e sementes de canela, ariticum, jacum, timbó, entre outras, coletadas conforme a época do ano são utilizadas para produzir brincos, colares e pulseiras. Segundo o professor indígena Girley Ribeiro, o colar “significa o fortalecimento do espírito e também para se ter atenção em todos os sentidos da vida dos antepassados e para mostrar a nossa identidade e a constelação do universo” (BALLIVIÁN, 2011, p. 229).

Atualmente, linhas enceradas de todas as cores também são utilizadas para a confecção de pulseiras e brincos pelos índios Kaingang da TI Toldo Chimbangue. Inclusive, estas linhas

já são consideradas como matéria-prima básica para as oficinas de artesanato na EIEF Fen'nó.

As pinturas corporais e os cocares são adornos muito frequentes nos momentos de apresentações e festas da Comunidade Kaingang da TI Toldo Chibangue. Nötzold afirma que o cocar é um dos artesanatos mais antigos utilizados por homens e mulheres Kaingang (NÖTZOLD, 2006). No entanto, a comunidade indígena do Toldo Chibangue tem debatido a respeito deste artefato, buscando determinar se este é ou não um objeto tradicional de sua cultura.

De qualquer forma, é possível perceber a presença de cocares sendo utilizados como adornos pelos alunos e membros da comunidade indígena na TI Toldo Chibangue durante os momentos de festa, luta, cerimônias ou apresentações culturais. É feito com penas, coloridas ou não, e pode ter diversos formatos.

## **Considerações finais**

Com o avanço da colonização no Oeste Catarinense, os indígenas Kaingang da Terra Indígena Toldo Chibangue foram violentamente expulsos de suas terras ancestrais e alguns de seus costumes e práticas culturais foram abandonados ou enfraquecidos neste processo. A Semana Cultural Kaingang e Guarani, organizada anualmente pela Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'nó e pela comunidade do Toldo Chibangue, e as oficinas de artesanato que dela se originaram têm contribuído para o resgate e fortalecimento de um dos elementos mais marcantes da cultura indígena: o artesanato.

As oficinas de produção da cultura material indígena Kaingang inserem-se num conceito amplo de educação indígena, ligado à prática da vida e às necessidades da comunidade, tendo como principal consequência a valorização cultural e o fortalecimento das identidades indígenas.

Durante o desenvolvimento deste trabalho, observaram-se quais objetos foram valorizados pela comunidade indígena Kaingang e escolhidos para ser produzidos nas oficinas de artesanato e quais as atividades desenvolvidas durante estas oficinas. Percebe-se uma alteração nas práticas artesanais da comunidade, fruto do contato com a sociedade ocidental industrializada, principal mercado consumidor de seu artesanato. Como exemplo destas alterações, pode-se citar os artefatos que perderam a sua finalidade original (como as armas utilizadas pelos Kaingang para caçar, pescar e guerrear), a utilização de tintas sintéticas, linhas

enceradas e a confecção de um artefato que tradicionalmente não era produzido pelos Kaingang: o filtro dos sonhos.

A comercialização dos artesanatos fez, sem dúvidas, com que importantes modificações ocorressem nos artefatos, como a alteração de algumas matérias-primas. O avanço dos não-indígenas sobre os territórios ancestrais Kaingang também resultou em mudanças ambientais, as quais forçaram outras mudanças, como o uso de outros processos de tingimento devido à escassez ou privação de matérias-primas necessárias à produção artesanal Kaingang.

Não se pretende defender a preservação integral de todos os aspectos da cultura indígena ancestral, porque os Kaingang não vivem de forma isolada e pelo fato de a própria cultura ser dinâmica e, portanto, em constante modificação mesmo quando não realiza contato direto com outras culturas. De fato, a produção da cultura material indígena Kaingang pela comunidade da TI do Toldo Chimbangue sofreu modificações importantes.

De qualquer forma, a alteração e a inovação no processo de criação do artesanato indígena sempre foi um processo dinâmico, de ressignificação, com identidade, legitimidade adaptabilidade e criatividade próprias. Podemos esperar ainda mais adaptações e alterações das gerações futuras dos Kaingang que, ao modificarem seu modo de ver o mundo, modificarão também os artefatos que produzem.

## Referências

- ANTUNES, João Batista. Histórico da Semana Cultural. **Escola Fen'nó**, Chapecó, 9 de maio de 2011. Disponível em: <http://escolafenno.blogspot.com/2011/05/historico-da-semana-cultural.html>. Acesso em: 10 de jun de 2019.
- ANTUNES, João Batista. Histórico da Semana Cultural. **Escola Fen'nó**, Chapecó, 31 de março de 2015. Disponível em: <http://escolafenno.blogspot.com/2015/03/i-semana-de-artesanato.html>. Acesso em: 10 de jun de 2019.
- ANTUNES, João Batista. Roupas de Bananeira para as Danças Kaingang. **Escola Fen'nó**, Chapecó, 8 de abril de 2013. Disponível em: <http://escolafenno.blogspot.com/2011/05/historico-da-semana-cultural.html>. Acesso em: 10 de jun de 2019.
- BALLIVIÁN, José M. P. Palazuelos (Org). **Artesanato Kaingang e Guarani**. São Leopoldo: Oikos, 2011.
- BRIGHENTI, Clovis Antonio. **Fen'Nó, uma guerreira: uma mulher, uma história, uma lenda**. 2014. Disponível em: [www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=7391](http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=7391). Acesso em: 4 de jun de 2017.
- D'AMBROSIO, Uibiratan. **Etnomatemática: elo entre as tradições e a modernidade**. 5ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- DARELLA, Maria Dorothea Post *et al.* (Org). **Kófa ag Jykre = Aprendendo com anciões: cadernos de relatos pedagógicos de professores Kaingang e Guarani no Oeste de Santa Catarina**. Florianópolis: [s.n.], 2018.
- DIÁRIO DO GRANDE ABC. **Índios organizam protestos contra 500 anos de Brasil**. 28 de março de 2000. Disponível em: [www.dgabc.com.br/Noticia/115528/indios-organizam-protestos-contr-500-anos-de-brasil](http://www.dgabc.com.br/Noticia/115528/indios-organizam-protestos-contr-500-anos-de-brasil). Acesso em: 15 de jun de 2019.
- FAUSTO, Boris. **História concisa do Brasil**. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- FRANÇA, William. **Índios realizam marcha inédita para contestar o Descobrimento**. 10 de abril de 2000. Disponível em: [www1.folha.uol.com.br/fol/brasil500/report\\_10.htm](http://www1.folha.uol.com.br/fol/brasil500/report_10.htm). Acesso em: 15 de jun de 2019.
- FUNAI – Fundação Nacional do Índio. **Conferência Nacional dos Povos Indígenas**, em 21 de abril de 2000. Brasília – D. F. - Documento Final. Brasília: FUNAI/CGDTI, 2000.
- FUNARI, Pedro Paulo; CARVALHO, Aline Vieira de. Cultura Material e Patrimônio Científico. In: GRANATO, Marcus; RANGEL, Marcio F. (Org.). **Cultura Material e Patrimônio da Ciência e Tecnologia**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2009, v. 1 p. 1-376.
- KOCH, Ingelore Starke (Org). **Brasil: Outros 500. Protestantismo e a resistência indígena, negra e popular**. São Leopoldo: Sinodal, COMIN, IEPG, 1999.
- LIMULJA, Hanna Cibele Lins Rocha. **Uma etnografia da Escola Indígena Fen'Nó à luz da noção de corpo e das experiências das crianças Kaingang e Guarani**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007.



PPP – **Projeto Político Pedagógico**. Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'no, 2018.

RCNEI. **Referencial curricular nacional para as escolas indígenas**. Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF, 1998.

RIBEIRO, Berta. **Dicionário de artesanato indígena**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EdUSP, 1998 (Coleção Conquista do Brasil 3, Série Especial, v. 4).

SAVOLDI, Adiles. Todo dia era dia de índio: manifestações culturais relativas à semana do dia do índio nas Terras Indígenas de Chapecó, Santa Catarina, Brasil. *In Arxiu d'etnografia de Catalunya*, v. 13, p. 253-272, 2013.

SAVORO, Talita Daniel; SILVA, Ninarosa Mozzato da; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. Artesanato Kaingáng: entre usos e desusos da cultura material. **Cadernos do CEOM** (UNOESC), Chapecó, v. 24, p. 31-50, n. 2006.

Recebido em 29 de junho de 2021 | Aceito em 03 de setembro de 2021



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

---

**Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais**

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

---

**Arte e grafismo no artesanato kaingang: processos de resistência e aliança da comunidade Goj Tahn no enfrentamento à pandemia de Covid-19**

**Letícia Cao Ponso; Thaísa Freitas Corrêa; Paulo Ferreira**

---



**Edição eletrônica**

URL: [NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural (ufsc.br))

ISSN: 2558 - 2448

**Organização**

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

**Referência Bibliográfica**

CORRÊA, Thaísa Freitas; FERREIRA, Paulo; PONSO, Letícia Cao. Arte e grafismo no artesanato kaingang: processos de resistência e aliança da comunidade Goj Tahn no enfrentamento à pandemia de Covid-19. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 322-337, jul-dez 2021. Semestral.

---

# Arte e grafismo no artesanato kaingang: processos de resistência e aliança da comunidade Goj Tahn no enfrentamento à pandemia de Covid-19

Letícia Cao Ponso<sup>1</sup>  
Tháísa Freitas Corrêa<sup>2</sup>  
Paulo Ferreira<sup>3</sup>

## Resumo

No âmbito do projeto de extensão e cultura intitulado “Revitalização e Difusão da Cultura Guarani e Kaingang em Rio Grande”, debruçamo-nos, neste artigo, sobre as políticas públicas do governo municipal e as estratégias de comunicação, aliança e solidariedade estabelecidas pela comunidade kaingang Goj Tahn (Mar Azul) com a população não-indígena de Rio Grande durante o isolamento social consequente à pandemia da Covid-19. Por meio da promoção e da divulgação de sua cultura, bem como de estratégias para venda e troca do seu artesanato, os Kaingang estabeleceram alianças com a comunidade de forma a garantir sua soberania alimentar, a manutenção de suas tradições, a comercialização de sua arte e a permanência no território da aldeia durante a pandemia.

Palavras-chave: arte indígena; Kaingang; pandemia de Covid-19.

## Abstract

Within the scope of the extension and culture project entitled “Revitalization and Diffusion of Guarani and Kaingang Culture in Rio Grande”, from the Institute of Letters and Arts of the Federal University of Rio Grande, in this article we focus on public policies of municipal government and the communication strategies, and common solidarity between the kaingang

---

<sup>1</sup> Professora Adjunta do Instituto de Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande. Pesquisadora do NEABI-FURG (Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas) e Coordenadora do Projeto Revitalização e Difusão das Culturas Guarani e Kaingang no Município de Rio Grande. Email: [lecapon@gmail.com](mailto:lecapon@gmail.com)

<sup>2</sup> Acadêmica do curso de Artes Visuais - Bacharelado na Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Bolsista EPEC do Projeto Revitalização e Difusão das Culturas Guarani e Kaingang no Município de Rio Grande. Email: [freitascorreathaisa@gmail.com](mailto:freitascorreathaisa@gmail.com)

<sup>3</sup> Artista visual, poeta e acadêmico do curso de Artes Visuais Bacharelado da FURG. Ilustrador do livro visual Kaingang “A Lenda do Ouro” pelo Grupo de Estudo e Pesquisa em Alfabetização e Letramento – GEALI e bolsista do Projeto de Cultura Revitalização e Difusão da Cultura Guarani e Kaingang em Rio Grande. Email: [pauloc-ferreira@outlook.com](mailto:pauloc-ferreira@outlook.com)

Goj Tahn community and the non-indigenous population of the city during the social isolation resulting from the Covid-19 pandemic caused by the new coronavirus. Through the promotion and dissemination of their culture, as well as strategies of selling and exchanging their handicrafts, the Kaingang established alliances with the community in order to guarantee their food security, the maintenance of their traditions, the commercialization of their art and the permanence in their territory during a pandemic.

Keywords: indigenous art; Kaingang; Covid-19 pandemic.

## Introdução

A iniciativa do projeto de extensão e cultura intitulado *Revitalização e Difusão da Cultura Guarani e Kaingang em Rio Grande* foi motivada pela relação estabelecida, nos últimos dez anos, entre a Universidade Federal do Rio Grande – FURG e a comunidade indígena, representada em nossa cidade pela população residente em três aldeias (duas guarani e uma kaingang), pelos migrantes sazonais vindos de aldeias kaingang do RS durante o veraneio e pelos coletivos de estudantes indígenas da FURG. Em um segundo momento, incentivou-nos a criação, em novembro de 2019, do *Conselho Municipal dos Povos Indígenas*, que fortaleceu o vínculo entre a administração pública municipal, as aldeias e as instituições de ensino como o IFRS e a FURG. Em terceiro lugar, também fomos surpreendidos pela pandemia de Covid-19, que interveio na rotina das aldeias e as desafiou ao enfrentamento de mais uma doença, entre tantas que dizimaram seus antepassados e permaneceram na sua memória ancestral. Assim, no campo das lutas e resistências dos povos indígenas, o ano de 2020 foi definitivamente desafiador no que tange à garantia de seus direitos.

O objetivo deste artigo é fazer um relato de experiência de dois bolsistas de iniciação científica e sua professora-orientadora no acompanhamento, durante a pandemia de Covid-19, da aldeia kaingang GOJ TAHN (Mar Azul), cujo cacique, Cláudio Ka Peni Leopoldino, é presidente do Conselho Municipal dos Povos Indígenas. Além disso, pretendemos produzir uma reflexão conjunta sobre como os seus habitantes estabeleceram alianças com a comunidade não-indígena moradora das proximidades da aldeia, de forma a garantir sua alimentação, a manutenção de suas tradições, sua circulação pela cidade, a produção e comercialização de artesanato e a possibilidade de permanência em seu território atual.

Para tanto, em um primeiro momento, traçamos um percurso cronológico das ações da aldeia Goj Tahn, desde sua chegada e instalação na cidade de Rio Grande, em 2018, até as políticas de cuidados, prevenção e atenção à saúde durante o cenário epidêmico de 2020.

Em um segundo momento, discutimos os conceitos de arte/artesanato indígena, especialmente a cestaria kaingang, como vínculo de aliança com a comunidade, tomando como referência tanto antropólogos da arte (RIBEIRO, 1989; LAGROU, 2012; VIDAL, 2000) quanto intelectuais e artistas kaingang (OLIVEIRA; FERNANDES, 2014; PINTO, 2020).

Em um terceiro momento, refletimos sobre como a divulgação da cultura indígena e a informação à população não-indígena podem ser um caminho para estimular o reconhecimento e a apreciação da cultura indígena local.

## **1. O povo kaingang no município de Rio Grande durante a pandemia de Covid-19**

A cidade do Rio Grande vem, desde 2013, construindo um espaço de acolhimento para as populações indígenas que se deslocam até o balneário Cassino para exposição e venda de artesanato na temporada de verão. O Programa Municipal de Saúde Indígena, criado em 2015, proporcionou auxílio não somente à população sazonal, mas também aos jovens estudantes indígenas que vinham de aldeias localizadas em outras cidades do estado a fim de ingressar na Universidade Federal do Rio Grande (FURG).

No ano de 2018, um grupo kaingang vindo da terra indígena de Guarita, no município de Redentora/RS, chegou a Rio Grande buscando um local idealizado e indicado por seus ancestrais, no qual pudessem firmar raízes e estabelecer uma aldeia. Inicialmente, a família ocupou as casas de passagem da população kaingang sazonal de Iraí. Diante da insistência em permanecer no município devido a um conflito político vivenciado em sua terra de origem, a prefeitura cedeu-lhes um espaço no Horto Municipal do Cassino, a fim de evitar a ocupação de áreas privadas e garantir a dignidade da vida humana. No mesmo ano, a prefeitura apresentou um projeto ao Ministério Público Federal para a melhoria das moradas, que até então eram feitas de lona preta e taquara, para o acolhimento do povo kaingang de Guarita. Com a verba federal, foram construídas a moradia coletiva, a área de banho e a lavanderia, além da reforma de outras três casas de madeira. Um banheiro químico também foi disponibilizado para proporcionar condições mínimas de higiene e saúde. No mesmo ano, foi assinado um Termo de

Ajustamento de Conduta (TAC), entre a Prefeitura Municipal do Rio Grande e o Ministério Público Federal, para uso do espaço até que uma área seja definida pela união, que deve cumprir sua atribuição legal.

Em 2019, foi sancionada a lei nº 8.445, de 7 de novembro, que criou o Conselho Municipal dos Povos Indígenas, vinculado técnica e administrativamente à Secretaria de Município da Saúde. A criação do Conselho se deu pela necessidade de consolidar uma política indigenista no município, com objetivo de reconhecer a presença indígena guarani e kaingang e dar autonomia a esses grupos indígenas na construção de políticas públicas direcionadas a eles. A proposta da criação da lei foi escrita de maneira coletiva por membros da prefeitura, universidade e representantes das comunidades indígenas, com aprovação da minuta do projeto de lei no Fórum Municipal dos Povos Indígenas, em abril de 2019, e votação do Projeto de Lei na Câmara Municipal de Vereadores, no final do mesmo ano.

A pandemia de Covid-19 em 2020 foi uma experiência duramente vivenciada nas aldeias de Rio Grande, exigindo a adaptação e a reformulação dos seus hábitos cotidianos. Historicamente, aldeias indígenas foram dizimadas por doenças em outras epidemias (de varíola, catapora, sarampo) que afetaram muito mais indígenas do que não-indígenas no Brasil, desde o período colonial. Portanto, os Kaingang têm em sua memória ancestral amplo conhecimento dos riscos da pandemia para as suas populações.

Nesse novo contexto social, alguns professores do Instituto de Letras e Artes e do Instituto de Ciências Humanas e da Informação da FURG, juntamente à PROEXC – Pró-Reitoria de Extensão da FURG, ao Instituto de Federal do Rio Grande do Sul – Rio Grande e à Coordenadoria Municipal de Políticas Públicas para os Povos Indígenas, somaram esforços para garantir a segurança alimentar e as medidas de proteção sanitária, uma vez que o acesso aos territórios das aldeias tornou-se restrito, bem como a circulação dos artesãos pela cidade para vender sua arte. No início de 2020, outro projeto proporcionou melhorias na segurança do local, que foi alvo de roubos, e na instalação de torneiras para melhorar as condições de higiene diante da pandemia.

Em uma das ações, em parceria com o projeto *Revitalização e Difusão da Cultura Guarani e Kaingang de Rio Grande*, coordenado pela professora Letícia Cao Ponso, do Instituto de Letras e Artes da FURG, surgiu a ideia de produzir máscaras para venda junto ao artesanato tradicional. Foram confeccionadas cem (100) máscaras de algodão com tecido duplo, totalmente brancas para que, sobre elas, os indígenas nas aldeias pintassem o seu grafismo tradicional. Os artesãos indígenas customizaram as máscaras com grafismos, desenhos e

palavras de sua língua e cultura. As vendas foram realizadas de forma online, através de divulgação nas redes sociais. Os lucros gerados através da venda de máscaras foram revertidos para a própria aldeia, como uma fonte de renda alternativa em meio à pandemia.

Figura 1: Máscaras para o rosto com grafismos kaingang.



Fonte: acervo pessoal/aldeia Goj Tahn. Ano: 2020.

Essa foi a primeira de algumas ações culturais e coletivas com vistas à prevenção da Covid nas aldeias. De acordo com a antropóloga Lux Vidal,

Situações históricas novas propiciam e, muitas vezes, exigem a formulação de novos significados ou a recriação de símbolos tradicionais. Experiências historicamente engendradas são vivenciadas no âmbito de culturas específicas, seja no sentido da reafirmação da ordem e das concepções vigentes, seja no sentido de sua reformulação. (VIDAL, 2000).

A partir dessas primeiras reações ao momento de crise, cada vez mais a comunidade do entorno da aldeia uniu esforços no sentido de se engajar no processo de formação e organização do grupo durante o período de isolamento social em decorrência da Covid-19. À medida que aumentava o número de mortes e contaminações, a demora para a vacinação, a impossibilidade de deslocamentos, a falta de leitos hospitalares, a escassez de alimentos, o grupo de apoiadores das aldeias também se consolidava. A maior parte dos encontros do grupo foi realizada virtualmente e, somente após a vacinação prioritária das aldeias, é que pudemos fazer reuniões presenciais.

Os eventos organizados, como palestras e rodas de conversa com lideranças, artesãos e intelectuais indígenas, nos ensinaram como há soluções diversas a limites existenciais comuns, como no caso do combate ao coronavírus. Na busca tanto por explicações a respeito da doença como da medicina de prevenção, cura e subsistência, muitas de nossas práticas etnocêntricas cederam espaço a outras visões mais centradas na diferença, na autonomia e autodeterminação dos povos e nos saberes tradicionais. Em agosto de 2020, organizou-se na FURG o curso de extensão *Formação para atuação em área indígena*, voltado para jovens pesquisadores e estudantes de graduação e ministrado por linguistas e antropólogos de várias universidades do Brasil, entre as quais UFRR e UFRJ-Museu Nacional.

Fotos 2 e 3: Campanha para a prevenção ao coronavírus em línguas guarani e kaingang.



Fonte: Coordenadoria Municipal de Políticas Públicas para os Povos Indígenas de Rio Grande.

A FURG, através do Laboratório de Desenvolvimento Rural e Cultura do Campo, também organizou, em parceria com a Coordenadoria Municipal de Políticas Públicas para os Povos Indígenas, e com a colaboração das lideranças das aldeias, da Secretaria de Cultura, Vigilância Sanitária e do Programa Municipal de Saúde indígena, o *Boletim Técnico – Monitoramento de Impacto da Pandemia de Covid-19 nas comunidades indígenas de Rio Grande*. O primeiro boletim foi divulgado em junho de 2020, criado com o objetivo de proporcionar maior interação e circulação de informações repassadas entre comunidades indígenas, agentes municipais de saúde e o corpo acadêmico da FURG. Desenvolvidos de forma periódica por docentes da universidade e compostos por informações repassadas pela Coordenadoria, os boletins registram as articulações feitas entre a universidade, grupos apoiadores e Ministério Público.



A cooperação entre todas essas agências culminou com dois eventos no início do ano de 2021. No mês de março, o IFRS promoveu um evento online intitulado *Curso de Cultura Indígena em Rio Grande*, que contou com a participação de sessenta inscritos em três oficinas realizadas entre os dias 15 e 17. Ainda em 2020, haviam sido aprovados pela Lei de Emergência Cultural Aldir Blanc, seis projetos das aldeias de Rio Grande, dois deles da Aldeia Goj Tahn, escritos em parceria com a FURG e o IFRS. Na semana de 12 a 14 de abril de 2021, das 18h às 21h, aconteceram as seis oficinas no evento *Resistência Cultural Indígena no Rio Grande*. O evento reuniu oficinas sobre as culturas kaingang e guarani das três aldeias indígenas da cidade, abordando temas como a culinária e a cestaria kaingang, a cerâmica mbya guarani, a construção da casa de reza (Opy), o uso de plantas e árvores medicinais, a educação tradicional pelo canto e pela dança etc. Todos os projetos foram executados com o apoio da Lei de Emergência Cultural Aldir Blanc, através da Secretaria de Município da Cultura e do Conselho Municipal de Política Cultural. A mediação contou também com o apoio do Conselho Municipal dos Povos Indígenas do Rio Grande.

Os resultados foram muito positivos, com a participação nas oficinas principalmente de estudantes e professores do ensino superior e de professores da rede pública local de ensino. Os artistas e artesãos kaingang e guarani compartilharam seus saberes coletivos e ancestrais com a comunidade, que ao final de cada oficina fazia comentários sobre uma mudança na percepção do artesanato que viam cotidianamente pela cidade. Sobre os cestos, por exemplo, um artefato bastante comum de se ver sendo vendido nas ruas de Rio Grande, afirmaram que, por meio das oficinas, adquiriram uma compreensão melhor dos significados mais profundos dos seus grafismos e cores, contextualizados na cultura kaingang. Na seção a seguir, nos deteremos em reflexões sobre o artesanato dessa etnia, especificamente.

## **2. Arte indígena kaingang: questões éticas e estéticas**

Os indígenas não partilham de nossas ideias ou nossos conceitos sobre arte ou estética. “A arte gráfica, em qualquer de suas modalidades, expressa significados culturais. [...] Toda interpretação de grafismos deve levar em conta o contexto sociocultural onde foram produzidos” (VIDAL; SILVA, 2000, p. 285). Nosso desafio, neste trabalho, passa por descrever o significado desse código/símbolo expresso graficamente, nos termos dos próprios kaingang no contexto sociocultural a que pertencem. Além disso, um dos objetivos do projeto como um todo é reverter o distanciamento espacial e temporal que temos da cultura indígena, reflexo do

etnocentrismo da cultura dos *fóg*<sup>4</sup>, que se coloca como “universal” em uma relação de superioridade quanto aos povos originários.

Na cultura não-indígena, costuma-se reservar aos povos indígenas o lugar de “outros”, reforçando imagens estigmatizadas e desumanizadoras propagadas no ambiente escolar, na mídia, na política e nos discursos hegemônicos baseados em um senso comum etnocêntrico, que o antropólogo Everardo Rocha assim descreve: “O grupo do “eu” faz, então, da sua visão a única possível ou, mais discretamente, se for o caso, a melhor, a natural, a superior, a certa. O grupo do “outro” fica, nessa lógica, como sendo engraçado, absurdo, anormal ou ininteligível” (ROCHA, 1984, p. 1).

Segundo o autor, na História do Brasil os indígenas foram “alugados” para aparecer em três papéis diferentes. O primeiro papel, no capítulo da colonização, no qual aparecem como “selvagens”, “primitivos”, “antropófagos”, para demonstrar a superioridade e civilização dos portugueses. O segundo papel, no capítulo da catequese, em que são considerados “inocentes”, “infantis”, “almas-virgens”, que precisavam da “proteção” que a religião lhes queria impingir. No terceiro papel, a fim de figurar ao lado de brancos e negros na formação da nação brasileira, o indígena vira “corajoso”, “altivo”, cheio de “amor à liberdade”. Para Rocha, “assim são as sutilezas, violências, persistências do que chamamos etnocentrismo” (ROCHA, 1988, p. 8).

Assim, a cultura indígena só é tolerada na escola sob a forma de folclore, de curiosidade e exotismo; sempre como uma cultura de segunda categoria em relação à ocidental dominante e às raízes eurocênicas validadas como superiores e, por vezes, tratadas como mais evoluídas diante de uma cultura que inferiorizam.

Todavia, é primordial se atentar para as bases culturais e epistêmicas da origem desses discursos, pois são um dos instrumentos essenciais para a (in)validação de objetos e práticas como “artísticas” (COLI, 1995, p. 10). Será que críticos, curadores e demais envolvidos nesses processos de legitimação de objetos enquanto arte escapariam da ideologia da cultura dominante, do racismo contra os indígenas e dos pensamentos etnocêntricos que atribuem mais valor a um ou a outro objeto, a uma ou a outra cultura?

Ainda, recorrendo às considerações do professor de História da Arte Jorge Coli sobre os valores e modos de legitimação da arte pelo sistema artístico cultural do Ocidente, podemos perceber que mesmo entre os *fóg* é difícil encontrar um determinante específico e um consenso na definição do que é ou não é “arte”. A complexidade aumenta quando falamos de contextos

---

<sup>4</sup> Homem branco, não-indígena, na língua kaingang.

interculturais em que se vivem experiências tão distintas de vida. Desse modo, seria necessário um processo de avaliação por um sistema tradicionalmente eurocêntrico para que uma cestaria ocupe ou não um museu, ou qualquer outro artefato cultural dos povos indígenas e não-indígenas, que passará por um curador e um crítico.

Desde o período colonial, muitos viajantes europeus se encantaram com as pinturas corporais, a arte rupestre, os objetos utilitários e as práticas rituais dos povos nativos do território brasileiro, representando-as por um olhar externo e fetichizador, e incorporando-as à sua própria produção artística, em desenhos e pinturas (VIDAL, 2000, p. 14). No entanto, embora os *fóg* reconhecessem as artes indígenas, não as consideravam a partir de relações cosmológicas ou sociológicas da própria cultura nativa. Depois de tantos séculos, muitos não-indígenas se interessam pela arte kaingang, por exemplo, e a adquirem, mesmo desconhecendo toda a complexidade cultural e cosmovisão do povo que a produz.

Segundo a antropóloga Els Lagrou, se olharmos para sociedades ameríndias colocando-as como referência, nossas ideias engessadas sobre o que é arte necessariamente mudam (2010, p. 20). Portanto, é fundamental tentar compreender a arte Goj Tahn a partir de seus próprios princípios e perspectivas, assim como Rocha também orienta:

Quando compreendemos o “outro” nos seus próprios valores e não nos nossos, estamos relativizando. Enfim, relativizar é ver as coisas do mundo como uma relação capaz de ter tido um nascimento, capaz de ter um fim ou uma transformação. Ver as coisas do mundo como a relação entre elas. Ver que a verdade está mais no olhar que naquilo que é olhado. Relativizar é não transformar a diferença em hierarquia, em superiores e inferiores ou em bem e mal, mas vê-la na sua dimensão de riqueza por ser diferença (ROCHA, 1988, p. 9).

Os guardiões dos saberes técnicos e cosmogônicos da cultura kaingang são os *Kófa*, os mais velhos da comunidade, aqueles que sustentam a tradição e detêm o poder da língua kaingang e são muito respeitados na aldeia. O fazer artístico é uma prática coletiva, transmitida oralmente pelos mais velhos para as gerações mais novas, em que o corpo, a fala, a escuta, a manualidade com os materiais são os meios e os instrumentos para a elaboração das peças que apresentam a dualidade cosmogônica e a complementaridade dos opostos, a base da cultura kaingang, como afirma Silva:

O discurso kaingang, idealmente, costuma enfatizar com frequência a complementaridade entre as metades de um lado, e entre sociedade e natureza, de outro, sublinhando as relações aparentemente simétricas entre opostos, no primeiro caso, e marcando a possibilidade de relação entre mundos concebidos diferentemente, no segundo caso (2002, p. 192).

Na arte gráfica que adorna as cestarias e no modo de pintar, os Kaingang representam os dois clãs, complementares e exogâmicos<sup>5</sup>, sendo distintos no modo de fazer os cestos: mais baixos e arredondados para a metade Kanhru e mais altos e compridos para os descendentes de Kamé; trançados retilíneos e compridos para os Kamé e riscos e círculos para os Kanhru. (OLIVEIRA, FERNANDES, 2014, p. 15).

Figura 4: Grafismos retilíneos (Kamé) e arredondados (Kanhru) na cestaria Kaingang.



Fonte: acervo pessoal/Aldeia Goj Tahn. Ano: 2020.

A tradição se preserva com os mesmos grafismos das gerações anteriores; contudo, a pintura dos cestos apresenta algumas características da modernidade, como uso de pigmentos corantes industrializados para alcançar as cores que os artesãos não conseguem produzir naturalmente, devido à escassez de materiais naturais, como raízes e cipós específicos abundantes antigamente na mata. Esta situação não reduz o caráter tradicional da prática da cestaria, que continua fiel aos traços de seu povo e aos modos de trançar, estreitamente ligados à fé e à própria história kaingang. O fundamento dos grafismos permanece conservado e as mesclas entre o modo de pintar dos antepassados e as novas tecnologias e materiais, considerados por vezes como uma falha na tradição, são parte da resistência de uma cultura ancestral que se insere em uma relação intercultural. Não representam para os Goj Tahn a perda

<sup>5</sup> Kamé e Kanhru perpassam a mitologia, a memória, a cultura material e os processos identitários dos Kaingang. Esse dualismo se expressa em todos os aspectos da vida, nos rituais de nascimento e morte, no nome dos animais e das plantas, nos fenômenos da natureza etc. Por exemplo, o sol é masculino e é kamé, enquanto a lua é feminina e é kanhru.

da ancestralidade no objeto; apenas demonstram como eles se adaptam às circunstâncias, visão contrária à de alguns pesquisadores que se esforçam por recuperar uma “pureza” cultural idealizada que já não existe (CUSICANQUI, 2018, p. 124).

Outro aspecto que apresenta grande diferença entre a arte kaingang e a arte ocidental é a relação do autor com a sua obra. Se, para a tradição ocidental vigente no sistema de arte, artistas assinam obras e têm seus nomes lidos e reconhecidos individualmente e eventualmente em coletivos ou autorias compartilhadas, entre os kaingang os objetos produzidos pela aldeia não carregam marcas individuais, que separem o autor do coletivo, tampouco as obras são hierarquizadas com “mais bela”, “mais bem feita” etc. Elas são a arte de um povo e assim são conhecidas. Ainda que se saiba quem fez a peça, não há, nesse caso, pretensão de individualização da prática e dos méritos do fazer artístico.

Nas sociedades indígenas, as artes são uma ornamentação para as manifestações públicas e **os talentos manuais, mesmo os mais individualizados, são bastante compartilhados pela população**: as coisas são feitas por artesãos locais e por intermédio de processos que todos conhecem (VIDAL; SILVA, 2000, p. 280. Grifos nossos).

A convergência da oralidade e da memória sustentam os saberes ancestrais deste povo que constantemente revisita seu passado, mantendo o vigor dos saberes ancestrais por meio de ações como a colheita, corte de taquara, produção de pigmentos, cânticos e rituais como o *kiki*, festa em homenagem aos mortos, os ancestrais (OLIVEIRA, FERNANDES. 2014, p. 8).

Para os povos originários que conseguem seguir com a manutenção de seus costumes, a prática da transmissão de saberes pela oralidade é uma forma de não esquecer e manter vivas a presença e a memória de sua ancestralidade. Desse modo, como afirma Valdelice Verón:

O branco transforma sua história escrita em uma história morta, fixa no papel. As epidemias do mundo branco estão no tempo passado, não alcançam o presente, por isso as rupturas desta pandemia não é a mesma para todos. Para os ameríndios, esse mal que matou os antepassados ainda existe, ele transita pelo tempo, a Covid aciona a memória de outras epidemias, vividas, sentidas e pensadas, o que leva temporalidades e espacialidades a se conectarem. E aciona memórias que podem ser um desalento ou potência criativa para resistir, mas principalmente são movimento, da fala, da oralidade que permite reunir espaço e tempo (2020, p. 118).

Durante a pandemia de Covid-19 de 2020, a arte kaingang foi tanto uma ferramenta de geração de renda quanto de contato intercultural com a população riograndina. Uma questão importante é o caráter terapêutico do ato de “cestar”, durante o qual todos os problemas desaparecem e uma profunda conexão espiritual é estabelecida, como nos conta a Dona Sueli,

esposa do cacique e liderança feminina da aldeia: *Este não é um cesto qualquer, com cores sortidas. Aqui significa muito cada cor e cada desenho. Eu sou da marca comprida, eu tenho a minha marca no cesto, minha e de toda minha família. Faz bem pra nós, a cesta traz uma energia boa pra nós. Se uma pessoa comprar, ela já tá levando a energia dos índios, de paz, de alegria. Quando eu faço uma cesta, eu esqueço de todos os problemas, cantando na minha idioma (sic), então é essa energia que também vai pra casa das pessoas.*

Os povos indígenas brasileiros demonstram uma preocupação “estética” para além do seu valor de uso dos objetos produzidos por eles. Berta Ribeiro (1989) argumenta que esse zelo e atenção estão impregnados na produção de toda sua cultura material: desde as armas para caçar ou pescar, a arquitetura das casas, os utensílios de uso cotidiano e os de uso ritual, enfeites de cabelo, colares, brincos, cocares, bijuterias com plumas e sementes, bichos, pratos, panelas, cestos, esteiras, arcos, flechas, armas, lanças, zarabatanas etc. As mulheres kaingang, por exemplo, destinam horas e horas no manejo das taquaras, colhendo, raspando, cortando, secando, para produzir as fitas a serem tingidas e trançadas. Nesse sentido, a arte indígena reflete um desejo de fruição estética e de comunicação de uma linguagem visual (RIBEIRO, 1989, p. 13).

Além de seus padrões étnicos próprios de “beleza”, quais os sentidos, os poderes, as agências, as forças interiores de autoidentificação e autorrepresentação que muitas vezes encontramos, por exemplo, nesses objetos, mas não encontramos na arte contemporânea? Por que a arte indígena é medida com a régua do outro e a arte contemporânea não?

Um artefato pode ter estética muito valorizada ao olhar não-indígena (puramente visual), mas sem a valorização e compreensão do sentido mais profundo e contextualizado na cultura. O grafismo indígena tem um aspecto representacional e também tem o aspecto de um simbolismo sociocultural e até sobrenatural. Estarmos atentos tanto a essa estrutura formal e semântica/semiótica, à função que ela tem na cosmologia desses povos e, logo, ao valor estético e simbólico das criações da cultura material indígena pode ser um dos caminhos para o reconhecimento da riqueza artística dos povos tradicionais, desarticulando o argumento de que a arte indígena é “culturalmente inferior” à tradição ocidental europeia, como nos fizeram acreditar por muito tempo.

## Considerações finais: processos de aliança e resistência política

Um dos propósitos do projeto *Revitalização e Difusão da Cultura Guarani e Kaingang em Rio Grande*, para além de reforçar o vínculo entre universidade, poder público e aldeias indígenas, consiste também em desfazer no contexto da comunidade não-indígena imagens estereotipadas que persistem no imaginário do senso comum, segundo as quais o indígena vive em um espaço-tempo distante.

Embora muito disso tudo venha sendo desconstruído por estudos e debates envolvendo lideranças e intelectuais indígenas, ainda persiste uma dicotomia arraigada no senso comum: aquela que coloca, de um lado, os “saberes indígenas” (pensados como algo a ser resgatado, recuperado, salvaguardado) e, de outro, a “ciência ocidental”, construídos como um par de opostos em descontinuidade e com difíceis possibilidades de diálogo (BARROSO-HOFFMANN, 2005). Essa oposição origina, e muitas vezes justifica, a exclusão dos conhecimentos e métodos de transmissão específicos dos povos indígenas junto à sociedade. Há, portanto, uma quebra na continuidade na divulgação e valorização desses saberes. Em muitos casos, existe uma oposição entre “saberes indígenas” x “saberes ocidentais” na qual os primeiros são vistos como detentores de atributos como “espiritualidade”, “sensibilidade” e “respeito à natureza” e os segundos como “cartesianos”, “materialistas”, “fragmentários”, com poucas propostas focadas no encontro e diálogo frutífero a partir de *onde* e *como* tais conhecimentos já se dão (BARROSO-HOFFMANN, 2005, p. 4).

Desde que chegaram a Rio Grande, os próprios Kaingang da aldeia Goj Tahn assumiram que gostariam de desfazer aos poucos tal imagem estereotipada, o preconceito e as representações negativas que as pessoas tinham da comunidade. Por exemplo, quando as aldeias foram vacinadas, houve reações por parte da comunidade que acabam representando uma ótica etnocêntrica e racista na representação negativa do “outro”. Essa violência atualiza uma memória recente da época em que os indígenas eram “caçados” pelos *bugreiros*, “homens que detinham conhecimento das matas desta região e conseguiam ter êxito em suas caçadas de indígenas” (OLIVEIRA; FERNANDES, 2014, p. 22). *Bugre*<sup>6</sup> é uma denominação dada a indígenas por serem considerados não cristãos pelos europeus.

---

<sup>6</sup> A origem da palavra, no português brasileiro, vem do francês *bougre*, que, de acordo com o Dicionário Houaiss, possui o primeiro registro no ano de 1172, significando “herético”, que, por sua vez, vem do latim medieval (século VI) *bulgàrus*.

No entanto, a reação do cacique e outras lideranças foi de conciliação, no sentido de apaziguar as animosidades. Foi um ano de formação na resistência com ações convergentes inclusive na resistência política. Acolher cosmovisões e fontes de saber diversas em um ambiente de diálogo constituiu-se, assim, durante o ano de 2020, uma ação permanente de intercâmbio entre aldeia, universidade, órgãos da administração pública e comunidade não-indígena. As trocas, conversas, tomadas de decisão conjuntas, estratégias de resistência e de sobrevivência durante a pandemia potencializaram a criatividade, a confluência, a reciprocidade, a ancestralidade, o bem-viver. A partir de uma postura inclusiva, expansiva e aberta, o primeiro pressuposto metodológico neste trabalho foi de que os conhecimentos orais e ancestrais não precisam, necessariamente, da ancoragem da escrita. Por isso, os saberes dos caciques e sábios das comunidades foram transmitidos oralmente, em rodas de conversa, reuniões online, lives, oficinas ou entrevistas. Com o auxílio dos estudantes indígenas da universidade (alguns pertencentes às aldeias locais), dos estudantes não indígenas, bolsistas, professores e lideranças, produziu-se a divulgação da cultura guarani e kaingang.

No que se refere especificamente à aldeia Goj Tahn, foi preponderante o papel das mulheres, agenciadoras da produção da arte e dos grafismos que comunicam e estabelecem o elo entre o mundo indígena e o mundo-não-indígena. Promover e valorizar a cultura coletivamente, portanto, significou no ano de 2020 não apenas estabelecer relações locais entre universidade-comunidade-aldeias, mas também integrar-se a políticas públicas e movimentos indigenistas nacionais, especialmente em uma época de ameaça crescente à sobrevivência dos povos indígenas no Brasil. Respeitar e conhecer o “outro” por meio de suas criações estéticas requer a compreensão de que as significações simbólicas indígenas transcendem nossas representações ocidentais de entendimento artístico. Assim, se conseguirmos mudar na comunidade visões estereotipadas acerca das culturas indígenas, poderemos, finalmente, reconhecer suas valorosas contribuições para a sociedade brasileira.



## Referências bibliográficas

BARBOSA, Ana Mae. **Arte-educação pós-colonialista no Brasil**: aprendizagem triangular. Comunicação e Educação, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 59-64, jan.-abr. 1995.

BARROSO-HOFMANN, Maria. Direitos culturais diferenciados, ações afirmativas e etnodesenvolvimento: algumas questões em torno do debate sobre ensino superior para os povos indígenas no Brasil. Simpósio Antropologia Aplicada y Políticas Públicas do 1º Congresso Latinoamericano de Antropologia – ALA. **Anais**. Rosário, Argentina. De 11 a 15 de julho de 2005.

COLI, Jorge. **O que é Arte**. 15ª ed., Editora Brasiliense, São Paulo – SP, 1995.

CRÉPEAU, Robert R. Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil meridional. **Horizontes Antropológicos** [online]. 1997, v. 3, n. 6. pp. 173-186. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71831997000200009>. Acesso em: 3 de maio de 2021.

LAGROU, Els. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. **Proa – Revista de Antropologia e Arte** [on-line], ano 2, v. 1, n. 2, nov. 2010. Disponível em: [www.ifch.unicamp.br/proa/DebatesII/elslagrou.html](http://www.ifch.unicamp.br/proa/DebatesII/elslagrou.html). Acesso em: 15 maio de 2021.

LIMA FILHO, M. F.; BELTRÃO, J. F.; ECKERT, C. (Org.). **Antropologia e patrimônio cultural**: diálogos e desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letras, 2007, p. 175-198.

OLIVEIRA, Juliana Teresinha de; FERNANDES, Marcos Roberto. **O Artesanato Kaingang na Terra Indígena Xaçepó**. Trabalho de Conclusão do Curso. 35 fls. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

PINTO, Adélio. **Manejo Sustentável da Matéria-Prima para Artesanato Kaingang**. Local da pesquisa: Passo do Índio (Lajeado do Bugre), RS. Trabalho de Conclusão de Curso. 44 fls. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

RIBEIRO, Berta. G. **Arte indígena, linguagem visual**. São Paulo: Edusp, 1989.

RIVERA, Cusicanqui, Silvia. **Un mundo ch'ixi es posible**. Ensayos desde un presente en crisis / Silvia Rivera Cusicanqui. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

ROCHA, Everardo Guimarães. O que é **etnocentrismo**. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SILVA, Sergio Baptista da. Dualismo e cosmologia kaingang: o xamã e o domínio da floresta. **Horizontes antropológicos**. Porto Alegre, 2002 v. 8, n. 18, p. 189-209.

VERON, Valdelice; GUIMARÃES, Sílvia. Sobre Máscaras, Fumaça e Fogo Doméstico: Experiências das Mulheres Kaiowá na Pandemia da Covid-19. **Vukápanavo**: Revista Terena, nº 4, Out/Nov, 2020, p. 115-127.

VIDAL, Lux. “Iconografia e grafismos indígenas: uma introdução” In: **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética VIDAL, Lux. (Org.). 2ª ed. – São Paulo: Studio Nobel: FAPESP: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

VIDAL, Lux; SILVA, Aracy Lopes da. “Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas”. In: VIDAL, Lux. **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética** Lux Vidal (Org.). 2ª ed. – São Paulo: Studio Nobel: FAPESP: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

Recebido em 10 de abril de 2021 | Aceito em 24 de agosto de 2021



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

---

**Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais**

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

---

## Uma aproximação antropológica ingoldiana na elaboração do Plano Diretor Socioespacial da Rocinha – RJ (2005 a 2007)

**Pablo Regis Andrade**

---



**Edição eletrônica**

URL: [NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural (ufsc.br))

ISSN: 2558 - 2448

**Organização**

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

**Referência Bibliográfica**

ANDRADE, Pablo Regis. Uma aproximação antropológica ingoldiana na elaboração do Plano Diretor Socioespacial da Rocinha – RJ (2005 a 2007). Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 339-361, jul-dez 2021. Semestral.

---

© NAUI

# Uma aproximação antropológica ingoldiana na elaboração do Plano Diretor Socioespacial da Rocinha – RJ (2005 a 2007)

Pablo Regis Andrade<sup>1</sup>

## Resumo

O presente artigo propõe-se a estabelecer uma relação entre o estudo de Habitação de Interesse Social (HIS) aplicado para a Rocinha, Rio de Janeiro, cuja proposta foi coordenada pelo arquiteto Luiz Carlos Toledo durante a elaboração do Plano Diretor Socioespacial da Rocinha (2005 a 2007), e uma visão antropológica entre organismos e meio ambiente baseada em Tim Ingold, considerando a relação sistêmica e sinérgica destes no âmbito do projeto desenvolvido. Num primeiro momento, compreende-se a noção de interesse social no âmbito do Estatuto da Cidade, abordando o contraponto urbanístico que seria a Rocinha com suas autoedificações, para, então, acompanhar a metodologia adotada no referido plano diretor, pautada na participação dos moradores locais. Dentro das questões de edificação, aborda-se a adesão da qualidade arquitetônica para além de uma forma dada, eminentemente técnica, isto é, avança-se para a relação de percepção do ambiente como reconstrução de uma realidade natural (saber da arquitetura) em termos de uma metáfora da cultura (o indivíduo historicamente situado), cuja proposição final seria uma linguagem nova para o Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV), numa revisão do trabalho da HIS rumo a uma ecologia da vida.

Palavras-chave: Ecologia da Vida; Plano Diretor Socioespacial; Rocinha; Habitação de Interesse Social

## Abstract

This paper proposes to establish a relationship between the study of Social Interest Habitation (HIS) applied to Rocinha, Rio de Janeiro, coordinated by the architect Luiz Carlos Toledo,

---

<sup>1</sup> Graduado em Ciências Sociais e mestre em Sociologia (UFG); docente de Sociologia para Arquitetura e coordenador do Núcleo de Acessibilidade no Centro Universitário Católica do Tocantins. E-mail: [pablo.andrade@catolica-to.edu.br](mailto:pablo.andrade@catolica-to.edu.br).

during the elaboration of the Socio-spatial Master Plan of Rocinha (2005 to 2007), in an anthropological vision among organisms and environment in the Ingold perspective, considering the systemic relation between organisms and the environments as synergistic elements. In the first moment, the notion of social interest in the scope of the City Statute is understood, approaching an urban strategy that would be a reference with its self-definitions in Rocinha shanty town, in way of to monitor a strategy adopted in the Master Plan of local residents' participation. Within the questions of edification, one approaches the adhesion of architectural quality beyond a given form, eminently technical, that is, it advances towards the relation of perception of the environment as reconstruction of a natural reality – architecture knowledge – in terms of a metaphor for culture – the historically situated individual –, whose final proposition would be a new language for the Minha Casa Minha Vida Program (PMCMV), in a review of HIS work toward a life ecology.

Keywords: Life ecology; Socio-spatial Master Plan; Rocinha; Social Interest Habitation.

“[...] edificar é uma atividade humana.” (VOORDT; WEGEN, 2013, p. 22)

## **O cenário habitacional em sua forma mínima e também programática**

Possuir um lugar para chamar de seu é uma expressão comum entre as pessoas, independentemente do tipo de edificação, da tecnologia construtiva associada ou mesmo do dimensionamento de tais estruturas, desde que haja uma percepção dela como um pertencimento dado a partir de expectativas mínimas dos indivíduos, garantindo-lhes o que no estado democrático de direito brasileiro está expresso como direito à moradia, porém, algo ainda distante para uma parcela significativa dos cidadãos. O desejo de posse, nesse caso, está dissociado de uma efetiva disponibilidade de condições e atendimento eficiente a uma proposta de Estado no tocante à qualidade de vida constitucional.

Na medida em que no imaginário social figura uma ideia de “casa” e esta também se inscreve em programas sociais públicos, observamos um inicial questionamento do tipo de casa que a política ou a prática governamental trata perante um contexto de vulnerabilidade social. Não que essa seja a única questão que o presente texto se proponha a discutir, mas que, sim, traz à tona uma problemática pertinente ao que é significativo quando se fala de edificações.

Norbert-Schulz (1965 *apud* VOORDT; WEGEN, 2013, p. 10), em *Intentions of architecture*, compreende que a habitação é uma “combinação de ambiente social e simbolismo

cultural de edificação como ‘ambiente simbólico’”. É nessa vertente, situando-nos na elaboração do Plano Diretor Socioespacial da Rocinha (2005 a 2007), na experiência de uma releitura da Habitação de Interesse Social (HIS), quando saber técnico e conhecimento/expectativa social são associados numa ecologia da vida, com formas arquitetônicas alternativas para o Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV), que analisamos o trabalho da equipe coordenada pelo arquiteto Luiz Carlos Toledo.

Vê-se, de início, que a universalização do acesso à moradia tem seu valor constitucional dentro do ordenamento jurídico brasileiro, de forma a recobrir todos os cidadãos, inclusive a população de baixa renda, de modo digno e sustentável, tendo em vista princípios como inclusão social, desenvolvimento urbano e ambiental, funções sociais da propriedade urbana, cuja figuração é explícita no Estatuto da Cidade (Lei Federal nº 10.257, de 10 de julho de 2001), inclusive com diretrizes para o uso adequado do controle do solo.

No aspecto urbanístico, a definição da adequabilidade dos espaços não invalida a morfologia autônoma da cidade, no que se refere à informalidade de sua instalação, exceto quando se esbarra na compulsoriedade do plano diretor, que passa a referenciar as leis municipais. O Art. 41 do Estatuto da Cidade, documento que referencia a organização urbana, é exigido em municípios:

- I – com mais de vinte mil habitantes;
- II – integrantes de regiões metropolitanas e aglomerações urbanas;
- III – onde o Poder Público municipal pretenda utilizar os instrumentos previstos no § 4º do art. 182 da Constituição Federal;
- IV – integrantes de áreas de especial interesse turístico;
- V – inseridas na área de influência de empreendimentos ou atividades com significativo impacto ambiental de âmbito regional ou nacional;
- VI – incluídas no cadastro nacional de municípios com áreas suscetíveis à ocorrência de deslizamentos de grande impacto, inundações bruscas ou processos geológicos ou hidrológicos correlatos. (BRASIL, 2001, n. p.).

Frente ao quadro que define as condições para a elaboração do plano diretor das cidades brasileiras e que incorpora, desde seus primeiros artigos, a concepção de interesse social de modo difuso, é apenas pelas ações voltadas para a regularização fundiária, urbanização de áreas ocupadas pela população de baixa renda e a construção de unidades habitacionais pelo poder público para esses cidadãos, expressas no Art. 35 da referida Lei, que o termo HIS pode ser significativo para esta pesquisa documental, e para o qual o PMCMV é criticado.

Enquanto um programa de governo promulgado na forma de Lei Federal nº 11.977, de 7 de julho de 2009, e alterado, desde então, o PMCMV foi recebido pela sociedade como um

imperativo de atender à questão habitacional em seu déficit, quando observados dados populacionais e a quantidade de residências; texto este que ressalta a criação de “mecanismos de incentivo à produção e à aquisição de novas unidades habitacionais ou requalificação de imóveis urbanos e produção ou reforma de habitações rurais” (Art. 1º), atendendo a famílias cujas rendas máximas foram alteradas ao longo da instituição do programa.

A concepção de unidades habitacionais sustenta o programa em sua perspectiva legal e de incentivo enquanto política pública por meio de reiteradas citações em que o termo está dissociado do processo de urbanização, inclusive pela atual supressão deste em qualquer parte do texto. Na forma textual, a aparente negligência ao processamento da espacialidade, tendo como base o todo, denota que ações de transformação do espaço urbano estão alheias à noção de cidade como símbolo, e não apenas como materiais, estruturas e intervenções de coisas não interrelacionadas.

Na visão de Lamas (2017), ao desenho do urbano cabe o profundo conhecimento de dois aspectos: morfologia urbana e forma urbana. Diferentes entre si, a primeira é compreendida como o processo de formação da cidade, que é histórico-cultural, e a segunda é tida como corpo ou materialização da cidade, “capaz de determinar a vida humana em comunidade” (LAMAS, 2017, p. 22). Para esse autor, a associação entre ambas é uma condição para a própria existência de um lugar com um conteúdo.

Ao traçar a linha do que seria uma “habitacionalidade” com foco na edificação enquanto unidade integral, o PMCMV inscreve a HIS como uma entidade sem vida social, sinalizando um processo de elaboração tanto do projeto arquitetônico dos edifícios quanto da planificação urbana, sem o que pareceria ser indissociável, isto é, subtraídos os comportamentos, as apropriações e a própria utilização dos espaços pelas pessoas.

Voordt e Wegen (2013) discutem a forma arquitetônica e a qualidade de uma construção de modo interessante a uma concepção que articula conhecimento técnico e resultado esperado, a qual nos parece transcender à edificação como unidade. Identifica-se nesses autores que a qualidade funcional de uma edificação está associada à capacidade do próprio espaço em exercer as funções previstas a ele. Tais funções, definidas previamente, não necessariamente são estanques em si mesmas. O elemento simbólico constitutivo da própria cognição e vivência humana dá a forma flexível e dinâmica para a relação entre indivíduos e meio ambiente.

Nessa dinâmica de atribuição das funções do espaço, nota-se que tais interações e interesses homem-espaço podem ser alteradas ao longo do processo de construção ou mesmo dentro de um intervalo de tempo pós-edificação. Contudo, ao que compete à arquitetura, a

funcionalidade ainda segue um projeto já previsto, que inclui importantes elementos do contexto climático, cultural e econômico. Sendo assim,

pode-se definir a qualidade funcional da edificação como em que medida ela oferece um nível adequado de apoio às atividades desejadas, cria um clima interno agradável, tem significado simbólico ou cultural positivo e contribui para o retorno econômico favorável e uma proporção otimizada entre preço e desempenho. (VOORDT; WEGER, 2013, p. 11-12).

Quando executada, essa abordagem da qualidade incorporada a elementos não materiais da própria edificação traz à tona uma arquitetura da cidade que se refere à competência semântica *do e para* o local, dada pelo confronto entre projeto e obra, que vai evidenciar o processo em si como o ponto nodal do desenho de que estamos nos apropriando para refletir sobre a metodologia adotada dentro do Plano Diretor Socioespacial da Rocinha.

## **A aproximação dos indivíduos e o desenho da vida urbana**

No projeto de pesquisa da Rede FINEP sobre Moradia e Tecnologia Social, onde se situou o potencial reflexivo das HIS, dentro do Plano Diretor Socioespacial da Rocinha (2005 a 2007), o conhecimento sobre espaço adquire um novo significado quando as propostas de requalificação urbana são delineadas por um projeto e pela própria construção, abraçando a população como um dos agentes para a ação de intervenção, não somente daqueles a quem se destinam as edificações e urbanizações, mas também de personagens ligados à produção dos materiais construtivos.

Num primeiro momento, a avaliação técnica da equipe responsável identificou alguns problemas sociais comuns a muitas áreas urbanas, tais como: falta de saneamento básico, excessiva ocupação do solo, má qualidade das edificações, precarização ou inexistência de estruturas de acessibilidade, inclusive ausência de equipamentos públicos e de serviços no bairro. (TOLEDO; NATIVIDADE; VRCIBRADIC, 2014).

Como metodologia de trabalho, vê-se um espaço dialogal dentro do projeto, o qual caracteriza uma forma própria de trabalho e de resultados, tendo a participação popular como unidade significativa para um planejamento democrático local. À especificidade desse trabalho, cabe ressaltar a percepção do espaço físico tanto quanto de elementos sociais, que se distingue por



prever ações, tanto de melhoria das edificações existentes, com a implantação e novas tipologias habitacionais, construindo com o desadensamento das áreas excessivamente ocupadas, criando espaços públicos, além de melhorar a acessibilidade e a mobilidade.

[...]

[e como resultado] criar unidades habitacionais flexíveis que permitem diversos arranjos em uma mesma edificação e unidades evolutivas que comportam, até mesmo, o aumento de área. (TOLEDO; NATIVIDADE; VRCIBRADIC, 2014, p. 18).

Quando estes autores falam de novas “tipologias habitacionais”, “diversos arranjos” e “unidades evolutivas”, dois pontos importantes precisam ser ressaltados: primeiro, a provocação construtiva para a inovação da indústria do PMCMV, que é sempre retomado como contraponto da linguagem do ambiente tornada desenho urbano e arquitetônico, e, segundo, o mergulho cultural na favela da Rocinha, por meio de uma constitutiva e efetiva participação dos moradores com seus saberes e composições familiares no processo.

A arquitetura modular, geralmente fixa e rígida, é considerada no escopo desse projeto de intervenção urbana com certa flexibilidade programática e construtiva, a qual permite uma variação na planta do edifício. Adotada como um modelo de construção e intervenção do espaço habitacional em diálogo com os espaços públicos, tal pré-condição oportuniza à população em condições de riscos uma reconfiguração não somente da unidade residencial, mas também de ambientes de convivência, com previsão de usos mistos das edificações (residência e comércio/serviço), uma vez considerando que a configuração social típica era de mais de uma família residindo em uma única massa de edificação, com três ou quatro pavimentos, afirmam os pesquisadores.

Do modo como o trabalho da equipe se deu, tornando-se linguagem, a estrita qualidade funcional das edificações é substituída por uma qualidade arquitetônica que atende a um sentido mais amplo, no qual se inscrevem fatores como proteção, eficiência econômica e comportamental, contexto esse que cultiva valores humanos, estética, valor cultural, aspecto histórico (quando no futuro), defendido por Voordt e Wegen (2013, p. 18) enquanto “síntese original, empolgante, eficiente e com uso eficaz dos recursos.”

Na prática, há uma interconexão entre múltiplos elementos técnicos, sociais, profissionais, culturais, econômicos, habitacionais, redimensionando uma proposta de projetar. O saber da comunidade subsidia a equipe de elementos narrativos, informacionais, experienciais e idealizáveis, como condição básica de uma intervenção urbana, com vistas ao programa de necessidades urbanísticas locais, tipos arquitetônicos e, posteriormente, permitindo testá-los em um gabarito digital quanto à sua adaptação à topografia do lugar e à

relação entre unidades habitacionais removidas e propostas, com números de edificações e pavimentos variados. Os saberes compartilhados nesse Plano Diretor Socioespacial configuram um projeto onde formas e conteúdos diversos não aparentam ser incompatibilizados ou radicados como pontos fixos para poderes, mas formas autoinfluenciadas.

Santos (2017) analisa o atual cenário brasileiro, no qual diferentes discursos e formas de participação democrática circulam, inclusive frente ao processo de globalização cada vez mais acelerado e intenso, e afirma:

ser cidadão de um país, sobretudo quando o território é extenso e a sociedade muito desigual, pode constituir, apenas, uma perspectiva de cidadania integral, a ser alcançada nas escalas subnacionais, a começar pelo nível local. Esse é o caso brasileiro, em que a realização da cidadania reclama, nas condições atuais, uma revalorização dos lugares e uma adequação de seu estatuto político. (SANTOS, 2017, p. 113).

Abordar a cidadania como relacionada a uma localidade é caro ao nosso propósito, em especial pela multiplicidade de fatores sociais que toca a população brasileira e a torna diversa em seu cotidiano, inclusive contextualizada numa forma conflitiva diante da lógica do mercado (capital).

## **Contextualizando a autoedificação e o desenho urbano da diversidade**

Ao longo dos últimos 50 anos, a Rocinha passou de uma área de fazenda a uma complexa rede de sociabilidade e habitações autoedificadas, com um particular desenho urbano cuja organização dá-se por 25 “bairros” menores, afirma Kondrowska (2017), com perfil social contrastante com dois bairros nobres próximos, Gávea e São Conrado. Quanto à taxa de ocupação do solo, Toledo, Natividade e Vrcibradic (2014) relatam que, mesmo comparando a Rocinha com Copacabana, bairro com a maior adensamento populacional do Rio de Janeiro, o espaço social “favela” se sobressai, pois, na relação entre a projeção da edificação e a área do terreno, notam-se índices maiores, isto é, menos terreno livre dentro da unidade residencial.

Outro elemento de destaque nessa associação entre bairros com características parecidas poderia, além do próprio número de residentes e residências, dar-se pela reduzida área pública existente na paisagem urbana, entendida enquanto o somatório de áreas de ruas, passeios, praças e demais espaços livres no bairro; nesse caso, ao combinar esses dois aspectos, a favela compara-se quase que ao bairro de Santa Tereza, afirmam aqueles autores, porém,

estruturalmente, sem uma qualidade arquitetônico-urbanística, quando observado o reduzido somatório de áreas livres dentro dos lotes.

Assim, problemas de diferentes ordens reificam uma imagem crítica de habitabilidade na Rocinha, avolumando-se um estilo de vida que, principalmente pela baixa renda média dos moradores com 10 anos ou mais de residência, de R\$ 488,11, sinaliza para uma rede de solidariedade forçada frente à relação capitalista de compra e venda, a qual Maricato (1982) afirma ser o principal fator para as autoconstruções, ainda em 1970, quando analisou o contexto paulista.

O processo de modernização urbana no Brasil esteve fortemente alinhado ao desenvolvimento industrial, enquanto isso, a política manteve-se despreocupada quanto ao fluxo migratório e ao iminente crescimento desordenado das cidades, principalmente em regiões mais distantes. O contexto resultante desse padrão de investimento no urbano/social somado ao inchaço populacional das cidades propiciou o aparecimento das periferias urbanas, o qual

podemos caracterizar [...] como o assentamento da residência da classe trabalhadora ou das camadas populares, espaço que se entende por vastas áreas ocupadas por pequenas casas em pequenos lotes, longe dos centros de comércio, sem equipamentos ou infraestrutura urbanos, onde o comércio e os serviços particulares são insignificantes enquanto forma de uso do solo. Essa ocupação é urbana, mas pode-se dizer também que é desurbanizada à luz de certas formulações técnicas urbanísticas de planejamento [...] (MARICATO, 1982, p. 82-83).

Numa leitura comparativa entre o caso paulista da década de 1970 e a Rocinha dos anos 2000, mesmo que distantes no tempo e do espaço, estes mantêm uma relação a partir da qual podemos evidenciar a crescente autoedificação. Na visão de Maricato (1982), o termo correlato é autoconstrução, que, no caso, será considerado como variante, dada a similitude conceitual.

chamamos de autoconstrução o processo de construção da casa (própria ou não) seja apenas pelos seus moradores, seja pelos moradores auxiliados por parentes, amigos e vizinhos, seja ainda pelos moradores auxiliados por algum profissional (pedreiro, encanador, eletricista) remunerado (p. 73-74).

Em cenários onde a política social mantém-se ao largo, segundo esta mesma autora, há uma prevalente solidariedade entre moradores, objetivando a sobrevivência, de modo que parte da população trabalhadora tende a não somente ter que lidar com os problemas urbanos, mas com o próprio uso da força de trabalho pessoal com o objetivo de finalizar o espaço para residir. A jornada de trabalho daqueles que vivem em ambientes como esses estende-se sobre horários que teoricamente poderiam ser utilizados como descanso pelo trabalhador, mas atendem às

necessidades emergenciais ou de expropriação do mesmo a melhores condições. Há, nesse caso, uma configuração de *práxis* específica ao tipo urbano em questão, o qual é importante dentro da perspectiva de agir no ambiente, questão que será abordada mais adiante.

Por ora, percebe-se que a associação entre autoedificação e mercado, via baixo poder aquisitivo, denota um ocultamento do vínculo entre políticas sociais e mercadorias. Na estrutura morfológica do bairro, isso pode ser percebido quando da alocação de equipamentos urbanos de serviço e lazer, cujos beneficiários são os moradores na área, pois, conforme se discutem os problemas sociais onde também há *déficits* habitacionais, em um número significativo de nucleamentos urbanos, vê-se que

a questão da habitação, portanto, está relacionada também à saúde, do saneamento, da cultura, dos transportes etc., e que, por sua vez, estão relacionadas com a política salarial [...] [dado que] a habitação é depois da alimentação o componente que mais pesa no orçamento proletário. (MARICATO, 1983, p. 75).

A habitabilidade de autoedificações situadas em espaços urbanos não planejados, sem regularização fundiária ou desassistidos por equipamentos públicos diversos, pode ser facilmente comparada às reduzidas condições de meros abrigos, por terem um alto valor de uso, servindo às unidades familiares em condições mínimas, e, por vezes, ocupando todo o lote e até mesmo sendo compartilhados com outras unidades domiciliares. Na digressão histórica da arquitetura, esta apresenta uma forte associação com a caverna, que, segundo Pereira (2010), é uma transcendência da condição natural do próprio espaço que tem como função a edificação, tornando-se arquitetura, na qual há uma intervenção, inclusive com fins estéticos e práticos.

Aos olhos do autoedificador (tempo, recursos, estética e técnica), o saber construtivo é, na verdade, uma confiança inspirada, uma realidade possível para o lugar e para as pessoas que estão consigo, logo, diferencia-se de uma arquitetura erudita, na qual o saber-poder sistematizado profissionalmente dá-se como referência.

Ampliando a reflexão da unidade habitacional para a área habitacional, isto é, recobrando a morfologia espacial, um importante trabalho de Jacobs (2011) chama-nos a atenção quando aborda criticamente o planejamento urbano e/ou reurbanização de diferentes áreas pela lógica do mercado. Embora o tema já tenha sido anunciado, é por meio desta autora que conseguimos ver uma forma perversa de ocultamento das segregações, na medida em que monumentos são erigidos em determinadas localidades sem que outras questões da vida cotidiana e da vida íntima sejam levadas em consideração.

No urbanismo moderno, permeado pela crise da tentativa de controle total da cidade como um objeto finito (LAMAS, 2017), situa-se certa incapacidade de oferecer respostas positivas aos indivíduos que vivem em diferentes áreas da cidade, e isso não advém do que Jacobs (2011) denomina ser “oportunidades de aplicar a arte”, mas da utilização de concepções prévias que se pautam por comportamentos e aparências, em vez de observação do que seria a cidade real. Ao passo que diferentes projetos, bem sucedidos ou não, já foram executados no decorrer da história, em seus grandes laboratórios, as próprias cidades existentes, segundo a mesma autora, uma visão urbana fundamentada no econômico ou no deslocamento (de veículos) denota um projeto inviável para o urbano; em oposição, declara:

A maneira de decifrar [the way to get at what goes on] o que ocorre no comportamento aparente misterioso e indomável das cidades é, em minha opinião, observar mais de perto, com o mínimo de expectativa possível, as cenas e os acontecimentos mais comuns, tentar entender o significado e ver se surgem explicações entre eles. (JACOBS, 2011, p. 12-13).

Desse modo, tanto a habitação se confunde com o urbano, como um tema amplo e complexo, envolvendo diferentes áreas que à política social toca levar adiante, e cujo profissional envolvido precisa ver o trabalho de outra perspectiva, mais próxima do usuário de seu produto. No Plano Diretor Socioespacial da Rocinha, nota-se que a equipe acaba propondo intervenções que recobrem saúde, esporte, lazer, meio ambiente, educação e desenvolvimento social e econômico, tendo como aliada a comunidade em questão e de modo diferente do convencional, com o escritório sendo dentro da favela:

Entender a complexidade de uma favela do tamanho da Rocinha, com uma população de mais de cem mil habitantes, não teria sido possível sem o permanente diálogo com a população e sem a equipe, convivendo com o dia a dia da comunidade, adquire-se uma nova maneira de olhar os problemas e potencialidades existentes, olhar que identificou os componentes da equipe como técnicos e pessoas. (TOLEDO; NATIVIDADE; VRCIBRADIC, 2014, p. 29).

O pressuposto admitido passa a ser uma diversidade de usos mais complexa e densa, que não se restringe a um decifrar, mas em vislumbres de “futuros” a partir da condição latente do local. Portanto, a recuperação de uma área faz-se como um trabalho interpretativo com vista a “adquirir as virtudes de uma estrutura urbana sadia”, afirma Jacobs (2011: 439), isto é, não uma estrutura universalizante na qual o indivíduo apenas é colocado, mas lugares em que “os moradores neles permaneçam por livre escolha” (p. 349).

Em favor de um processo de desconstrução do que a autora denomina ser a monotonia da cidade, discutida por ela no contexto novaiorquino, Jacobs (2011) sinaliza que o espaço urbano como projeto viável precisa incorporar intervenções que fomentem a diversidade, cujas condições indispensáveis são: 1) trânsito de pessoas em horários diferenciados e por motivos diferentes; 2) oportunidades de virar a esquina, isto é, quadras curtas; 3) combinação de edifícios de idades e estados de conservação variados; 4) alta densidade de pessoas, inclusive daquelas que residam no local. Tal ponto de vista é passível de consideração neste trabalho por situar-se de modo claro nos problemas sociais de recuperação de uma área habitacional de baixa renda, que envolve o planejamento como ponto nodal da vitalidade e eficiência para a Rocinha.

## **O planejamento de revitalização em sua forma e conteúdo**

Os apontamentos feitos até agora sobre a proposta para a Rocinha e o valor da revitalização, bem como de problemas urbanos, relevantes ao caso, precisam ser situados em conjunto como elementos que não podem fugir à questão da urbanização e do plano diretor de uma área, que, no caso, é compreendido amplamente como um documento político. Sendo este uma referência para a própria gestão do espaço, Kondrowska (2017, p. 143) afirma que ele tem como função “estabelecer princípios, diretrizes e normas a serem utilizadas como base para o crescimento urbano.”

As características locais, portanto, como um grupo de fatores que influenciam a definição da forma arquitetônica, não apenas se antepõem aos projetos urbanos em si, mas, quando colocadas diante dos padrões de edificações, indicam um rumo para o próprio plano diretor a ser elaborado. Nesse sentido, Toledo, Natividade e Vrcibradic (2014) criticam o modelo de HIS dentro do PMCMV, por perceberem a fragilidade dos projetos, dado o reducionismo quanto aos fatores que se alinham à moda, tempo de construção, características do local, ou seja, atendendo apenas a aspectos jurídicos e econômicos locais.

A percepção de forma e função como interdependentes numa complexa relação aponta para uma obtenção das qualidades funcional e arquitetônica das edificações, as quais perpassam especificidades que tornam não somente as cidades diferentes entre si, mas diversas, equilibrando o binômio *forma* e *função*, numa perspectiva que Ingold (2002) denominaria de sinérgica. Como uma interface de *práxis* e conhecimento, esta seria uma aposta teórica na qual as informações presentes no ambiente são tanto ecológicas, no sentido de não dicotômicas,

quanto fenomenológicas, resultantes de um processo em vez de uma representação mental (ou técnica), com o qual se trabalha (INGOLD, 2002).

O aporte que sustenta essa concepção está numa relação entre natureza e cultura em diferentes percepções de mundo, na articulação de saberes e fazeres, a ponto de termos um cenário relacional cuja apreensão do próprio sentido de “estar” foge a uma racionalidade, técnica ou científica estrita.

Nesse sentido, as reuniões feitas pela equipe têm um importante papel para o próprio projeto, uma expressão de significados em processo de significação com o engajamento de personagens diversos, com aspirações de uma paisagem local que se “põem na mesa de negociação”, uma espécie de jogo sobre o espaço ocupado cujas regras e condições vão sendo desenhadas. Vista enquanto uma metodologia flexível, a participação dos moradores inspira não somente uma revisão política de um programa, mas traz para dentro do projeto uma estratégia vivencial da equipe responsável por coordenar a elaboração do Plano Diretor Socioespacial da Rocinha, como demonstração de um urbano como teia de significados.

Observado como um novo conteúdo resultante da colaboração ativa dos presentes, o encontro visto pela ótica do fenômeno permite uma associação *sui generis* entre indivíduos, conhecimentos, vivências, habilidades e, também, mudanças dos envolvidos, já que, na gênese humana, poderíamos identificar que

[...] o conhecimento do mundo é obtido através da mudança interna em curso, explorando-o, atentando-se para si, sempre alerta aos sinais pelos quais é revelado. Aprender a ver, então, não é uma questão de adquirir esquemas para construir mentalmente o ambiente, mas a aquisição de habilidades para o envolvimento dos constituintes [...] um processo não de enculturação, mas de produção da própria habilidade (INGOLD, 1996, p. 141-142, tradução nossa).

A reconstrução do que seria uma propriedade material desse tipo de encontro para uma ação urbana, no qual acontece uma imersão e sujeitos no mundo da experiência, também pode ser vista em Magnani (2002), ao desenvolver uma etnografia sobre o fenômeno urbano, em especial sobre as atuais formas de sociabilidade de grandes cidades e a dinâmica cultural, para a qual propõe uma redefinição de conceitos a respeito da organização dos espaços, defendendo a aproximação entre pesquisador – que, no caso, poderíamos relacionar com os técnicos e arquitetos-urbanistas do projeto da Rocinha – e comunidade local, como algo “de dentro e de perto”. Em sua discussão, o valor da perspectiva proximal contrapõe-se ao distanciamento e primazia da racionalidade, que é comum ao pensamento científico, que tenderia a identificar no

urbano apenas elementos macroestruturais, cuja análise diagnóstica está para aspectos desagregadores, de problema e caos social em uma área urbana, ou, ainda, na ênfase ao que é resultante de saltos tecnológicos que sinalizam a obsolescência da forma urbana, da comunicação e da sociabilidade anterior.

Em busca de novos olhares, o autor questiona o distanciamento dos moradores em processos decisórios, como se eles não fossem constitutivos ao local e constituídos por eles, apenas lembrados em momentos performáticos sem sua validação dinâmica.

Já os moradores propriamente ditos, que, em suas múltiplas redes, formas de sociabilidade, estilos de vida, deslocamentos, conflitos etc., constituem o elemento que em definitivo dá vida à metrópole, não aparecem e, quando o fazem, é na qualidade da parte passiva (os excluídos, os espoliados) de todo o intrincado processo urbano. [...]. A incorporação desses atores e de suas práticas permitiria introduzir outros pontos de vista sobre a dinâmica da cidade, para além do olhar “competente” que decide o que é certo e o que é errado e para além da perspectiva e interesse do poder, que decide o que é conveniente e lucrativo. (MAGNANI, 2002, p. 15).

Os indivíduos não podem ser vistos como alheios ao processo de elaboração de um projeto de HIS, para o qual se propõe uma revisão da dicotomia entre esse e o ambiente, considera-se o valor de presença não somente dos moradores locais, mas também daqueles que passam a compor o cenário com seu saber técnico. Nesse sentido, recuperamos aqui rapidamente a estrutura de trabalho da equipe responsável pelo Plano Diretor Socioespacial, a partir do qual identificamos a relação inicial entre forma e conteúdo, que se baseia no agir no ambiente, sustentando o pensamento ingoldiano de conhecimento, percepção e *praxis* interdependentes.

Do escritório montado dentro da favela, situado na Estrada da Gávea, 487, partiram algumas ações de incorporação da comunidade local também no processo, as quais foram realizadas antes do início dos trabalhos oficiais da equipe, como forma de provocação ao Governo do Rio de Janeiro. É importante ressaltar que a proposta do arquiteto Toledo para a Rocinha perpassa uma relação de trabalho voluntário iniciada anteriormente à contratação dos serviços, enfatizada pelo diálogo com a população local já na fase do que foi o projeto apresentado dentro do Concurso Público Nacional de Ideias para Urbanização do Complexo da Rocinha, organizado pelo Instituto dos Arquitetos do Brasil-RJ (IAB-RJ).

A mobilização feita pelo arquiteto é recontada por Kondrowska (2017), da seguinte forma:



mesmo não sendo contratado, realizava uma série de reuniões semanais, audiências públicas, conferências, seminários com moradores da Rocinha em vários lugares, como o pátio da Capela Nossa Senhora da Boa Viagem, na Escola de Samba Acadêmicos da Rocinha e ainda em escolas, creches e associações de moradores, onde, em grupos menores, discutiam-se os problemas de cada vizinhança (até mesmo com crianças). (KONDROWSKA, 2017 p. 95).

Uma vez iniciados os trabalhos oficialmente, com a contratação feita pelo Governo do Rio de Janeiro, o papel da instalação do escritório na Rocinha e a participação de jovens da comunidade nos trabalhos, inclusive havendo a abertura desse espaço para receber sugestões dos moradores, vem à luz uma forma (de trabalho) que incorpora o conteúdo (ambiente). A pesquisa urbanística dentro do bairro, do modo como fora realizada, aponta para uma prática que é experimentada e reconhecida pelos atores sociais locais, bem como identificada pelos profissionais, numa relação de inteligibilidade entre ambos como seres-no-mundo.

Partindo dessa concepção de situacionalidade e de um repertório dos moradores locais enquanto componentes de conteúdos de informação, que são passíveis de estruturação de conhecimentos e significações, identificamos que o trabalho executado durante a elaboração do plano diretor sustenta uma relação entre natureza e cultura, na qual o indivíduo que percebe o mundo só o faz porque seu aprendizado se dá no próprio mundo em que está. Esta é a base da defesa ingoldiana, ao discutir a percepção do meio ambiente, a qual inclui elementos humanos e não-humanos como uma aproximação entre natureza e humanidade, engajamento e prática.

O conhecimento do mundo é obtido pelo movimento dentro dele, a exploração, a atenção, os alertas aos sinais revelados por ele. O aprendizado, então, não se dá por uma aquisição esquematizada de uma construção mental do ambiente, mas pela aquisição de habilidades de percepção diretamente engajada com os elementos constitutivos [...] um processo de habilitação e não de enculturação. (INGOLD, 1996, p. 141-142).

Aliás, ao admitir a diversidade de elementos constitutivos de uma localidade, na abordagem feita por esse autor, as diferenças de bagagens culturais que levam os indivíduos a perceberem o mundo de diferentes modos, segundo o relativismo antropológico, devem-se a quadros alternativos de crenças ou esquemas de representação, sobre os quais a perspectiva da habitação se funda, isto é, numa premissa distante de formas ideais preexistentes, assumindo que “(...) as formas como os seres humanos constroem, seja na imaginação ou no chão, surgem dentro das correntes da atividade na qual estão envolvidos, nos contextos relacionais específicos dos seus compromissos práticos com seus arredores.” (INGOLD, 2015, n. p.).

Se assim considerássemos a experiência do projeto na Rocinha, teríamos que admitir, ao final, que o vínculo estabelecido se sustenta por meio de padrões de processos anteriores, isto é, a linha que separa a equipe da comunidade é muito tênue, atendendo apenas às necessidades pragmáticas da elaboração de um documento.

Embora ocupando o mesmo espaço, a citada fragilidade estrutural representa um processo apenas do que Ingold (2002) atribui ser de codificação e decodificação, que pode ser atribuída à perspectiva antropológica levistraussiana de conexão entre mente e ambiente, ou seja:

o observador pode obter conhecimento do mundo apenas em virtude da passagem da informação através dos limites entre fora e dentro, envolvendo sucessivos passos de codificação e decodificação pelos órgãos dos sentidos e o cérebro, resultado de uma representação mental interna. (INGOLD, 2002, p. 18).

Na linha interpretativa adotada, os cidadãos e seus conhecimentos não configuram uma estrutura externa, apenas ainda não vivenciada pelos projetistas. Na medida em que se admite uma instalação e a manutenção do escritório no local como constitutivo ao processo, no sistema de relações, é possível substanciar um tipo de envolvimento multissensorial de percepção do ambiente no ambiente, cuja inserção do profissional no local constitui um elemento ao conteúdo que posteriormente se transformará em um projeto de HIS qualificável, no que se refere à qualidade arquitetônica.

Esse tipo de propositura encontra no viver produtivo (a própria ação) uma modificação disruptiva do processo dialógico dentro da e com a comunidade por meio de uma admissão de que a imagem de outra Rocinha e o resultado (ou objeto da intervenção e requalificação do espaço), ou até mesmo o projeto urbanístico elaborado pela equipe de profissionais, gere uso pleno pelos residentes locais, que, na visão ingoldiana, são condição um do outro. O autor recupera em Marx, de *O Capital*, a relação entre os agentes e seus resultados retroalimentadores das modificações endógenas, como ligeiro diferente de si mesmo.

Tomado nesse sentido, separar o Plano Diretor Socioespacial da Rocinha em partes que “contribuem” com o observar de uma existencialidade não finalística e transitiva da relação promove o contrário de uma primazia produtiva em que

produtores, tanto humanos quanto não humanos, não tanto transformam o mundo, imprimindo seus projetos preconcebidos sobre o substrato material da natureza, quanto fazem a sua parte desde dentro na transformação de si mesmo do mundo. (INGOLD, 2015, n. p.).

A relação orgânica ingoldiana entre indivíduo(s) e ambiente, portanto, tem como pano de fundo a perspectiva de Bateson, diferentemente de Lévi-Strauss, pois este admite que “a informação somente existe graças ao movimento do observador em relação ao seu redor” (INGOLD, 2002, p. 18). A convivência de todos os agentes do projeto na própria Rocinha alimenta um tipo de vida orgânica, de reciprocidade, isto é, uma forma ativa e não reativa dos seres humanos, cujo ser emerge do campo das relações como desdobramentos criativos, assumindo formas particulares, cada um em relação ao outro, bem como as propostas de edificações, desconectando-se do Plano Diretor como uma entidade integral e isolada, transplante de uma realidade abjeta à experimentação, pista da vida, cujo significado é ser humano.

Numa perspectiva econômico-social da própria Rocinha, caracterizada como favela e próxima a áreas melhor urbanizadas e com concentração de renda mais alta, questão essa já apresentada, os “pequenos corredores sem ventilação”, quando percorridos pelas equipes, apresentam-se como pistas de um pragmatismo insurgente que, de modo análogo à reprodução social da sobrevivência Santos (2017), deixa claro que o pragmatismo está associado à emoção, ou seja, o ser só o é porque está vivendo no mundo. Assim, a forma de organização das unidades habitacionais na Rocinha e a expressão da vida cotidiana dada pela vivência e por outros fatores “autogestionáveis” à condição de vida no morro configuram um *ethos* não apenas de uma forma de vida, mas de autoconstrução de edificações fora de padrões arquitetônicos, que são pistas para os novos observadores do local.

Um processo diferenciado como esse rompe com a concepção de uma linguagem de saber-poder ao tratar das irracionalidades constitutivas da vida cotidiana e da não erudição arquitetônica por meio de uma flexibilização e imersão profissional no processo, o qual permite a ampliação da consciência (SANTOS, 2017), quando o mundo é revelado a partir das experiências (toque, sabor, cheiro, som). Como afirma Ingold (2002), sobre o decurso da aprendizagem:

colocados em situação específica, os novatos são instruídos a sentir as coisas, saboreá-las ou ficar atentos a elas. Por meio deste refinamento das habilidades de percepção, os significados imanentes no ambiente, isto é, nos contextos relacionais do observador envolvido pelo mundo, não são tão construídos como descobertos. (INGOLD, 2002, p. 22).

Desse modo, a proposta de estar dentro da favela carrega em si mesma um sentido de descobrir os significados que permeiam o lugar, e não a decodificação dele, pela copresença,

na aproximação que se dá para além da metodologia de mobilização de participação popular nas palestras, conferências e fóruns, até mesmo pela experiência de transferências de tecnologia construtiva que fora proposta para o projeto, que Toledo, Natividade e Vrcibradic (2014) acreditam ter sido exitosas enquanto metodologia, com destaque à presença da União Pró-Melhoramentos dos Moradores da Rocinha (UPMMR), Associação dos Moradores e Amigos do Bairro Barcelos (AMABB), Associação de Moradores do Laboriaux (LABORIAUX) e a Associação dos Moradores de São Conrado (AMASCO).

A articulação dos agentes nesse contexto permite-nos reafirmar que existe um paralelismo entre o projeto de modo integral e a pragmática de Santos (2017), quando se observa que as tipologias das edificações apresentadas alinham-se à comunidade local por sua variação nas unidades habitacionais em uma única estrutura, a redução no déficit social habitacional, um processo de capacitação proposto ao estilo industrial moderno, formação de mão-de-obra, como ecologia senciante, isto é, baseada no sentimento, “consiste em habilidades e orientações que são desenvolvidas ao longo da experiência de conduzir a vida num ambiente particular” (SANTOS, 2017, p. 25).

As intuições advindas do contexto, repousadas sobre as percepções dos indivíduos no ambiente histórico específico, apresentam-se na forma de um fortalecimento da identidade social do espaço, meio pelo qual o fenômeno plano diretor desvela um tipo de produção de transformação, não do muno material, mas dos “si mesmos no mundo”, como defenderia Ingold (2015), ao reconstruir o sentido da história enquanto um fato humano. Na medida em que as ações humanas estabelecem condições não apenas para outros humanos, mas também para os não humanos, argumenta o mesmo autor, reforçando que o social não é divisível, separado, mas orgânico. Portanto, uma questão de intersubjetividade, qualificada pelos participantes de um ambiente compartilhado e envolvidos no processo, permite um registro de um “habitar” pelas experiências (conteúdos) em formas (HIS).

De modo análogo à Rocinha, seria possível afirmar que a intervenção urbanística na região de Mãe Luiz, Natal-RN, relatada por Bezerra Junior (2017), também aporta o significado da imersão no mundo da vida para o trabalho urbanístico.

Nas unidades habitacionais, a identidade social é refletida através das estratégias de flexibilidade e adaptabilidade do espaço construído, atendendo inteiramente às necessidades dos diferentes tipos de usuários, assim como através da ideia de filigrana, relação de corpos sólidos, com as edificações ocupando o solo, correlacionando com a fixação ao território, de identidade com a terra, com o lugar, fator significativo para o sucesso de programas habitacionais e relação direta com o conceito do projeto. (BEZERRA JUNIOR, 2017, p.133).

Os conceitos construtivos subjacentes a um programa de necessidades que adquirem consistência apenas quando o ambiente não se dissocia do indivíduo, mas estão intrinsecamente forjados, a eficiência construtiva discutida por Voordt e Weger (2013) também é reformulada. No caso da Rocinha, a ausência de espaços para a demarcação de um grande canteiro de obras provoca o desenvolvimento de uma proposta de edificação na lógica de uma montadora, e não para a HIS, com a inserção de uma condicionante ao processo, “a utilização de componentes existentes no mercado ou que venham a ser fabricados para atender ao sistema proposto” (TOLEDO; NATIVIDADE; VRCIBRADIC, 2014, p. 19). Nos espaços passíveis de alocação do canteiro, “devem ser reservados espaços para os fornecedores dos componentes industrializados durante o período em que estes estiverem sendo aplicados e para as atividades de transferência tecnológica e capacitação de mão de obra.” (TOLEDO; NATIVIDADE; VRCIBRADIC, 2014, p. 69).

Em uma perspectiva mais ecológica sobre processo e produto no cenário da “indústria civil”, é interessante assumir que “os elementos estruturais deveriam ser projetados com habilidade para permitir uma variedade infinita de formas, das quais os moradores pudessem escolher as mais adequadas” (HABRAKEN, 1961 *apud* VOORDT; WEGER, 2013, p. 42), reforçando condições de possibilidades de um trabalho humano alinhado a uma realização produtiva, e não a uma atribuição recebida, que também pode ser dita, na perspectiva do habitar, como um processo e *trabalhar com* em vez de apenas produzir algo (INGOLD, 2015), a descrição de Cardoso (2016) sobre esse tipo de imersão ingoldiana bem escrita seria:

A textura do mundo, onde a vida se dá nos movimentos e caminhadas, se estruturaria não como natureza objetiva, nem mesmo como uma rede (*network*) ou uma assembleia, mas como uma malha relacional (*meshwork*) fruto da correspondência entre os movimentos das linhas de vida ao longo dos caminhos por quais andarilham e se transformam: uma ontologia materialista do devir. (CARDOSO, 2016, p. 244).

Desse modo, a flexibilização e a acomodação funcional, num processo de negociação, parecem atender às especificidades dos usuários da Rocinha, onde o conhecimento técnico é relativizado, assim como sua prerrogativa deixa de ser a do profissional. Assim, mesmo tendendo a uma neutralidade construtiva, cujas funções podem ser indefinidas e reescritas após a finalização, constituindo uma individualização infinita das unidades habitacionais, deve-se atentar para o próprio processo, cujo papel do arquiteto e da comunidade local são reescritos pelo contato e atravessamento entre ambos. O conhecimento resultante seria a vida-mundo,

fechando um ciclo como unidade associativa da consciência com os aspectos do mundo, dito de outra maneira, um posicionamento de indivíduos (arquiteto e morador) no ambiente (localidade geográfica e condições construtivas) e forma criativa e incorporadora de habilidades.

## **Um passo a mais, sem finalizar**

No que tange à ação do arquiteto dentro do contexto, Toledo parece valer-se de uma perspectiva do regionalismo crítico, na qual os projetos são situados numa identidade e no potencial do terreno. Desvinculada de uma nostalgia a uma arquitetura tradicional, vê-se envolvida pela formação de um capital social, quando observadas as ponderações construtivas, baseadas no sistema de montagem, como uma concepção arquitetônica sustentada pelo senso de lugar, de natureza, de artesanato e limite, marcante do que Voordt e Wegen (2013, p. 45) afirmam ser uma “tentativa de aplicar elementos locais de maneira nova e diferente, sem associações sentimentais”, do que está sem qualquer possibilidade de mudança.

A proposta modular e a criação de tipos de edificação que concentram espaços de uso misto, a interligação entre lugares por entre os prédios e a flexibilidade nos tamanhos das unidades habitacionais convergem para uma aproximação de “conhecimento” com “pertencimento” e “emoções”, cujas implicações visíveis ao próprio processo são as variantes tecnológicas/habitacionais para o lugar. Assim, distingue-se o plano de uma arquitetura tradicional ou neorracionalista, que considera o contexto numa proposta de sustentar disposições consagradas, seguras, calmas, rejeitando a artificialidade e também a pretensão (KELBAUGH, 1997 *apud* VOORDT; WEGER, 2013) ou uso de elementos históricos com materiais duráveis, significantes para uma beleza especial (ROSSI, 1982).

Nesta linha, a forma não só estaria associada à função e à construção, mas principalmente ao processo, isto é, à “verdade” da proposição, não se dando pelo julgamento técnico, tampouco pela experiência, senão pelo entendimento dos significados no contexto situado, onde a informação relevante dá-se pelas pistas do entorno, percebidas, geradas e mantidas durante o que denominados de “ecológico”. Por sua vez, o termo “ecológico”, expresso também como saber processual, aproxima-se da defesa do saber ecológico de Santos (2007).

Para esse autor, o ecológico pode ser compreendido enquanto: 1) desconstrução de uma monocultura do saber científico, a partir do diálogo com outros saberes, contra a hierarquia

abstrata do conhecimento; 2) admissão de formas diferenciadas de temporalidades, opondo-se à racionalidade metonímica, única, reducionista; 3) aceitação do reconhecimento entre os indivíduos e percepção das diferenças somente após a supressão das hierarquias; 4) trabalho transescalar, articulado entre níveis local, nacional e global; 5) reconhecimento de sistemas alternativos de produção. Concebida como forma transgressora à racionalidade atual, vê-se então que a *razão proléptica* desse autor, que subsidia um futuro “contraído” e o presente “expandido”, impulsiona-nos para ações de nível micro e estritamente individualizadas; contextualizadas radicalmente nas experiências para um futuro pessoal.

Desse modo, pensar “outro” indivíduo e “outro” ambiente denota uma proposta até contra-hegemônica do saber (e da política), cuja experiência de um novo cenário para a Rocinha valida um sistema representativo e de prestação de contas diverso, no qual o estar no mundo é intrínseco à percepção, visto que um projeto urbanístico que se ancora numa perspectiva de integrar os personagens caminha sobre a perspectiva da habitação, defendida por Ingold (2015, n. p.) como um “demonstrar que organismo-e-meio-ambiente e ser-no-mundo oferecem pontos de partida para o nosso entendimento, que são ontologicamente equivalentes e, dessa maneira, unir as abordagens da ecologia e da fenomenologia dentro de um único paradigma.”

A prática vista não como uma análise das relações humanas que não são dadas pelo pensamento projetual preexistente em si, mas no engajamento, de modo que o “processo de aquisição de conhecimento deva ser entendido como produto da ação e da vivência dos indivíduos no ambiente” (PRADO; MURRIETA, 2017, p. 841), as pistas e caminhos interpretativos propostos ao longo deste artigo, transpostos para o arquitetar a cidade, numa discussão sobre cidades criativas, na perspectiva de Wills (2011), podem ser vista como pragmáticas, posto que

a inovação não precisa ser meramente fruto do acaso – que toda empresa, toda comunidade é capaz de desenhar e gerir um processo de inovação que leve à concretização de ideias, à resolução de problemas e ao engajamento real dos participantes, independentemente de seu histórico ou de sua área de atuação. (WILLS, 2011, p. 122).

A defesa é, portanto, da integração de agentes sociais, políticos e econômicos, como conteúdos de uma forma urbana, potencializadora e criativa para a própria comunidade envolvida, um caminho para novas relações. Considerando que “a possibilidade de cidadania plena das pessoas depende de soluções a serem buscadas localmente” (SANTOS, 2017, p. 113), retomando o diálogo com Toledo, Natividade e Vrcibradic (2014) sobre o fim do projeto, é

possível fazer não somente uma crítica à não efetivação do Plano Diretor Socioespacial da Rocinha, apenas situarmos esta experiência no campo da luta e do engajamento social pró-Rocinha, no qual os direitos à urbanização do espaço com a “cara do povo” são apropriados como uma bandeira, numa sistemática reversa à lógica do jogo, isto é, das HIS que dispensam as complexas pistas advindas tanto dos problemas quanto das potencialidades sinérgicas entre forma e conteúdo, indivíduo e ambiente.

Sem que esta seja uma única saída, mas uma alternativa viável e crítica ao modelo atualmente adotado, a expressão de inteligência coletiva que referencia o plano, permite ao profissional envolvido uma alteração de sua percepção sobre a forma de situar seu conhecimento técnico, fomentada pela catarse da experiência, ao mesmo tempo em que as regras para o jogo urbanístico também o são, atendendo a um “ato de atenção” aos residentes, diria Ingold (2002), para além de atender à função social, requalificação do espaço urbano, o combate à alta taxa de ocupação do solo, melhoramento da estrutura de mobilidade e disponibilização de mais espaços públicos.



## Referências

- BEZERRA JUNIOR, Francisco da Rocha. Habitação de Interesse Social, conceito e projeto: uma proposta para Mãe Luiza/Natal-RN. **Revista Projetar – Projeto e Percepção do Ambiente**, v. 2, n. 1, abril 2017.
- BRASIL. Lei n. 10.257, de 10 de julho de 2001. **Estatuto da Cidade e Legislação Correlata**. 2a. ed., atual. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002.
- BRASIL. **Lei Federal n. 11.977**, de 7 de julho de 2009. Disponível em:  
[http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2009/lei-11977-7-julho-2009-589206-norma-11977-7-julho-2009-589206-norma-atualizada-pl.pdf](http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2009/lei-11977-7-julho-2009-589206-norma-11977-7-julho-2009-589206-norma-11977-7-julho-2009-589206-norma-atualizada-pl.pdf). Acesso em: 30 de maio de 2021.
- CARDOSO, Tiago Mota. Por uma antropologia imersa na vida. **Cadernos de Campo: Revista de Ciências Sociais**, n. 21, 2016, p. 241-250.
- INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015. Edição do Kindle.
- INGOLD, Tim. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. In: Ellen, Roy F.; Fukui, Katsuyoshi (Ed.). **Redefining nature: ecology, culture and domestication**. London: Berg, 1996, p. 117-155.
- INGOLD, Tim. **The perceptions of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2002.
- JACOBS, Jane. **Morte e vida de grandes cidades**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- KELBAUGH, D. **Common place**. Toward neighbourhood and regional design. Seattle: University of Washington Press, 1985.
- LAMAS, José M. Ressano Garcia. **Morfologia urbana e desenho da cidade**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. De dentro e de perto: notas para uma etnografia urbana. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, 2002, p. 11-29.
- MARICATO, Ermínia. **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo: Editora Alfa e Ômega, 1982.
- PEREIRA, José Ramón Alonso. **Introdução à História da Arquitetura: das origens ao século XXI**. Porto Alegre: Bookman, 2010.
- PRADO, Helbert Medeiros; MURRIETA, Rui Sérgio Sereni. A experiência do conhecimento em Tim Ingold e as etnociências: reflexões a partir de um estudo de caso etnoecológico. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi de Ciências Humanas**, Belém, v. 12, n. 3, p. 839-853, set.-dez. 2017.
- ROSSI, A. **The architecture of the city**. Cambridge: MIT Press, 1982.
- SANTOS, Boaventura. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2017.

TOLEDO, Luiz C; NATIVIDADE, Verônica; VRCIBRADIC, Petar. **Repensando as habitações de interesse social**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014.

VOORDT, Theo M. van der; WEGEN, Herman B. R. van. **Arquitetura sob o olhar do usuário**. São Paulo: Oficina de Textos, 2013.

WILL, Anamaria. Cidades criativas – construindo sobre o que já aprendemos. In: REIS, Ana Carla Fonseca, KAGEYAMA, Peter (Orgs.) **Cidades criativas: perspectivas**. São Paulo: Garimpo de Soluções, 2011, p. 116-123.

Recebido em 01 de junho de 2021 | Aceito em 05 de agosto de 2021



Esta obra está licenciada  
conforme Creative Commons  
Atribuição 4.0 Internacional