

stricto
SENSU
PRO-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL
MESTRADO EM SERVIÇO SOCIAL

MARINEZ GARLET

**ENTRE CESTOS E COLARES, FARÓIS E PARABRISAS:
crianças Kaingang em meio urbano**

Porto Alegre
2010

PUCRS

 **PRPPG**
PRO-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL
MESTRADO EM SERVIÇO SOCIAL

ENTRE CESTOS E COLARES, FARÓIS E PARABRISAS:
crianças Kaingang em meio urbano

Porto Alegre, 26 de março de 2010.

Marinez Garlet

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

G233e Garlet, Marinez
Entre cestos e colares, faróis e parabrisas : crianças
Kaingang em meio urbano / Marinez Garlet. – Porto
Alegre, 2010.
266 f. : il.

Diss. (Mestrado em Serviço Social) – Fac. de
Serviço Social, PUCRS.
Orientação: Prof^a. Dr^a. Maria Isabel Barros Bellini.

1. Serviço Social. 2. Índios – Assistência Social.
3. Índios Kaingang. 4. Política Social – Brasil.
5. Exclusão Social. 6. Crianças – Trabalho. I. Bellini,
Maria Isabel Barros. II. Título.

CDD 361.981

Ficha Catalográfica elaborada por
Vanessa Pinent
CRB 10/1297

ENTRE CESTOS E COLARES, FARÓIS E PARABRISAS:

crianças Kaingang em meio urbano

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Serviço Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Isabel Barros Bellini

Porto Alegre

Março - 2010

MARINEZ GARLET

**ENTRE CESTOS E COLARES, FARÓIS E PARABRISAS:
crianças Kaingang em meio urbano**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Serviço Social.

COMISSÃO EXAMINADORA

**Prof^a. Dr^a. Maria Isabel Barros Bellini
(Orientadora - PPGSS/PUCRS)**

**Prof^a. Dr^a. Gleny Terezinha Duro Guimarães
(PPGSS/PUCRS)**

**Prof^a. Dr^a. Beatriz dos Santos Landa
(Dr^a. História, Pró-Reitora UEMS)**

Porto Alegre, 26 de março de 2010.



Foto 1 - Artesanato Kaingang - Aldeia Por Fi
Fonte: Foto de Marinez Garlet -19.05.2009.

Dedico esta pesquisa
aos Kaingang da **Aldeia Por Fi** em São Leopoldo,
por suas habilidades de viver em duas culturas!
Aos homens e mulheres Kaingang,
às crianças e jovens, por suas vivências e culturas, suas tramas de significados!
Às suas esperanças.

EPIGRAFE

"Eu acho bom por uma parte, mas por um lado eu não acho bom. O lado que eu acho bom é sobre nossa sustentabilidade, que é mais fácil da gente sobreviver nas cidades com as nossas famílias. A gente ganha alguma pecinha de roupa, um calçadinho pros nossos filhos, que não precisa comprar, ganha caderno que as pessoas doam pros nossos filhos pra estudar, lápis, mochila, essas coisas nossos filhos ganham tudo. Então de um lado pra nós é bom sobre isso. Nas aldeias também, lá se a gente não plantar e não trabalhar tudo sai do bolso e por aqui a gente consegue as coisas mais fácil, por exemplo, ganha uma cesta básica, vende mais o nosso artesanato, é mais fácil pra sair negociar por isso que eu acho bom a cidade, é bom para a sobrevivência e a nossa sustentabilidade. Mas num lado que eu não acho bom é por causa que eu não tenho mais bicho, caças, peixes pra mostrar para meus filhos, eu não tenho mais coisas naturais mesmo das aldeias prá mostrar para meus filhos: mel de abelha, trepar num pinheiro pra tirar o pinhão, trepar num coqueiro pra mostrar pra eles como é que se faz para comer o coco das palmeiras, pescar, fazer mondeu, fazer caça... isso aí faz falta! Então uma das coisas que me aborrece é esse lado, que as coisas da natureza mesmo que eu poderia mostrar para meus filhos, não têm mais, nem na aldeia, e nem na cidade, então isso aí me atinge, mas do lado da nossa vivência de sustentar a nossa família a cidade é melhor".

Um Kaingang da Aldeia Por Fi, ao responder à pergunta
"Como é morar na cidade?"
16.09.09.

AGRADECIMENTOS

Início agradecendo ao povo *Kaingang*, de forma especial a comunidade da **Aldeia Por Fi**, contemplados neste estudo.

A materialização do processo de escrita envolve boa dose de esforço individual e isto só foi possível graças ao apoio, respeito e cumplicidade de alguns, ou de muitos! E, na difícil tentativa de contemplar a todos, reúno aqui, de forma especial, alguns agradecimentos a aqueles e aquelas que estavam, estão e estarão diretamente vinculados a mim, na sequência das minhas trilhas por aí afora.

Meus agradecimentos e reconhecimentos seguem aqui através de PALAVRAS especiais a PESSOAS (muito) especiais:

Uma palavra – **TUDO** - para quem iniciou minha vida: meus pais, **Ana** e **Adelino**, por tudo o que são, fazem, fizeram e vão continuar fazendo por mim. Amo vocês, para sempre.

Uma palavra – **AMOR** - para meus filhos **Paulo** e **Artur!** A vocês, meus amores, com infinitas palavras de reconhecimento e agradecimento por tudo o que é possível agradecer. **Artur**, muito obrigada por me ensinar tanto, tudo, todos os dias! A você devo muitas palavras de **tudo** e mais um pouco! Perdão pelas minhas ausências e, obrigada por tanta compreensão e suportabilidade. Filho amado, vens nutrindo e iluminando o meu espírito.

Uma palavra – **PRESENÇA** – para a mana **Marisa** e cunhado **Caetano**, por me quererem tão bem, me apoiarem muito e, aos sobrinhos **Léo** e **Dudu**, por suas descobertas e afetos!

Uma palavra – **VITÓRIA** – para a mana **Mareliza** e meu sobrinho mais que ESPECIAL: **LENIN**. Obrigada por estarem aí e aqui comigo, sempre, todos os dias, de longe e de perto. Herói e Heroína são vocês!

Uma palavra – **AFETO** - aos manos **Vanderlei** e **Valdair**, às cunhadas **Rosângela** e **Lia**, e aos sobrinhos **Bruno**, **João Vitor** e **Luiza**. Vocês caminham comigo.

Uma palavra – **APOIO** - para minha cunhada **Valéria** e sobrinha **Sofia**. Mesmo na distância de nossas trilhas, sei que ficamos bem perto.

Uma palavra – **SEMENTE** – para meu mano **Ivori** (*no coração*). Tuas sementes de motivação germinaram. Esta dissertação é fruto disso! Sei que tu estavas aqui Mano. De onde estás sei que continuas me vendo crescer, brotar, germinar.

Uma palavra – **HISTÓRIA** – para **Mafalda**, por toda sua importância na minha vida e na vida de *Ivori*. Tu és minha segunda MÃE. Sabes da importância que tens na minha vida e nos objetivos alcançados até aqui.

Uma palavra – **CONHECIMENTO** - para todos meus professores do PPGSS, por todo o incentivo e produção de conhecimento deste estudo. Aos queridos professores, doutores: **Berenice Rojas Couto, Carlos Nelson dos Reis, Gleny Duro Guimarães, Jane Prates, Leônia C. Bulla, Jussara R. Mendes, Beatriz G. Aginsky, Patrícia Grossi.** E a **Idilia Fernandes**, estimuladora. Agradeço o incentivo de todos e todas.

Uma palavra – **ESTALOS** – para minha orientadora **Maria Isabel Barros Bellini** que foi minha professora na Graduação. **Belinha**, tu és uma profissional comprometida e teima para que tenhamos uma sociedade mais humana e com mais ética. **Amei trilhar e estalar conhecimentos contigo! Minhas trilhas nunca mais serão as mesmas depois dos estalos que fizemos juntas.** A “coleta” que resulta aqui, fizemos juntas. Muito, muito obrigada por tudo.

Uma palavra – **CONTRIBUIÇÃO** – para meus e minhas colegas de **MESTRADO**, do **NEST** e do **GFASSS**, por contribuírem com discussões teóricas, diálogos, conversas que ampliaram meus caminhos e fazem parte das minhas trilhas a partir de agora.

Uma palavra – **COMPETÊNCIA** - aos queridos funcionários do PPGSS, Antônio e Juliana. Vocês são 10, eu sempre disse!

Uma palavra – **CUMPLICIDADE** – para a amiga **Cris Rieth**, sempre presente, eterna incentivadora! Obrigada *Cris*, você foi fundamental para meus dias.

Uma palavra - **FORÇA** - aos colegas do COMIN, especialmente **Ione, Evanir, Sandro e Cledes.**

Uma palavra – **CARINHO** – aos (sempre) amigos de São Paulo, **Elton** e **Simone**, obrigada pela imensa força e energia. Estão comigo há muitos anos e vamos continuar juntos! E, especialmente ao **Mozar**, que me desacomodou e que só assim **reaprendi** a voar para novos horizontes!

Uma palavra – **RECONHECIMENTO** – a amiga **Yudi**. Obrigada pela tua presença, em todos os momentos. Com admiração a tudo que és e fazes por nossa amizade tão antiga.

Uma palavra – **ESTÍMULO** – para **Magda** que enxergou longe meu potencial e... de forma muito querida e especial à **Marguit**, amigas de verdade, que me fizeram sentir dor, a dor necessária para estar hoje aqui. Sofri muito na mão de vocês! Valeu tudo o que fizeram, eu faria tudo de novo!

Uma palavra – **CRESCIMENTO** - aos antropólogos **Lori Altmann/UFPEL, Walmir Pereira/UNISINOS, Kimiye Tommasino** e **Rogério da Rosa/UFPEL**, agradeço o apoio em momentos certos. **Rogério**: valeu o apoio recebido. Muito obrigada por me ajudar a enfrentar meus *kupřig* em relação a escrita.

Uma palavra – **ALEGRIA** - às pessoas descontraídas: **Mara, Taba, Cel, Têre!** E de forma **mais que** especial ao **JONIL** e **CICA**. Vocês são GRANDES amigos, de todas as horas, dias, meses, anos. Obrigada por importantes momentos de *desestress*, risadas, descontração. Sem o que vivemos juntos ... não teria graça nenhuma!

Uma palavra – **AMIZADE** – para **Gabi, Marcel, Joshua, Heide e Nelson Kirst!** A presença de vocês nestes dois anos marcou para sempre meus caminhos. A esta grande família extensa, meu reconhecimento a tudo que fizeram, todos os dias a Artur e a mim. *Obrigada Gabi. Obrigada Família Budde & Kirst!*

Uma palavra – **AGRADECIMENTO** – para as Prof^{as}. Dr^{as} **Beatriz dos Santos Landa e Gleny Guimarães**, por aceitarem compor a comissão avaliadora e contribuírem de forma relevante no exame de qualificação e banca final. Obrigada por me ensinarem tanto e pela companhia nesta caminhada tão linda.

Uma palavra – **REALIZAÇÃO** - Ao CNPq pela concessão de bolsa de estudos, durante 14 meses.

Penúltima palavra – **OBRIGADA** – aos que não consegui nomear aqui. Saibam que sei da importância e significado de cada um e uma.

Última palavra – **RESPEITO** - À comunidade **Kaingang** da **Aldeia Por Fi** de São Leopoldo, especialmente às mulheres e crianças, com seus brilhos nos olhos, suas esperanças e vivências em meio urbano.

É muito bom saber que vocês fazem parte de mim,
... da minha vida,
... das minhas alegrias,
... das minhas trilhas e
... dos meus momentos. Tudo seria difícil sem vocês.

RESUMO

Esta dissertação aborda o tema das atividades produtivas realizadas por meninos e meninas Kaingang na cidade de São Leopoldo/RS e tem como objetivo investigar o significado que essas atividades têm para a comunidade Kaingang, com vistas a contribuir para o aprimoramento da proteção social às crianças, respeitando a sua cultura. A pesquisa foi desenvolvida no período de abril a agosto de 2009 e se constituiu em uma abordagem qualitativa amparada no método dialético-crítico. Foram realizadas seis entrevistas com os indígenas da Aldeia *Por Fi* e três entrevistas com os gestores públicos: Ministério Público Federal, Conselho Tutelar e Secretaria de Assistência, Cidadania e Inclusão Social do Município de São Leopoldo. A análise das entrevistas, das observações e do diário de campo aliados à experiência profissional da pesquisadora compõem o produto aqui apresentado. Os resultados apontaram que as atividades produtivas infantis são compreendidas pela comunidade Kaingang como parte da cultura, e que os mais velhos são responsáveis pelo ensino dos mais jovens. O artesanato é considerado trabalho pelos indígenas e, em relação à venda dos produtos pelas crianças, há o reconhecimento de que elas correm riscos diversos, como: atropelamentos, acidentes, etc. Os gestores públicos reconhecem a complexidade deste tema e a limitação das leis criadas pela sociedade envolvente que não acolhe, apesar dos esforços expressos na Constituição Federal/88, as singularidades da cultura indígena. Salienta-se que ao Serviço Social é necessário adensar estudos quanto a questão social e seus rebatimentos que se expressam através do preconceito, o desemprego, legislação diferenciada, vulnerabilidade nas comunidades indígenas que sofrem com a exclusão social, no contexto da cidade. Deseja-se que esta pesquisa possa contribuir com subsídios para implementar políticas públicas voltadas para as comunidades indígenas.

Palavras-chave:

Kaingang – Criança indígena – Atividades produtivas – meio urbano – Serviço Social

ABSTRACT

This work discusses the topic of productive activities carried out by Kaingang boys and girls in the town of São Leopoldo/RS and its aim is to investigate the meaning of such activities for the Kaingang community, in order to contribute to the improvement of social protection of these children, respecting their culture. The research was conducted in the period between April and August 2009 and used a qualitative approach supported by the dialectical critical method. Six Kaingang indians of the *Por Fi* settlement were interviewed, as well as three public administrators from different sectors: the Federal Public Ministry, the *Conselho Tutelar* (tutelary council) and the Social Service department (*Secretaria de Assistência, Cidadania e Inclusão social*) of the town of São Leopoldo. The analyses of the interviews, the observations and the field journal allied to the researcher's professional experience compose the product which is here presented. The results pointed out that the children's productive activities are understood by the Kaingang community as part of their culture and that the elder are responsible for the education of the younger. The Kaingang indians consider handicraft to be work. They also acknowledge that the children selling products in the streets run the risk of suffering different types of accidents. Public administrators recognize the complexity of this subject and the limitation of laws created by the surrounding society which does not welcome the singularities of the indigenous culture, in spite of the efforts expressed in the Federal Constitution/88. We emphasize that it is necessary for the field of Social Service to intensify studies regarding the social question and its reflection expressed through prejudice, unemployment, differentiated legislation, vulnerability in the indigenous communities that suffer with social exclusion in the urban context. We hope this research may contribute with subsidies to implement public policies directed to the indigenous communities.

Key words:

Kaingang – Indigenous child – Productive activities – Urban environment – Social Service

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Foto 1 - Artesanato Kaingang - Aldeia <i>Por Fi</i>	6
Foto 2 - Taquaireira – Bairro Rio Branco, Município de São Leopoldo/RS.....	18
Foto 3 - Mulher Kaingang: raspando e estalando taquara para confecção do artesanato.	31
Foto 4 - Kurê: fibras interiores da taquara, as quais não aproveitam no artesanato.	43
Gravura 1 - Desenho de menina Kaingang – 5 anos.....	58
Foto 5 - Mulher Kaingang trançando taquara para o artesanato.	88
Gravura 2 - Charge sobre a exploração de terras indígenas.....	95
Gravura 3 - Banner didático organizado pelo professor bilíngue da Aldeia SL	104
Foto 6 - Os Kaingang na sua Aldeia, São Leopoldo.	112
Foto 7 - Crianças e Artesanato Kaingang – Aldeia <i>Por Fi</i>	121
Fotos 8 e 9 - Banho de Ervas em Crianças. Dia do Índio, São Leopoldo.....	127
Foto 10 - Apresentação cultural - Grupo de Dança Kaingang da Aldeia <i>Por Fi</i>	130
Fotos 11 e 12 - Habitações da Aldeia <i>Por Fi</i>	133
Fotos 13 e 14 - Tochas decorativas em vãg (taquara) e mrür (cipó) e cestinhos e bola decorativa em cipós São João e cipó marrom.....	135
Foto 15 - Menina Kaingang - Aldeia <i>Por Fi</i>	152
Foto 16 - Crianças Kaingang da Aldeia <i>Por Fi</i> e suas atividades produtivas no centro urbano na cidade de São Leopoldo. Fonte: Foto de Marinez Garlet, 30.12.2009. ..	157
Gravura 4 - Realidade Urbana. Fonte: Autor Artur Garlet Dietrich – 2009.....	162
Foto 17 - Mãe trabalhando e a criança ao seu lado.....	166
Gravura 5 – Desenho de uma menina Kaingang - 09 anos.....	210

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Idade e profissão dos entrevistados da pesquisa.....	42
Quadro 2 - Síntese das trilhas metodológicas desta pesquisa Qualitativa.	50
Quadro 3 - Categorias de Análise entre os Kaingang.	51
Quadro 4 - Categorias de Análise entre os gestores públicos.....	52
Quadro 5 - Situação das terras indígenas (resumo geral).....	119
Quadro 6 - Políticas públicas diferenciadas – articulação em rede.	207

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS:

- **ANAI**- Associação Nacional de Apoio ao Índio
- **Art.** - Artigo
- **CEPI** - Conselho Estadual dos Povos Indígenas
- **CEP** – Comissão de Ética em Pesquisa
- **CONANDA** - Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente
- **CT** - Conselho Tutelar
- **CIMI** – Conselho Indigenista Missionário
- **CNPq** - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
- **CONEP** – Conselho Nacional de Ética e Pesquisa
- **COMIN** - Conselho de Missão entre Índios
- **CRAS** – Centro de Referência de Assistência Social
- **DAI** – Departamento de Assuntos Indígenas
- **ECA** - Estatuto da Criança e do Adolescente
- **FUNAI** - Fundação Nacional do Índio
- **FUNASA** - Fundação Nacional da Saúde
- **GFASSS** – Grupo Família, Serviço Social e Saúde/PUCRS
- **IECLB** - Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
- **IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- **INSS** - Instituto Nacional de Seguridade Social
- **ISAEC** – Instituição Sinodal de Assistência, Educação e Cultura
- **MDS** – Ministério do Desenvolvimento Social e combate à Fome
- **MPF** - Ministério Público Federal
- **MS** - Ministério da Saúde
- **NEST** – Núcleo de Estudo Saúde e Trabalho/PUCRS
- **NH** – Novo Hamburgo
- **OIT** - Organização Internacional do Trabalho
- **ONG** – Organização não governamental
- **PMSL** - Prefeitura Municipal de São Leopoldo
- **PIDA** – Projeto Índios Desaldeados e Acampados
- **PR** - Procuradoria Regional da República
- **RS** – Rio Grande do Sul
- **SACIS** - Secretaria de Assistência, Cidadania e Inclusão Social/PMSL
- **SL** – São Leopoldo
- **SMED** – Secretaria Municipal de Educação/PMSL
- **SPILTN**- Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais
- **SPI** – Serviço de Proteção ao Índio
- **SUS** – Sistema Único de Saúde
- **TI** - Terra Indígena

SUMÁRIO

1- INTRODUÇÃO	24
2 - NOS ESTALOS DAS TAQUARAS – TRILHAS DO CONHECIMENTO	31
2.1 – COMENTÁRIOS INICIAIS SOBRE A ESPECIFICIDADE DESTA COLETA.....	33
2.2 – ABRINDO AS TRILHAS	35
2.3 – A COMUNIDADE ESCOLHIDA	35
2.4 – CARACTERIZAÇÃO DO TIPO DE PESQUISA	36
2.5 – IDENTIFICANDO OS PROTAGONISTAS	40
2.6 – PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DAS FIBRAS	43
2.7 – À PESQUISA NA ALDEIA – ALGUMAS ANOTAÇÕES	52
3 - DAS RAÍZES ÀS FOLHAS – PELOS CAMINHOS DA HISTÓRIA	58
3.1 – QUEM É O INDÍGENA BRASILEIRO – SUA HISTÓRIA E SEU PRESENTE	60
3.2 – DIVERSIDADE CULTURAL: AS PROFUNDAS RAÍZES DO BRASIL.....	75
3.2.1 – Nas profundas raízes, a importância do coletivo	83
4 – CONHECENDO AS TRAMAS: A CULTURA DEFINE TRANÇADOS	88
4.1 – O DESAFIO DE AFIRMAR DIREITOS DIFERENCIADOS.....	89
4.2 – PERANTE A LEI: O DIREITO DE SER DIFERENTE	95
4.2.1 - Educação Indígena, inclusão e garantia de direitos	99
4.2.2 – Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas	104
4.2.3 – A terra como elemento essencial de vida	112
5 – OLHARES E COLARES: ATIVIDADES PRODUTIVAS E A CRIANÇA KAINGANG – FRAGMENTOS DAS RELAÇÕES URBANAS	121
5.1 – Os KAINGANG E O ESFORÇO PARA MANTER SUA CULTURA.....	122
5.1.1. Indígenas nos espaços da cidade, ou a cidade nos espaços dos indígenas?	135
5.2 – AS MODIFICAÇÕES NO MUNDO DO TRABALHO, A VIDA CONTEMPORÂNEA E OS KAINGANG	142
5.3 – INFÂNCIA: CRIANÇAS INDÍGENAS ENTRE CESTOS E COLARES	152
5.3.1 – Atividades produtivas e a comunidade Kaingang	156
6 – FIBRAS E CESTOS EM MEIO URBANO	162
6.1 – CULTURA: NAS MÃOS QUE TRAMAM A ARTE DE ENSINAR.....	166
6.1.1 – Sociedade Kaingang e Sociedade envolvente: vivência e subsistência	175
6.2 – FARÓIS E PARABRISAS – REFLEXOS NO DIA E NA NOITE	182
6.2.1 – Sinaleira fechada – confrontos de leis	188
6.2.2 – Políticas Públicas: parabrisas embaçados	199
7 – PARA SEGUIR E NÃO CONCLUIR	210
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	214
APÊNDICE A – INSTRUMENTO DE PESQUISA – FORMULÁRIO A - ENTREVISTA COM OS KAINGANG	229

APÊNDICE B – INSTRUMENTO DE PESQUISA – FORMULÁRIO B - ENTREVISTA COM O GESTOR PÚBLICO - MPF.....	230
APÊNDICE C – INSTRUMENTO DE PESQUISA – FORMULÁRIO C – ENTREVISTA COM GESTOR PÚBLICO – SACIS/SL.....	231
APÊNDICE D – INSTRUMENTO DE PESQUISA – FORMULÁRIO D - ENTREVISTA COM GESTOR PÚBLICO – CONSELHEIRO TUTELAR	232
APÊNDICE E – FOTOS DA ALDEIA <i>POR FI</i>	233
APÊNDICE F – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	245
APÊNDICE G – CARTA DO COORDENADOR DO SERVIÇO	246
APÊNDICE H – CARTA DE AUTORIZAÇÃO DAS LIDERANÇAS KAINGANG DA ALDEIA <i>POR FI</i> PARA INSERÇÃO DE FOTOGRAFIAS NESTA PESQUISA - DATA 09/02/10	247
APÊNDICE I – FOLHA DE ROSTO (CONEP) PARA PESQUISA ENVOLVENDO SERES HUMANOS - FR Nº 23 29 57 - DATA 21/11/08	248
ANEXO A – MAPA 1 – REGIÃO SUL – ÁREAS KAINGANG	249
ANEXO B – MAPA 2 – LOCALIZAÇÃO DA ALDEIA <i>POR FI</i> – MAPA DE BAIROS SÃO LEOPOLDO	250
ANEXO C – OFICIO Nº 286/GAB/STE/AER/PFD-RS - ADMINISTRAÇÃO REGIONAL - FUNAI PASSO FUNDO - DATA: 17/10/2008	251
ANEXO D – DECLARAÇÃO FUNAI AER/PASSO FUNDO, CONSENTINDO A PESQUISA - DATA: 30/10/2008.....	252
ANEXO E – INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 001/PRESI - BRASILIA, DATA - 09/11/1995	253
ANEXO F – OFICIO CEP - 1446/08 COORDENADOR DO CEP/PUCRS - DATA: 12/12/08	257
ANEXO G – OFICIO Nº 524/CGEP/08 - FUNAI BRASILIA, DATA 15/12/08 - COORDENAÇÃO GERAL DE ESTUDOS E PESQUISAS	258
ANEXO H – PARECER MS/CNS/CONEP - Nº 201/2009 - PROTOCOLO DE APROVAÇÃO DA PESQUISA JUNTO AO CONEP/BRASILIA - DATA: 14/04/2009	259
ANEXO I – CARTA DA ORIENTADORA DA PESQUISA PARA A FUNAI DE PASSO FUNDO - DATA 22/10/2008	262
ANEXO J – CARTA DA COORDENAÇÃO DO PPGSS/PUCRS PARA FUNAI DE PASSO FUNDO – DATA: 22/10/2008	263
ANEXO K – NORMAS QUE DISCIPLINAM O INGRESSO EM TERRAS INDÍGENAS COM FINALIDADE DE DESENVOLVER PESQUISA CIENTÍFICA - INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 01/95PRESI - DATA: 29/11/1995.....	264



Foto 2 - Taquaireira – Bairro Rio Branco, Município de São Leopoldo/RS
Fonte: Foto de Marinez Garlet – 22.10.2009.

APRESENTAÇÃO

Nas trilhas da dissertação

A dissertação aqui apresentada, ainda que elaborada durante os dois anos do mestrado, vem sendo fomentada na experiência profissional desenvolvida em longos anos junto às comunidades indígenas e tem como sujeito o povo indígena Kaingang, povo indígena da família linguística Jê, originário do Brasil Meridional, e, em especial, o grupo que reside na Aldeia *Por Fi*, município de São Leopoldo.

Já na apresentação, quero destacar que utilizarei os nomes dos povos indígenas com a primeira letra maiúscula e não pluralizada. Isto se deve a uma convenção entre linguistas e antropólogos, que estabeleceram designar desta forma, uma vez que se trata do nome de um povo, de uma coletividade única e não apenas de um conjunto de indivíduos (MAHER, 2006, p. 14). Desta forma, refiro-me aqui aos Kaingang e não aos Kaingangues, aos Guarani e não aos Guaranis.

O desejo de escrever este trabalho traz implícitos alguns desafios, e denominarei esses desafios de trilhas como forma de homenagear a comunidade Kaingang, pois este povo utiliza-se de trilhas, seguidas vezes para adentrar na mata, no interior do Estado ou mesmo nos espaços das cidades. Tais trilhas os levam para a coleta da matéria prima para seus artesanatos, feitos em cipós, taquaras e sementes.

Para chegar até aqui, fiz vários percursos, diferentes trajetos, segui por várias trilhas, onde meu compromisso com a pesquisa e com o povo Kaingang marcou minhas viagens em busca da realização deste desejo!

Outro desafio é traduzir em palavras, escrever a respeito dos Kaingang que residem na cidade¹ e a complexidade cultural que envolve este contexto e o outro de onde eles são originários, é vencer meus próprios receios de que a esta pesquisa possa, de alguma forma, expor a comunidade Kaingang. Isto fortalece a preocupação com a ética profissional tendo em vista a especificidade atinente a esta temática. A tentativa no decorrer da escrita é ser o mais coerente possível com a

¹ O Programa de Pós-Graduação e Antropologia Social/UFRGS vêm pesquisando intensamente os Kaingang, os Charrua e os Guarani, situados no território de Porto Alegre e Região Metropolitana.

realidade e igualmente respeitosa com o povo Kaingang, tentando socializar suas dinâmicas, descrevendo sobre seus jeitos, suas vivências, sua cultura. A este povo, por quem mantenho profundo carinho e respeito, peço permissão para percorrer minhas trilhas na construção deste trabalho acadêmico. Asseguro que trata-se de uma tentativa positiva que objetiva contribuir para a garantia da proteção social e o direito à diversidade cultural especialmente para suas crianças que realizam a venda dos artesanatos nos centros urbanos.

Agora, nesta nova trilha - da escrita - inicio afirmando que o interesse e a paixão por este tema nasceram há muitos anos. Escrever sobre determinado povo indígena é um desafio, pois envolve descobrir caminhos, seguir por estradas de asfalto, chão batido, cruzar pontes, linhas retas, abrir novos caminhos, curvas acentuadas, trilhas, estradas esburacadas, lamacentas, perigosas, que compõem a parte empírica do trabalho. Na convivência com os povos indígenas, seguramente aprendi muito e nesse processo o respeito foi se consolidando.

A primeira trilha que segui na aproximação com a temática indígena aconteceu em janeiro de 1987, quando meu irmão mais velho, Ivori José Garlet, apaixonado pelo povo indígena Mbyá-Guarani, convidou-me para trabalhar como secretária na Associação Nacional de Apoio ao Índio/ANAI, na cidade de Porto Alegre, onde atuava há seis anos. Extinta em 1993, a ANAI era uma instituição não governamental que teve fundamental importância, em um trabalho considerado pioneiro no cenário político indigenista nacional. Por anos, a ANAI consistiu-se como única referência em inúmeras ocasiões e situações para os povos indígenas do Sul do Brasil, tais como acesso à saúde, garantia de territórios, atendimentos aos direitos diferenciados, etc. Trabalhei por mais de três anos nessa instituição e, naquele período, a trilha seguida possibilitou aproximação com os povos indígenas do RS, os Kaingang e os Mbyá-Guarani. Ivori² mostrou-me que a ética e o respeito ao outro constituem-se na primeira pedra num caminho margeado por desafios e, *in memoriam*, considero que ele foi um exemplo de empenho e respeito na compreensão do outro e ao modo de ser dos Mbyá-Guarani.

² Em março de 1997, escreveu um de seus importantes trabalhos, sua dissertação de mestrado: Mobilidade Mbyá: história e resignificação. PUCRS. Em 2004 nos deixou de forma prematura.

Ivori motivou-me a seguir trilhas que levaram a conhecer as diferenças culturais. A vivência com as comunidades indígenas possibilitou, mais do que conviver e conhecê-las, algo mais importante que isto, que é aprender com elas.

Em janeiro de 1987, ao ingressar na ANAI, cursava a Faculdade de Turismo na PUCRS, e, naquele período, o Serviço Social não estava em meus horizontes, nem em minhas trilhas! Nessa época, a ANAI mantinha um prédio denominado de Casa de Trânsito, nas proximidades da PUCRS. Essa casa tinha por objetivo ser uma referência para os Mbyá, sendo um local de passagem para aqueles indígenas que se deslocavam, de suas aldeias e acampamentos no interior do Estado, para a capital em busca de serviços públicos, sendo a área da saúde a mais emergente para este povo.

Na Casa de Trânsito, os Mbyá eram acolhidos pela equipe de profissionais da ANAI, onde eram assessorados, conduzidos e acompanhados pela equipe em atendimento de saúde em diversos hospitais e postos de saúde em Porto Alegre. Permaneciam, muitas vezes, por longos períodos nessa casa, enquanto aguardavam audiências, reuniões com instâncias públicas, consultas médicas, liberação de exames de saúde, ou mesmo tratamentos sistemáticos de saúde. Por um longo período, pertenci à equipe e residi nesse local, em conjunto com outras pessoas da equipe ANAI. Devido ao trabalho burocrático desenvolvido no escritório, passei a conviver diariamente com os Mbyá, fortalecendo o contato com essa etnia, pois uma de minhas tarefas era recebê-los e alojá-los, e, em função disso, iniciamos um relacionamento que permanece até hoje. Naquela época, a luta pela terra era a questão maior que mobilizava a equipe da ANAI, o que exigiu deslocamentos para fortalecimento da luta e dos direitos especiais aos atendimentos de saúde e educação. Tive a oportunidade de conhecer áreas e acampamentos indígenas em todo o Estado. Somente ingressei no curso de Serviço Social no segundo semestre de 1988.

É possível afirmar que o interesse por esta temática é, portanto, anterior ao Serviço Social, pois, antes de ingressar nessa Faculdade, a realidade indígena já me mobilizava. Até o presente momento são mais de duas décadas de trabalho exclusivo e direto com os povos indígenas no Rio Grande do Sul. Depois de um longo caminho percorrido, surge a necessidade acadêmica.

Na sequência do trabalho com os indígenas, em julho de 1994, já como Assistente Social, assumi o trabalho com os então chamados índios desaldeados, no Projeto Índios Desaldeados e Acampados (PIDA), na instituição Conselho de Missão entre Índios (COMIN). Os Kaingang que residiam em meio urbano foram inicialmente denominados por nós, equipe COMIN, de índios desaldeados, pois entendíamos que, saindo de suas terras no interior do Estado não tinham mais aldeias. Fixavam-se nas periferias de cidades na região metropolitana de Porto Alegre, no Vale do Rio dos Sinos e noutras regiões, sem território reconhecido e demarcado oficialmente pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Portanto, não tinham aldeias. Esse tema foi muito debatido posteriormente e a designação desaldeados foi deixada de lado, pois também nas cidades eles mantinham suas aldeias, mesmo que em espaços reduzidos, mesmo que nas favelas, e este fenômeno social existe em praticamente todo o país.

O COMIN é um órgão da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). É uma importante organização não-governamental (ONG), criada em 1982, com a finalidade de assessorar e coordenar o trabalho da IECLB com os povos indígenas em todo Brasil. Para atender este objetivo, o COMIN se faz presente junto a alguns povos e comunidades indígenas, criando parcerias e dando apoio nas áreas da educação, saúde, terra, organização e auto-sustentação. O COMIN tem como princípio e compromisso apoiar as prioridades colocadas pelos povos e comunidades indígenas, respeitando seu jeito de ser e sua cultura, trabalhando com eles e não por eles. A instituição mantém atuação com povos indígenas em nível nacional e sua sede principal é mantida no município de São Leopoldo/RS. No COMIN, trabalhei por 14 anos, optando por desvincular-me em outubro de 2008, por conta dos objetivos a serem percorridos nas trilhas do Mestrado no PPGSS/PUCRS. Por mais de uma década trabalhei como assistente social nessa instituição e isto enriqueceu minha atuação profissional e abriu portas que ajudaram a efetivar aos indígenas a inclusão em algumas políticas sociais.

No COMIN, de julho de 1994 a dezembro de 1997, constituí a equipe de trabalho do PIDA, juntamente com um assessor jurídico e uma pastora luterana. Um dos objetivos de nosso trabalho foi realizar um mapeamento de famílias Kaingang que migraram para a periferia de diversas cidades na região metropolitana da Grande Porto alegre, como Canoas, Alvorada, Gravataí, Guaíba, Novo Hamburgo,

São Leopoldo, e outras cidades mais para o interior, como Ivoti, Nova Petrópolis, Parobé, Lindolfo Collor, Bento Gonçalves, e assessorar lideranças para a demarcação de terras indígenas no interior do Estado.

A partir de 1997, atuei junto ao povo Mbyá-Guarani por cerca de três anos, na luta pela garantia de territórios, na identificação de possíveis terras para demarcação nos municípios de Camaquã, Guaíba, Tapes, Barra do Ribeiro, Mariana Pimentel, Eldorado do Sul, Torres, São Miguel das Missões. Nesse período, a atuação profissional também contemplou atendimentos em saúde, subsistência, garantia da efetivação das políticas públicas, entre outras ações.

Nos quatorze anos de trabalho no COMIN, acompanhei lutas de superação de vulnerabilidade social e garantia de direitos das comunidades Kaingang em diversos municípios do RS e me motivei a buscar conhecimento sobre as linguagens existentes entre as duas culturas: indígena e não-indígena, entre o índio e o não-índio, entre o Kaingang e a sociedade que o envolve, ou seja, a sociedade envolvente.

O uso do termo sociedade envolvente é corrente para se referir, de um modo genérico, à sociedade não indígena em relação à comunidade ou grupo indígena. Também são utilizadas outras expressões para designar a sociedade não-indígena, como por exemplo: sociedade nacional, sociedade abrangente, sociedade englobante, entre outras.

Retornar aos bancos acadêmicos desacomodou-me em muitos sentidos. Primeiro, porque, como Assistente Social, estive por longos anos junto aos povos indígenas, Guarani e Kaingang, e, por este motivo, escrever sobre eles significa levar, em minha bagagem e trajetória profissional, o respeito por estes povos tão complexos. Estar com eles tem, para mim, diversos sentidos, pois, sentar à beira da casa, no sol ou na sombra, ao lado do fogo de chão, dialogar com eles, ouvi-los, é sem dúvida um aprendizado cotidiano. Ouvi histórias, conheci diferentes realidades, diferentes espaços geográficos, viajei para várias terras indígenas e acampamentos dos Kaingang: Cruz Alta, Nonoai, Iraí, Salto do Jacuí, Estrela, Lajeado, Farroupilha, Porto Alegre, São Leopoldo, e dos Guarani: Porto Alegre, Estrela Velha, Barra do Ribeiro, Camaquã, Caçapava do Sul, São Miguel das Missões, Torres, Riozinho,

Viamão. Isto, por certo enriqueceu minha bagagem profissional de forma muito especial.

Em segundo lugar, exigiu dedicação pessoal e a vigilância quanto ao compromisso e ética de problematizar e qualificar o conhecimento a respeito do estudo aqui proposto de forma que seja útil a todos os envolvidos, mas, fundamentalmente, que possa subsidiar políticas sociais adequadas ao atendimento ofertado aos povos indígenas.

A trajetória aqui evidenciada inclui quase que a totalidade das experiências profissionais vividas junto aos indígenas e traz consigo histórias da vivência direta e concreta com eles e, de forma especial, com o povo Kaingang. São histórias de suas alegrias e dores, suas mortes e nascimentos, seus casamentos e separações, suas aflições e esperanças, suas misérias e grandezas, suas crises, suas doenças e crenças, seus sonhos e desejos, suas convicções, suas conquistas, suas contradições, enfim, assim como a nossa sociedade é plena em contradições, também o povo Kaingang é uma sociedade humana, como qualquer outra, que sofre e vibra com suas singularidades.

O tema investigado nesta dissertação está vinculado à linha de Pesquisa Serviço Social e Políticas Sociais e incide sobre o significado - para a comunidade Kaingang - das atividades produtivas realizadas por suas crianças. O tema é resultado de dúvidas e incertezas minhas, mas que também são dos gestores de diferentes instituições públicas. Na relação de contato e proximidade com a comunidade Kaingang, inúmeras vezes fui solicitada a fazer mediações junto aos órgãos públicos (FUNAI, MPF, CTs, Secretarias Municipais) e com a comunidade Kaingang, especialmente quanto à complexa presença das crianças no meio urbano, em suas atividades de comercialização de seus artesanatos. Na trajetória profissional, observei que as razões que levam as crianças Kaingang aos semáforos e portas do comércio são vistas e entendidas de diferentes formas por todos esses atores e pela sociedade envolvente, o que reitera a complexidade dessa questão.

Em vários momentos, em reuniões dentro e fora da aldeia com os indígenas e com os gestores públicos de São Leopoldo e Novo Hamburgo, a presença das

crianças indígenas nas sinaleiras³ foi assunto polêmico. Como compreender e analisar esta realidade que é visível diariamente em muitas cidades?

A escolha do tema nasceu da necessidade de compreender o fenômeno da presença de crianças Kaingang nas relações de venda de seu artesanato na cidade, especialmente nas sinaleiras. Este fenômeno vinha chamando atenção de CTs, MPF, Secretarias Municipais de Assistência Social, CEPI, FUNASA, ONGs e da própria FUNAI. Como entender este fenômeno social contemporâneo? Como garantir a proteção dessas crianças? Como respeitar os processos produtivos e a atualização cultural desse povo?

Igual ao ato de coletar matéria prima para a produção do artesanato indígena, que leva o Kaingang para dentro da mata, inicio este caminho de dissertar, agora na trajetória acadêmica. Estou, de forma metafórica, entrando na mata para escolher, buscar, selecionar a melhor matéria prima para a confecção deste trabalho acadêmico.

O povo Kaingang tem como hábito tradicional o uso da taquara, que chamam de **vãg**, para confeccionar parte de seus artesanatos. Mas não só isso: retiram dela alimento, subsistência, cura, e, para isso, embrenham-se na mata, correndo riscos, alguns conhecidos, outros não, machucam suas mãos, ferem a pele, mas procuram por sua matéria prima.

Semelhante a essa busca, aqui faço minhas trilhas, na trajetória em busca da matéria prima para adensar o conhecimento, e, para isto, adentro selvas desconhecidas, arranhando meus pré-conceitos, machucando verdades construídas durante esses anos de trabalho. O sentimento de solidão muitas vezes me acompanhou. E esse sentimento se explica na medida em que não encontrei entre os profissionais da área do Serviço Social quem tenha experiência com esse povo ou mesmo com qualquer realidade indígena.

Ainda é possível afirmarmos que, nos 30 anos do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da PUCRS, esta é a primeira pesquisa sobre esse tema.

³ O termo aqui utilizado também é chamado de: semáforo, sinal, sinaleiro, dependendo da região do Brasil.

Também porque muitas vezes senti-me acuada no cuidado com o julgamento *a priori*, pois, por não utilizar a terminologia *trabalho infantil*, fui instigada por colegas de que estava mascarando a realidade em relação ao objetivo desta pesquisa.

O que apresento nesta produção é o possível neste momento, não é final, não é conclusivo, mas é, sem dúvida, o meu *artesanato*.

1- INTRODUÇÃO

Neste estudo, por nós intitulado “*Entre cestos e colares, faróis e parabrisas: crianças Kaingang em meio urbano*”, a intenção é refletir sobre trilhas que nortearão essa investigação: investigar a relação cultural e a produção do artesanato comercializado em meio urbano, com o foco na relação das atividades produtivas das meninas e dos meninos indígenas, residentes na Aldeia *Por Fi*⁴, no município de São Leopoldo/RS. O tema índios na cidade ou índios urbanos vem se consolidando pela antropologia desde a década de 1990 (TOMMASINO, 1995, 2000; MOTA, 2000, 2000b, FREITAS, 2005) e não queremos aqui reforçar que, por identificá-los como índios urbanos eles estejam fora de lugar. A cidade, os espaços urbanos também são espaços apropriados para essas crianças, pois entendemos que nestas relações os Kaingang mantêm-se num constante processo de re-territorialização.

Nossa preocupação em contemplarmos aspectos da cultura Kaingang nos fez optar por utilizarmos a taquara e o hábito da sua coleta como metáfora e inspiração.

Em muitos anos com eles, partilhando de diferentes momentos, observamos e ouvimos muitas histórias sobre a *vãg*, taquara⁵, que além de ser fonte de sustentabilidade para o grupo, pois é dela que retiram as fibras para a confecção da maioria de seus artesanatos, ela também reúne outros segredos e significados para o povo Kaingang. Para eles, ela tem diversos significados, mistérios e utilidades.

Para nós, não indígenas, o que sabemos sobre a taquara?

Podemos pensar que as taquaras, ou bambus como popularmente se costuma identificar, nos ensinam a humildade e a força diante de desafios. Por criarem raízes profundas e consistentes, é praticamente impossível arrancar uma

⁴ *Por Fi* é um pássaro e, para os Kaingang, ele carrega o significado de avisar quando alguém se aproxima. Para os não índios, este pássaro é chamado de **Tovaca** e tem o nome científico de *Chamaeza*, é uma ave *passeiforme*, da família *Formicariidae*. <http://www.wikiaves.com.br/tovaca-cantadora> Acesso em 13.01.10.

⁵ **Taquara** é a denominação comum a várias espécies de [gramíneas](#) nativas da [América do Sul](#). A taquara, ou bambu, pertence à família gramínea, com cerca de 45 gêneros e mais de 1.000 espécies diferentes. Geralmente, essas espécies são próprias da mata. Requerem solos profundos, férteis, úmidos e drenados. <http://www.portaldoagronegocio.com.br/conteudo.php?id=12325> Acesso em 13.01.10.

única, pois se entrelaçam pelas raízes e unem-se de forma totalmente coletiva. Para arrancá-las é preciso o uso de força. Taquaras não são sozinhas, não estão sozinhas. Não é uma planta que sobrevive só no meio da mata e, ao olhá-las vê-se um belo coletivo, umas grudadas nas outras. Diferentes das árvores, elas não criam galhos, desenvolvem longas hastes elevadas, praticamente sem folhas. Elas são cheias de *nós* e não de *eus*. Suas hastes são longas e ocas, dando possibilidade de concentrar alguns mistérios. Ah, os mistérios contidos na taquara! Os Kaingang, sabiamente, conhecem e respeitam seus mistérios.

E taquaras têm algumas outras particularidades: elas sempre crescem para o alto, é possível sim quebrar uma só, frágil e isolada, mas ao reunir mais que duas, três, a força humana não consegue destruí-las. É como se fosse aquela já conhecida história dos gravetos: quando juntos, num feixe, é impossível quebrá-los ou separá-los. Dificilmente consegue-se quebrá-las num feixe maior e, se dobradas, retornam à forma original. Mesmo com a força dos ventos, se armam, dobram-se, inclinam-se muitas vezes até o chão e retornam ao seu lugar original.

Ao olharmos mais atentamente, percebemos que uma taquareira é um grande emaranhado de diferenças, mas em harmonia: hastes longas, curtas, grossas, finas, há taquaras novas, taquaras velhas, e todas formam um feixe de grande resistência.

Mas qual é a importância da Taquara para os Kaingang?

Os Kaingang entram na mata e com gestos certos abrem trilhas. São ávidos, matutos! Possuem a sabedoria tradicional em si e desenvolvem algumas de suas práticas culturais na busca deste material de infinitas possibilidades, abastecendo-se da natureza pela coleta da taquara, cipós e sementes de onde retiram a matéria prima para a confecção do seu artesanato. Na cidade, com a escassez de recursos naturais, devido à inexistência de mato, árvores, cipós e sementes, reestruturam o artesanato com recursos industrializados: miçangas, peças em metal e bijuterias em geral. Mas, sempre que possível, utilizam-se da natureza para sua sobrevivência e no taquaral escolhem as melhores, aquelas que lhes oferecem várias possibilidades.

Cortam com o facão na base, cortam as pontas, ao longo de cada uma. Limpam toda sua extensão. O facão é certo, o braço decidido, a força necessária é aplicada no lugar certo. Cortam uma por uma. Vão empilhando, separando com

cuidado. Com o facão, um breve corte numa das extremidades é o suficiente para que ela lasque por inteiro. O corte na ponta facilita a abertura, como se a estivessem rasgando de um lado a outro.

Dentro dela, encontra-se água.

Dentro dela, encontra-se o *coró*, alimento tradicional. O *coró* é uma larva que se origina dentro dos gomos da taquara e, com a escassez das matas, dificilmente encontram este alimento.

O estalar da taquara ecoa no mato. Ali está um Kaingang!

O esforço do braço, a respiração ofegante, a posição curvada, a taquara se rasga, como se fosse um tecido. É uma espécie de magia. Após o corte e retirada da base, o facão somente auxilia se acaso o nó - elo que une um gomo ao outro – estiver muito duro. Se não estiver duro, a taquara é rasgada com as próprias mãos, mãos de quem sabe o que está fazendo. Os nós, ou entrenós, que seguram um gomo ao outro, são importantes, e, por vezes, dificultam o trabalho deles. Dificultam a abertura total da taquara que é separada ao meio.

Ao rasgar a haste da taquara, a primeira surpresa, um mistério: tem água dentro dela, mas não é em todas elas que isto acontece. A água, dizem eles⁶, *“parece suja, tem jeito de água suja, mas para nós Kaingang ela é boa, cura doenças, é usada como remédio, serve para matar a sede”*. *“Parece água estragada, mas não é. Ela é escura, mas é pura, natural, não está contaminada por nada”*. Alegam que *“dela tiramos nosso alimento, o coró, é uma comida muito importante para nós, é antiga, de nossos antepassados, é uma comida sagrada para nossa cultura”*.⁷

Ao rasgar a *vãg*, a segunda surpresa: tem um bichinho lá dentro. Também não é encontrado em todas as hastes. Chamam este bichinho de *“võga”*, na língua Kaingang, mas também o chamam de *coró*! O *coró* está dentro dos gomos da

⁶ As descrições entre parênteses e itálico, a partir daqui, são falas ouvidas ao longo do trabalho e convívio com o povo Kaingang. As falas indígenas, inseridas entre aspas, são de lideranças e artesãos, homens e mulheres, que ao longo dos anos foram compartilhadas com a pesquisadora.

⁷ As expressões descritas aqui são anotações que fizemos ao longo dos anos do trabalho com os Kaingang. Seguidas vezes eles são convidados para realizar falas em seminários, palestras, eventos culturais, em escolas, universidades, reuniões diversas, onde palestram e debatem sobre sua cultura, suas vivências na aldeia indígena e na periferia da cidade. No anexo, fotos de alguns eventos.

taquara. Do *coró*, tiram a gordura que usam como medicamento em ferimentos e para preparar alimentos.

Veza que outra, o pássaro pica-pau⁸ se antecipa e “rouba” dos Kaingang este importante alimento. Na verdade, o *coró* alimenta a ambos e é de quem chegar primeiro. É mais ou menos assim! Sabem que o pica-pau se alimenta de algo sadio e que por isto a comunidade também fica fortalecida com este alimento saudável.

O pica-pau bate seu bico tantas vezes e com tanta força que perfura sabiamente a taquara e saca por esse orifício o alimento vivo. Os pássaros deixam sequelas na taquara, deixam feridas. Onde batem com seu bico, ficam buracos que segundo os Kaingang “caruncham” a planta.

Os Kaingang conhecem bem as “fases” do bichinho que fica escondido dentro dos gomos da taquara. São eles, os *corós*, os próprios roedores das taquaras, pois se alimentam dela. Roem tanto que passam de um gomo para outro. Roem os duros elos que fazem a união de um entrenó ao outro. Ficam impressionados com a vitalidade do bichinho que se defende assim, sozinho. Ele cresce, rói e sai pelos caminhos construídos por ele próprio, no interior da taquara. Tem seu caminho interrompido pelo pica-pau. Se isto acontece, os Kaingang ficam sem saborear seu disputado alimento. Eles não reclamam, dividem com os pássaros e até com os ratos, que também alimentam-se dela e, na taquareira, outros pássaros fazem ninhos, colocam ovos, criam suas famílias.

Da taquara os Kaingang tiram as sementes, fazem remédios, usam suas fibras para fazer uma armadilha - *pãri*⁹ - e, usam-na cotidianamente para seus artesanatos.

A raspa da taquara, que chamam de *kukén*, utilizam para remédios, cura a tosse comprida, mas o mais importante, dizem eles “é o que está dentro, é o bichinho”. Dizem que “*parece um bichinho mole, preguiçoso, mas não é assim, ele tem vitaminas, é natural, puro, limpo, sem veneno*”. Comem crus ou fritos, aproveitam a gordura, comem puros ou com farinha torrada.

⁸ Ave de pequeno porte, família Picidade. No Brasil existem aproximadamente 42 espécies de cores variadas. Alimentam-se de larvas e insetos que estão dentro dos troncos das árvores. Sua especialidade para caçar os insetos acontece graças a sua língua afilada, servindo de captura por ser pegajosa e comprida. <http://www.infoescola.com/aves/pica-pau> Acesso em 13.01.10.

⁹ *Pãri* é uma tecnologia de pesca em que os Kaingang dispõem uma espécie de cesto de taquara em pontos específicos das corredeiras de rios e arroios (FREITAS, 2005, p.230).

As sementes também servem para alimentar os pássaros. “*A taquara favorece os Kaingang e os próprios pássaros*” é o que afirmam.

As folhas são aproveitadas em diferentes situações: forrar o chão para sentar, deitarem-se, fazer sombra e para cobrir suas casas. Folhas são utilizadas como remédios, fazem chá para prisão de ventre. No forro das casas, as folhas são amarradas com cipós de maneira uniforme, sem que entre água da chuva, sem que o sol penetre. São muitas as raízes, a taquara tem muitas raízes sobrepostas e unidas. Usam também suas raízes como remédio para problemas nos ossos, quando quebram costelas, pernas, braços. Cozinham as raízes e aplicam no ferimento por muitos dias, por várias semanas. Afirmam que “*se o médico do branco soubesse a importância disso pra nós, isso ia ajudar nosso povo quando alguém chega no hospital com estes machucados*”.

Preservam a *vãg*. Sabem respeitá-la, sabem quando podem cortar, cuidam a época certa de acordo com as fases da lua. “*Não se colhe em qualquer época*”, colhem na “*lua nova e é um fenômeno da natureza*”.

Tradicionalmente usam as taquaras para contar suas idades. A idade é contada pelo nascer e morrer da planta. O ciclo vital da *vãg* dura em média 30 anos, desde o nascer, florescer, morrer, até o renascer de novo.

A cada 30 anos, a taquara nasce e morre, naturalmente. Este é o processo natural dela e, para os Kaingang, “*a vãg é nosso documento de nascimento, é nossa certidão*”, ainda que reconheçam que para muitos esta crença faz parte do passado e que hoje é diferente. “*Quando uma pessoa nasce, sua idade é contada pelo desenvolvimento da taquara*”. Exemplo: quando seca a taquareira, quando ela morre, conta-se 30 anos. Assim, se ela morrer e brotar duas vezes, no decurso do tempo de vida de uma pessoa, esta terá 60 anos. Se morrer e brotar três vezes, terá 90. No passado se contava assim e hoje ainda muitos contam suas idades desta maneira. Afirmam “*que a taquara liga o passado e o presente*”, considerada em sua importância e enaltecido seu espírito. Segundo eles, a taquara possui um espírito e por esta razão a respeitam, não a colhendo antes da fase lunar certa, “*ela tem o prazo certo de viver*”.

A afirmação de que “*a taquara é a vida da população Kaingang*” é uma das expressões culturais acerca desta importante matéria prima da natureza.

Ao investigar o significado que as atividades produtivas infantis têm para a comunidade Kaingang, na sua relação de comércio de artesanatos, pretende-se contribuir para o aprimoramento da proteção social a esses sujeitos, respeitando a sua cultura, sem desconsiderar o contexto em que estão inseridos. Por isto nossa preocupação em preservar em nossa produção acadêmica os aspectos culturais. Para tanto, os seguintes questionamentos permearam as trilhas do estudo: que concepção de trabalho orienta a comunidade Kaingang, quais são as atividades produtivas realizadas pelas crianças indígenas e qual a compreensão deles a respeito disto?

Na busca por respostas, optou-se pela realização de uma pesquisa, embasada no método dialético crítico, e nas três características que a norteiam: historicidade, totalidade e contradição. Partimos assim de fatos concretos, vivenciados pelas crianças Kaingang e suas famílias, para então adensar nosso estudo.

Este estudo justifica-se dada a relevância acadêmica e social, ao possibilitar o adensamento da temática condizente ao segmento indígena, prevendo a discussão da diversidade cultural que envolve e também proporciona uma reflexão acerca das vivências da comunidade Kaingang na periferia da cidade, fenômeno contemporâneo que envolve a sociedade brasileira.

Conforme referenciado até aqui, numa dissertação de mestrado, trata-se do diálogo dos resultados de uma pesquisa e de constante reflexão teórico-prática, que aborda um tema delimitado e único. Diz respeito a um trabalho científico que tem por objetivo a demonstração e o desenvolvimento de um raciocínio lógico. Para isto, faz-se necessário a utilização de métodos e técnicas específicas que venham ao encontro da ciência na qual se está atuando (SEVERINO, 2000).

Com base nestas considerações e para seguir as trilhas produzidas neste estudo, apresentaremos a seguir a metodologia aplicada neste estudo, sob o título *Nos estalos da Taquara – trilhas do conhecimento*, para assim convidar o leitor a nos acompanhar em nossa caminhada desde o início, em um desejo de ver o povo Kaingang pelos olhos do povo Kaingang.

No terceiro capítulo, *Das raízes às folhas – pelos caminhos da história*, serão abordados aspectos históricos sobre os povos indígenas no Brasil, apontando a

complexidade da diversidade cultural existente no país, por entendermos a importância da história e dessa diversidade cultural para a compreensão do tema e da realidade presente.

No quarto capítulo, *Conhecendo as tramas da taquara: a cultura define trançados*, versará sobre a importância do entendimento sobre cultura bem como suas implicações para a garantia de direitos diferenciados (educação, saúde, direito à terra) para o segmento indígena. Abordaremos os direitos indígenas e o elemento terra como aspecto essencial de vida para esses povos.

No quinto, *Colares e Olhares: atividades produtivas e a criança Kaingang – fragmentos das relações urbanas serão* realizadas a construção da compreensão, de indagações e constatações acerca da extensa diversidade existente no Brasil, e a reflexão será especificamente sobre o Povo Kaingang da Aldeia *Por Fi*. Propomos refletir especificamente sobre a cultura e modos de vida desse povo, especialmente fazendo um recorte para a situação vivida pelas famílias residentes na cidade, com o esforço de manter a cultura, e o direito dessas famílias em relação aos espaços da cidade contemporânea. Neste capítulo, também será tratado sobre as transformações ocorridas no mundo do trabalho, no decorrer dos séculos XX e XXI, bem como seus impactos para as comunidades indígenas, especialmente o povo Kaingang residente no entorno da cidade. Além disso, serão tratados aspectos relacionados às atividades produtivas desenvolvidas pelas crianças indígenas, tendo em vista a cultura indígena foco deste estudo.

E, no sexto e último capítulo, *Fibras e cestos em meio urbano*, apresentamos os resultados de nossa pesquisa. Trata-se dos trançados elaborados até o momento. Como toda atividade artesanal é passível de acabamento, pode ser feito, refeito, melhorado.

Por fim e, para não concluir, tecemos algumas considerações apontando a complexidade e a insuficiência das políticas públicas que envolvem as populações indígenas. Reiteramos a importância da continuidade de estudos como esse, o envolvimento da sociedade com um todo e destacamos a importância da participação do Serviço Social nesta questão.

Após, as Referências Bibliográficas que auxiliaram na confecção deste trabalho, ou seja, do nosso artesanato.

2 - NOS ESTALOS DAS TAQUARAS – TRILHAS DO CONHECIMENTO



Foto 3 - Mulher Kaingang: raspando e estalando taquara para confecção do artesanato.
Fonte: Foto de Marinez Garlet – Aldeia Por Fi – 19.05.2009.

Neste capítulo, desenvolvemos as etapas percorridas para a coleta da matéria prima desta dissertação, neste caso, as trilhas metodológicas utilizadas em relação ao tema a ser investigado: *Estudo sobre a relação entre cultura e trabalho na comunidade Kaingang de São Leopoldo, com ênfase nas atividades desenvolvidas pelas crianças indígenas.*

Assim como os Kaingang possuem seus cuidados e precauções para adentrar na mata, entende-se que também a investigação das trilhas percorridas na investigação merece cuidados especiais durante a coleta realizada no trabalho de campo. A coleta de dados em campo aconteceu nos meses de abril a agosto de 2009 e consistiu em entrevistas e observação sistemáticas realizadas na Aldeia e com os gestores públicos. Neste sentido, não basta somente olhar o objeto, mas,

sim, contemplá-lo para que o *estalar*¹⁰ do conhecimento aconteça e seja de fato consistente.

Compreendemos que o exercício profissional é qualificado com a pesquisa e investigação social e podemos, com a produção de conhecimento, subsidiar a qualificação de políticas públicas, ou seja, que tenha impactos para a proteção social dos sujeitos desta pesquisa, objetivo principal deste estudo. Por esta via, entende-se por metodologia o caminho percorrido (trilhado) e a prática desempenhada na abordagem da realidade pesquisada. Assim, a metodologia é um dos objetivos centrais para o desenvolvimento de pesquisas, visto que abrange as concepções teóricas e as técnicas que enriquecem o estudo de uma dada realidade, somada, obviamente, ao potencial crítico e criativo das observações do pesquisador social (MINAYO, 1994).

Segundo PRATES (2003, p. 7), a escolha de um tema “significa uma opção, uma disposição de conviver com ele por algum período, às vezes longo, significa nos aprofundarmos no seu desvendamento [...]” e, durante o período deste estudo junto ao PPGSS/PUCRS, esta foi nossa intenção: tentar aprofundar e qualificar nosso conhecimento a respeito da cultura Kaingang, buscando amparo na academia para elaborar uma análise mais consistente e respeitosa, associada ao compromisso ético de socializar os resultados desse estudo. Nosso objetivo é poder contribuir para uma compreensão mais aproximada da realidade dos Kaingang no mundo contemporâneo.

Essa busca do amparo na academia, ao mesmo tempo em que possibilitou o descortinar de novos conhecimentos, também provocou sofrimentos para a pesquisadora, na medida em que os resultados da pesquisa poderiam criminalizar hábitos, costumes, tradições deste povo. Essa contradição, ao mesmo tempo em que nos trazia riqueza, também configurava um drama e nos fazia indagar qual o objetivo de pesquisar.

Pesquisávamos para que? Para descobrir que as atividades realizadas pelas crianças Kaingang são julgadas pela sociedade envolvente como trabalho infantil? Então isto é crime, passível de penalização. Ressaltamos que no ambiente

¹⁰ Entende-se aqui, “estalar” no sentido da compreensão mais profunda/discernimento intelectual, acerca dos procedimentos metodológicos, explosão, quebra, ruptura. *Insight*.

acadêmico fomos confrontadas por outros pesquisadores de estarmos “mascarando o trabalho infantil”.

Este trabalho científico de mestrado baseia-se no método dialético crítico, desenvolvido por Karl Marx¹¹. Salienta-se que a importância da clareza do método é essencial para o desenvolvimento da pesquisa, assim, “a formulação de uma questão é a sua resolução” (MARX, 2006, p. 15). Desta forma, apresentamos neste capítulo os *estilos* metodológicos, percorrendo agora o processo de conhecimento nas desafiantes trilhas para a construção metodológica do trabalho realizado.

2.1 – COMENTÁRIOS INICIAIS SOBRE A ESPECIFICIDADE DESTA COLETA

Antes de entrar nas trilhas explicativas da coleta dos dados deste trabalho, entendemos ser necessário algumas explicações. A primeira é que ao longo desta escrita manifestamos que nossa prática profissional foi pautada pelo trabalho com os povos indígenas do Rio Grande do Sul. Receávamos que nosso envolvimento com a comunidade pudesse contagiar nossas análises, pelo excesso de familiaridade contida em nossos vínculos. Entendemos que a ética não é neutra, exige posicionamentos frente a realidade, pois vai além das raízes dos fenômenos. A ética pressupõe a compreensão do sujeito, portanto não cabe tratá-la como uma teoria apenas, não entendida apenas como conhecimento, mas também como práxis (BARROCO, 2008).

Em relação à observação participante, corremos o risco de nada ver, ou ainda ver somente aquilo que já conhecíamos, aquilo que já nos era dado como conhecido. Não fomos vazias para o campo, fomos com um acúmulo considerável de vivências. Beaud e Weber (2007, p. 97) reforçam que não há observação sem anotação e que esta deve estar sustentada em três técnicas fortemente entrelaçadas: perceber, memorizar e anotar. Por isto, utilizamos o diário de campo sempre que íamos na aldeia coletar dados. Diário de campo é a principal ferramenta do etnógrafo. “[...] dia a dia anotam-se os eventos da pesquisa e o progresso da busca” (BEAUD, WEBER, 2007, p. 65). Mesmo que não tenhamos feito esta

¹¹ A dialética marxista desenvolve-se a partir do pensamento hegeliano. Marx muda o foco de um movimento que antes estava pautado nas ideias, para a apreensão a partir do concreto.

pesquisa em caráter de etnografia, nos utilizamos do diário de campo como ferramenta fundamental para o registro dos dados coletados.

A segunda explicação é em relação ao processo de aprovação desta pesquisa junto ao Comitê de Ética em Pesquisa da PUCRS. Considerando a Resolução 196/96, do Conselho Nacional de Saúde, onde ficam estabelecidas as diretrizes e normas regulamentadoras para pesquisas envolvendo seres humanos¹², esta pesquisa ficou submetida em diferentes instâncias e comitês. Primeiro junto à Comissão Científica do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, onde obteve parecer favorável. Após foi encaminhada ao CEP. O Comitê de Ética em Pesquisa da PUCRS aprovou o protocolo, recomendando que a mesma fosse encaminhada ao CONEP¹³, esclarecendo que a coleta dos dados somente poderia ser iniciada após a liberação por parte deste.

Ocorre que também a FUNAI¹⁴ precisou ser consultada, devendo ela remeter ao CONEP um parecer técnico alegando o mérito científico. Nesse período, houve bastante interlocução da pesquisadora com o CONEP e FUNAI de Passo Fundo e Brasília. Esclarecemos que a FUNAI, seguindo exigências da Instrução Normativa Nº. 001/PRESI exigiu farta documentação¹⁵ e exames médicos para que a pesquisadora pudesse realizar ingresso na aldeia indígena foco desta pesquisa.

Consideramos peculiares e, no mínimo, interessantes as exigências da FUNAI, uma vez que temos duas décadas de entrada e saída em diferentes áreas, acampamentos e TIs em vários municípios do Rio Grande do Sul, onde, em nenhum momento, foi-nos exigido qualquer espécie de exames infecto-contagiosos para ingresso nas áreas e acampamentos indígenas dos Kaingang e dos Mbyá-Guarani. Felizmente, após todos estes trâmites e burocracias, recebemos a aprovação por parte do CEP, CONEP e FUNAI (documentos anexos nesta dissertação).

¹² Resolução Nº. 196, de 10 de outubro de 1996, Conselho Nacional de Saúde.

¹³ Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP – Conselho Nacional de Saúde/Ministério da Saúde. Brasília. <http://conselho.saude.gov.br/comissao/eticapesq.htm> Acesso em 05.12.09.

¹⁴ Administração Regional em Passo Fundo/RS e Sede Nacional em Brasília/DF.

¹⁵ Carta de apresentação da instituição a que a pesquisadora está vinculada, projeto de pesquisa, *Curriculum Vitae*, cópia autenticada da carteira de identidade, atestado individual de vacina contra moléstias endêmicas e atestado médico de não portadora de moléstias contagiosas.

2.2 – ABRINDO AS TRILHAS

No processo de construção desta dissertação, utilizamos fontes bibliográficas históricas, como BECKER (1976), RIBEIRO (1982), LAS CASAS (1985), CHAUI (1986), CARDOSO (1986), CASTRO (1987), GOMES (1988), GEERTZ (1989), CLASTRES (1990), PREZIA (1992), e contemporâneas, como TOMMASINO (1995, 1998, 2000, 2002), SANTILLI (2000), SILVA (2002), LARAIA (2003), MOTA (2000, 2000b, 2004), FERNANDES (2004), FREITAS (2005), ROSA (2004), IAMAMOTO (2008), entre outras, e realizamos a pesquisa de campo. Ressaltamos que no trabalho de campo, para a coleta de dados, exercitamos a observação participante, onde também, por nossa larga experiência profissional junto aos Kaingang, sentimos um envolvimento maior com os sujeitos justamente por manter com eles fortes vínculos, emoções e relações, construídas em duas décadas de trabalho. E vale ressaltar aqui que esta relação de proximidade não aconteceu durante as etapas de coleta. Já mantínhamos relação de trabalho com os indígenas pesquisados, mas também com os gestores públicos: Procurador da República, Conselheira Tutelar, Diretor do Departamento de Proteção Social Básica/PMSL, pessoas e instituições com as quais nos articulávamos acerca dos atendimentos para a comunidade Kaingang foco deste estudo. Os registros das entrevistas foram feitos em formulários¹⁶ e anotações sistemáticas no diário de campo.

2.3 – A COMUNIDADE ESCOLHIDA

A pesquisa desenvolveu-se na comunidade Kaingang da Aldeia *Por Fi*¹⁷, localizada na zona urbana do município de São Leopoldo, Rio Grande do Sul. Trata-se de comunidade indígena que vive na periferia da cidade, mas, nem por isso, deixam de ser Kaingang. Na realização da investigação, assim como os Kaingang

¹⁶ Os formulários de entrevistas constam nos apêndices desta dissertação.

¹⁷ A comunidade nomeou a Aldeia somente em dezembro de 2008, quando foram transferidos das margens da BR 116, no trevo de acesso a São Leopoldo, para o Bairro Feitoria Seller, onde se encontram atualmente. Para eles, o nome da nova aldeia tem o seguinte significado: **Por** é o nome do pássaro e **Fi** é considerado a fêmea deste pássaro. Desta forma, **Por Fi** tem “o significado de um pássaro feminino”, segundo eles, que faz barulho anunciando quando alguém se aproxima da comunidade.

cuidam da natureza no seu tempo de amadurecimento, também tivemos o nosso tempo observando nosso amadurecimento acadêmico.

Na Aldeia *Por Fi*, residem aproximadamente 120 pessoas, contemplando cerca de 35 famílias. Não há possibilidade de apresentar esses dados com exatidão, devido à grande mobilidade do grupo Kaingang. Estes têm como característica uma grande mobilidade e, vez que outra, saem da aldeia para visitas aos parentes no interior do estado e/ou outros acampamentos indígenas, onde possuem laços de parentesco. Nestas visitas, permanecem fora da aldeia por 6 meses ou mais.

2.4 – CARACTERIZAÇÃO DO TIPO DE PESQUISA

O horizonte que nos impulsionava foi a constante indagação: como garantir a proteção social e o direito à diversidade cultural, garantidas na lei, para as crianças indígenas que realizam atividades produtivas nos centros urbanos? Ambivalentes em como tratar essa situação, como pessoa, profissional e pesquisadora *fóg*¹⁸, e, portanto, orientadas pela legislação dos *fóg*, tínhamos repetir a violência dos europeus, que, também amparados em crenças, poderes e legislações exógenas a esses povos, dizimaram culturas e pessoas por tantos séculos. Investigar o significado que as atividades infantis têm para a comunidade Kaingang na sua relação de comércio de artesanatos, com vistas a contribuir para o aprimoramento da proteção social a esses sujeitos, foi nosso objetivo.

Infelizmente em nosso país, para uma imensa parcela da população, muitas políticas públicas ainda não se tornaram realidade, principalmente para os pobres, as crianças e adolescentes, os idosos, os portadores de necessidades especiais, os menos poderosos politicamente. Por certo os grupos indígenas estão entre os menos favorecidos, pois são um grupo quase inexpressivo numericamente e economicamente. O que se dizer então das crianças Kaingang, que sequer têm atendidos os direitos mais básicos, como a saúde e educação? Nesse sentido, assume um maior significado essa pesquisa, considerando tão distintas concepções legais, morais e éticas desses dois segmentos que se relacionam, que são o povo Kaingang e a sociedade nacional, o Estado Brasileiro.

¹⁸ *Fóg* é a palavra na língua Kaingang que designa o branco, o não indígena.

Nas palavras de um pai Kaingang da Aldeia *Por Fi* “[...] a família participa de todo o trabalho, onde tiver um trabalhando, todos se juntam. Se as crianças acham importante elas vão junto ali, aprender também”. Postas estas palavras, inicia-se a reflexão sobre a complexa situação em torno do assunto das atividades produtivas das crianças Kaingang da Aldeia *Por Fi*, de São Leopoldo. E a partir daí, surgem outras indagações que são elencadas como questões norteadoras:

- Que concepção de trabalho orienta a comunidade Kaingang e, a partir dela, como e quais são as atividades realizadas pelas crianças indígenas?

- Que valores estão associados ao mundo Kaingang tendo em vista as atividades produtivas?

- Como construir conhecimento para garantir a proteção social das crianças indígenas resguardando sua cultura?

- Como o poder local (MPF, CT, Assistência Social e outros) percebe e enfrenta esse tencionamento de valores na sua ação concreta?

Em nosso horizonte, além dessas indagações, também nos impulsiona o objetivo geral de investigar o significado que as atividades produtivas infantis têm para a comunidade Kaingang na sua relação de comércio de artesanatos, com vistas a contribuir para o aprimoramento da proteção social a esses sujeitos, respeitando a sua cultura sem desconsiderar o contexto em que estão inseridos.

Assim, os objetivos específicos foram:

- Analisar a concepção de trabalho em relação as atividades produtivas e a sustentabilidade na sociedade Kaingang.

- Identificar que entraves existem na efetivação dos direitos das crianças considerando a organização social indígena.

- Analisar a relação entre produção e a comercialização, pelas crianças, de produtos que possibilitam a sustentabilidade das famílias na comunidade indígena.

- Analisar que valores estão associados ao mundo Kaingang e ao mundo da sociedade abrangente, tendo em vista as atividades produtivas realizadas pelas crianças.

Este estudo incidiu sobre tema não discutido nos 30 anos do PPGSS/PUCRS que é a população indígena, especialmente a cultura Kaingang.

A abordagem da pesquisa qualitativa privilegia o contato direto com os sujeitos a serem pesquisados. Nossa relação com os Kaingang é resultado de vários anos com a comunidade indígena, bem como com os gestores públicos, o que favoreceu nossa aproximação e coleta de dados. Assim, todos os passos da pesquisa abordaram a interação constante entre a pesquisadora e o grupo contemplado, para a análise da questão específica da socialização das crianças Kaingang, por meio do processo da produção e venda de artesanato, e da garantia da proteção da criança e do adolescente, previstos na legislação brasileira.

Na comparação com a taquara, que necessita de solo firme e instala suas profundas raízes, também o conhecimento precisa ser consistente e firme para que possibilite o descortinar de novos enfoques e práticas profissionais adequadas ao segmento diferenciado. Também nós necessitamos de investimento e tempo para fazer brotar nossos conhecimentos.

Esta dissertação pode ser caracterizada como pesquisa do tipo exploratória, desenvolvida com base na pesquisa qualitativa que, que conforme Martinelli (1999),

(...) parte do reconhecimento da importância de se conhecer a existência social do sujeito e não apenas as suas circunstâncias de vida. Pois as circunstâncias de vida configuram um tipo de fenômeno, outro é o modo de vida (...). O conhecimento da experiência social do sujeito envolve, portanto, seus sentimentos, valores, crenças, costumes e práticas sociais cotidianas (MARTINELLI, 1999, p. 22-23).

A pesquisa qualitativa, então, possibilita o conhecimento através de histórias, expressões verbais (falas) dos sujeitos entrevistados, bem como de suas experiências no cotidiano. As vivências, o modo de vida das famílias Kaingang, caracterizam-se pelo argumento concreto de suas falas e sentimentos em relação ao meio em que estão inseridos. Assim, este trabalho de investigação levou em conta o espaço dos indígenas em sua aldeia, na sua forma de viver e organizar-se no coletivo e nas relações internas entre os pertencentes ao grupo. Da mesma forma que a existência da taquareira, que não vive sozinha, necessitando de um coletivo para imperar na mata, também as famílias indígenas mantêm-se num espaço comunitário que as fortalece como grupo, que as mantém em suas singularidades e especificidades socioculturais, sendo assim produtores de cultura.

Assim, seguindo a abordagem de Martinelli (1999), o conhecimento do sujeito só é possível a partir de seu próprio contexto onde ele mantém-se inserido, evidenciando o pertencimento da sua cultura, seus ritos, mitos, crenças, valores que dizem respeito a um espaço mais profundo das suas relações, dos fenômenos e dos processos.

Estão estabelecidos os vínculos de confiabilidade e contatos concretos entre nós e a comunidade indígena pesquisada, o que permitiu que tivéssemos a aproximação facilitada para investigar a relação entre cultura e trabalho na comunidade da Aldeia *Por Fi*, com ênfase nas atividades produtivas desenvolvidas pelas crianças, sem, todavia, invadir o espaço de privacidade dos indígenas, cuidados pertinentes à concepção de cultura. A pesquisa qualitativa trabalha com o universo de significados, crenças e valores e busca dar respostas aos aspectos sociais e culturais da realidade investigada.

Segundo Minayo (1994), as abordagens qualitativas consideram a subjetividade como parte integrante da singularidade do fenômeno social. A realidade, para essas abordagens, é entendida como algo que vai além dos fenômenos percebidos pelos nossos sentidos e, dessa forma, trabalham com dados qualitativos. Trazem para a análise a objetividade e a subjetividade, onde os atores sociais e o próprio sistema de valores da pesquisadora, os fatos e os significados, a ordem e os conflitos vividos pelos Kaingang no momento em que se encontram na abordagem.

Nesta via, entende-se por metodologia o caminho do pensamento e a prática desempenhada na abordagem da realidade. Para o desenvolvimento da pesquisa, a metodologia apresenta-se como aspecto central, pois abrange as concepções teóricas de abordagem, as técnicas que possibilitam o estudo da realidade, bem como o potencial criativo do pesquisador (MINAYO, 1994).

Além disso, a pesquisa qualitativa não descarta as relações e a dinâmica entre a pesquisadora e os participantes (sujeitos) do estudo. Isto é, considera a importância da subjetividade e da interpretação durante o processo da caminhada. Para Lüdke e André (1986), esse tipo de abordagem enfatiza a complexidade das situações, evidenciando a inter-relação dos seus componentes, seguindo a metáfora de que a união de suas raízes possibilita a segurança ao grupo Kaingang.

Foi necessário, no decorrer de nossa análise, buscar na Antropologia apoio teórico, tendo em vista que a pesquisa trata da cultura indígena, e, aqui, a Antropologia tem especial importância por demonstrar interesse pelas minorias étnicas e dominadas, de todos os tipos: índios, negros, camponeses, favelados, desviantes, “pobres” em geral, em detrimento do estudo dos grupos ou classes politicamente dominantes e atuantes (CARDOSO, 1986, p.18). A reflexão crítica neste estudo será possível com o embasamento antropológico em relação à cultura dos Kaingang associada às teorias da contemporaneidade do Serviço Social.

2.5 – IDENTIFICANDO OS PROTAGONISTAS

Os elementos principais coletados em campo, para esta pesquisa, foram realizados com as famílias indígenas, na Aldeia *Por Fi*, no município de São Leopoldo. Tratam-se de famílias do povo Kaingang, sendo a maioria com procedência da TI Nonoai, do município de Nonoai, noroeste do Estado/RS.

Especialmente para este estudo, nossa aproximação com o universo Kaingang deu-se através de entrevistas com líderes Kaingang (cacique, professores, agente indígena de saúde), *kofá*¹⁹, pais e mães de crianças indígenas. Também realizamos entrevistas com os seguintes gestores públicos: Procurador da República (Ministério Público Federal), Secretaria de Assistência, Cidadania e Inclusão Social de São Leopoldo (Direção de Proteção Social Básica) e Conselheira Tutelar no município de São Leopoldo.

Para que sejam preservadas as identidades²⁰ dos sujeitos entrevistados, selecionamos cognomes vinculados à Natureza por acreditarmos na sincronia dos indivíduos com o Universo, pois, mesmo na periferia das cidades, os Kaingang mantêm profundo respeito com o meio ambiente e a natureza que os envolve.

¹⁹ Para os Kaingang, os velhos são chamados de *kofá*. São os detentores do saber, da história e da cultura do povo. Para eles, “velho” não tem apelo pejorativo ou preconceituoso, ao contrário, os velhos são respeitados e valorizados por suas vivências e experiências de vida. Afirmam que “os velhos são nossos livros” uma vez que são detentores do saber.

²⁰ Ver anexo, Termos de Consentimento Livre e Esclarecido, onde respeita-se a identidade dos sujeitos envolvidos nesta pesquisa.

A alteração dos nomes dos entrevistados, indígenas e não indígenas, é uma questão vinculada à ética no Serviço Social. Esta é uma forma de resguardar a confidencialidade dos sujeitos envolvidos no estudo apresentado aqui.

Num primeiro momento, procuramos os quatro elementos da Natureza para nomenclatura aos indígenas. Assim, selecionamos **Fogo, Terra, Ar e Água**. E como os sujeitos indígenas contemplados nesta pesquisa são mais que quatro, recorreremos então a dois fenômenos, igualmente atribuídos à Natureza, **Vento e Chuva**, evidentemente não menos importantes. Optamos por identificá-los com tais cognomes a fim de valorizar os Kaingang, por conta da relação de respeito mantida por eles com a Natureza.

Para os cognomes vinculados aos entrevistados do setor público²¹, optamos pelas cores **Verde, Marrom e Cinza**. Tais cores, elementos e fenômenos atribuem vida, harmonia e coletividade à Natureza e à taquara, mas também revelam a destruição do meio ambiente. Por diversas vezes, ouvimos comentários dos Kaingang sobre as tragédias que vêm ocorrendo em função do desmatamento, queimadas, uso descontrolado de agrotóxicos, rios poluídos, terremotos, tsunamis, etc.

Em novembro de 2008, quando aconteceram os desmoronamentos dos morros e encostas no Estado de Santa Catarina, onde casas, prédios, fazendas, estradas foram totalmente destruídas e soterradas por conta das intensas chuvas, foi bastante comum comentários de homens e mulheres Kaingang da Aldeia *Por Fi*, atribuindo à Natureza esses fenômenos. Esta frase, dita por um líder da aldeia sempre nos acompanha: “*a natureza ta ficando braba, por isso ta acontecendo tanta coisa ruim em tantas partes do mundo*”. Na profundidade destas palavras, a importância reverenciada à Natureza e ao meio ambiente. Reforçam que a Natureza está ficando esgotada, saturada com tanta agressão por parte da Humanidade, que eles consideram inconsequente e desrespeitosa.

Abaixo, quadro demonstrativo sobre idade e profissão dos entrevistados para este estudo: 06 indígenas e 03 gestores públicos.

²¹ Ministério Público Federal, Secretaria Municipal de Assistência, Cidadania e Inclusão Social e Conselho Tutelar.

Cognome:	Idade:	Profissão:
Vento	58 anos	Artesã – Kujã
Água	39 anos	Cacique
Ar	32 anos	Artesão
Terra	41 anos	Artesão
Chuva	33 anos	Agente Indígena de Saúde – Artesã
Fogo	44 anos	Professor Bilingue
Verde	38 anos	Procurador da República/MPF
Marrom	47 anos	Diretor de Proteção Social Básica/PMSL
Cinza	41 anos	Conselheira Tutelar/SL
Total: 9 entrevistas		

Quadro 1 - Idade e profissão dos entrevistados da pesquisa.

A demonstração do perfil dos entrevistados reforça a profissão Artesão, para quatro indígenas, com os cognomes de: Vento, Ar, Terra e Chuva, sendo que a informante Vento é a pessoa mais velha (*kofá*) da Aldeia *Por Fi*. Ressaltamos que os informantes Água e Fogo são importantes líderes políticos da comunidade e que, por esta razão, não se identificaram como artesãos. A informante Chuva, além de artesã, desempenha funções pertinentes às ações de saúde aos integrantes da aldeia, fazendo articulações entre estes e os setores públicos como: posto de saúde, hospital e FUNASA.

2.6 – PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DAS FIBRAS



Foto 4 - Kurê: fibras interiores da taquara, as quais não aproveitam no artesanato.
Fonte: Foto de Marinez Garlet, 04.10.2009.

Realizamos 09 entrevistas semi-estruturadas (com roteiro), com perguntas abertas, facilitando a compreensão dos sujeitos bem como seu envolvimento nas mesmas. Deste total, seis foram realizadas na aldeia, sentadas no chão, nos pátios, à beira da casa, dentro de casa à beira do fogão a lenha, no movimento cotidiano dos integrantes da aldeia, onde, além dos indivíduos, as crianças participavam e brincavam com restos de tocos, taquaras, facas que estavam sendo utilizadas para lascar taquaras e desfiar os cipós. As demais realizamos com três gestores públicos, em seus gabinetes de trabalho, em Porto Alegre e São Leopoldo.

Sobre o procedimento de entrevistar, Lüdke e André (1986) afirmam que na entrevista a relação que se cria é de interação. Havendo um clima de estímulo e aceitação mútuos, as informações fluirão de maneira notável e autêntica, permitindo a captação imediata e corrente das informações desejadas, praticamente com qualquer tipo e sobre os mais variados tópicos. Entendemos que isto não é sempre assim. Pesquisadores e entrevistados nem sempre estão em sintonia e aceitação permanentes. Com os indígenas é possível afirmar que, em muitos momentos, eles respondem aquilo que o pesquisador quer ouvir. Isto talvez ocorra pelo fato de que pesquisadores se dirigem a eles e “pesquisam a gente, fazem entrevistas, escrevem

sobre nós e a gente acaba não sabendo o que escreveram sobre nossa cultura”, como afirmou uma líder em São Leopoldo durante nossa coleta. Desta forma, Martinelli (1999) observa que a devolução dos resultados aos sujeitos que dela participam deve ser garantida, exatamente por ser um exercício político, porque trabalha com os significados de vivências, sobre o modo de vida das pessoas e sobre os significados que atribuem às suas experiências sociais. Tal relação com a pesquisa social é uma construção coletiva entre pesquisados e pesquisador e, orientadas por Martinelli, “é indispensável que tenhamos claro que se não conhecermos essa população, que se não nos colocarmos à escuta desse outro, não teremos como construir o coletivo (MARTINELLI, 1999, p. 13).

Assim, entendemos que a construção coletiva e a dimensão política da pesquisa partem da realidade dos sujeitos e a eles devem retornar de forma crítica e criativa.

As entrevistas aconteceram na aldeia, respeitando a rotina no cotidiano das famílias, e eles próprios indicavam os lugares onde sentaríamos, se no pátio, ao sol, à sombra, na cozinha, próximos ao fogo de chão, todos estes lugares de pertencimento deles.

Nos pátios da aldeia, percebemos que também os animais, especialmente os cães, se inserem no cotidiano e disputam espaços, alimentos, cuidados. Em São Leopoldo, como em qualquer centro urbano, há muitos cães abandonados. Estes “se achegam” livremente no espaço da aldeia Kaingang. Ali, são alimentados, acolhidos. Em geral são cães adoecidos, maltratados e abandonados, trazem consigo doenças (sarna, picho do pé, vermes), que acabam por alastrar na aldeia diversas doenças de pele, intestinais, entre outras. Nos momentos das entrevistas, inclusive, os cães descansavam, ressonavam próximos da gente, no mesmo pano estendido no chão de terra pura. Vale destacar estes aspectos, pois eles nos dão a dimensão de onde vivem e de quem são os sujeitos desta pesquisa. Não utilizamos mesas, escrivaninhas, salas fechadas. Tudo aconteceu, no nosso entendimento, como tem que acontecer: no espaço deles, respeitando os jeitos deles, valorizando suas pessoas, hábitos e vivências.

Martinelli destaca a concepção de sujeito coletivo, no sentido de que aquela pessoa que está sendo convidada para participar da pesquisa tem uma referência

grupal, e expressa de forma típica o conjunto de vivências de seu grupo (MARTINELLI, 1999, p, 24).

As entrevistas foram realizadas com o prévio consentimento dos entrevistados, em algumas utilizamos o gravador, noutras fez-se anotações e após a transcrição das fitas. Todos esses procedimentos tiveram o consentimento dos entrevistados, após a leitura pausada e da explicação cuidadosa e detalhada do porque, dos objetivos, da importância do estudo, resguardando assim os princípios éticos.

Na sequência, serão relatadas as vivências de campo, durante as entrevistas, e observações realizadas no período da coleta dos dados. Tais situações reiteram a importância do método que ancora esta pesquisa. Trata-se do método dialético-crítico, que possibilita esclarecimentos do fenômeno social, a partir de análises da história dos sujeitos e dos fatores da sociedade como a cultura, os fatores políticos e econômicos em uma perspectiva de totalidade. Segundo Goerk, o método dialético visa desvelar a vinculação entre a unidade e a totalidade, a historicidade e o movimento que engendra as contradições existentes nos fenômenos e processos sociais (2006, p. 85). Assim, o método dialético tem sua base histórica no marxismo e busca reunir explicações de fenômenos da natureza, de aspectos sociais e do pensamento.

Para desvendar o aparente, toma-se a prática como critério de verdade:

[...] não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, nem do que são nas palavras, no pensamento, imaginação e representação dos outros para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se, sim, dos homens em sua atividade real, e, a partir de seu processo na vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo vital [...]. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida é que determina a consciência (MARX, 2005, p. 52).

A totalidade, na perspectiva dialética, mais do que uma reunião de partes é um todo articulado, interconectado. Neste processo, a partir do todo, isolam-se as partes a serem estudadas, identificando suas interconexões, para posteriormente retornar a totalidade. Assim “é sempre necessário voltar das partes ao todo, pois é este que contém a realidade, a verdade, a razão de ser das partes” (LEFEBVRE, 1991 p. 210), ou seja, a pesquisa dialética considera o fenômeno no conjunto de suas relações.

Para desvendar as expressões da questão social, materializadas na vida do grupo pesquisado em suas vivências com a sociedade não indígena, pode ser efetivado a partir do que Lefebvre (1991) chama de *detour*. Um movimento regressivo (que vai ao passado) e progressivo (que retorna ao presente), desvendando as contradições desse percurso para, a partir da reflexão dialética (não só a crítica, mas a articulação de novas mediações), superar suas limitações.

As leis do método devem ser concretas no sentido de que nos permitem penetrar em todo o objeto, em toda realidade. Com efeito, são as leis internas, necessárias, de todo devir: de todos os objetos e de cada objeto, do universo como totalidade e de cada objeto como parcela do universo (LEFEBVRE, 1991, p. 237).

Portanto, as categorias teóricas do método, quais sejam: totalidade, historicidade e contradição devem orientar a busca pelo conhecimento, pois, como construção coletiva que parte da realidade dos sujeitos mediando processos de reflexão e desvendamento, a eles deve retornar de forma crítica e criativa. Lefebvre (1991), ressaltando o rigor do método dialético, assim resume as regras práticas para a sua operacionalização como: apreender a analisar a luta, os conflitos das contradições, as tendências e captar as transições dos aspectos, contradições e do devir, não perdendo de vista que o processo de conhecimento é infinito.

O saber que se busca neste processo implica compreender a singularidade dos sujeitos, estabelecendo aproximações em relação à realidade de vida dos indígenas. O fogo de chão, o pão assado nas cinzas, o alimento preparado com banha suína, o bolinho frito, o almoço coletivo, os barulhos, a organização da casa, as relações que envolvem o grupo em suas rotinas são aspectos próprios e singulares que nos aproximam dessa realidade. Significa compreender as relações que estabelecem no contexto social e suas especificidades culturais, ou seja, a relação do contexto social como um todo entre as particularidades apresentadas. Prates (2003, p. 25) aponta que: “A totalidade concreta não é um dado, mas um movimento de autocriação permanente, o que implica a historicização dos fenômenos que o compõem”. Assim entende-se que não basta somente o resgate da história dos sujeitos, mas, sim, buscar os significados existentes em seus movimentos e vivências, enquanto coletivo e cultura diferenciada e sua inserção no espaço das cidades.

Na interação universal, portanto, os seres são simultaneamente causa e fim uns dos outros, determinando-se reciprocamente. E a natureza aparece como um todo, sem que essa característica seja “transcendente” à causalidade. [...]. O todo, entretanto, não possui nenhum caráter misterioso, que o situe como um “além” de todos os seres (LEFEBVRE, 1991, p. 207).

A historicidade aponta-nos que tudo está vinculado a tudo. O desafio é justamente trazer a vida do movimento para o trabalho de pesquisa. O conhecimento, a penetração do processo de análise é parte significativa no todo a ser investigado junto aos sujeitos desta dissertação: indígenas e gestores públicos envolvidos com as políticas sociais de atendimento na comunidade Kaingang de São Leopoldo.

Seguindo nesta lógica, a entrevista semi-estruturada permitiu a possibilidade de incluir novas perguntas durante o processo da coleta para o aprofundamento dos temas a serem pesquisados. A técnica realizou-se sob forma de formulário. O formulário é definido como “[...] um instrumento muito utilizado para o levantamento de informações e é preenchido indiretamente, ou seja, pelo próprio entrevistador” (BARROS, LEHFELD, 1999, p. 50). Todas as etapas garantiram orientações estabelecidas no Termo de Consentimento entre os sujeitos contemplados.

Realizadas as entrevistas, iniciamos o processo de transcrição dos testemunhos obtidos. Estes foram exaustivamente lidos e escutados.

Para analisar os dados obtidos durante a coleta, a partir das observações e entrevistas realizadas com os Kaingang e gestores, utilizamos a análise textual discursiva por utilizar-se de metodologia que contempla a natureza da pesquisa qualitativa. Moraes e Galiazzi definem da seguinte maneira a importância da pesquisa qualitativa:

Pesquisas qualitativas têm se utilizado cada vez mais de análises textuais. Seja partindo de textos já existentes, seja produzindo o material de análise a partir de entrevistas e observações, a pesquisa qualitativa pretende aprofundar a compreensão dos fenômenos que investiga a partir da análise rigorosa e criteriosa desse tipo de informação. Não pretende testar hipóteses para comprová-las ou refutá-las ao final da pesquisa; a intenção é a compreensão [...] (2007, p. 11).

Na pesquisa qualitativa, não é necessário seguir rigidamente uma definição exata dos sujeitos a serem investigados. A entrevista semi-estruturada orienta a pesquisa com roteiro, contendo perguntas abertas e fechadas e se justifica, pois,

(...) se desenrola a partir de um esquema básico, porém não aplicado rigidamente, permite que o entrevistador faça as necessárias adaptações. Parece-nos claro que o tipo de entrevista mais adequado para o trabalho de pesquisa que se faz em ciência social aproxima-se mais de esquemas livres, menos estruturados (LÜDKE, ANDRÉ, 1986, p. 34).

O processo de construção da preparação das informações é um movimento gradativo e consiste em identificar amostras de informações coletadas no campo.

Análise textual discursiva é entendida como processo integrado de aprender, comunicar e interferir em discursos e que provocam verdadeiros “mergulhos” na análise dos dados. Para Moraes e Galiazzi, a análise textual discursiva consiste em um

[...] processo auto-organizado de construção de compreensão em que novos entendimentos emergem a partir de uma seqüência recursiva de três componentes: desconstrução dos textos do “corpus”, a *unitarização*; o estabelecimento de relações entre os elementos unitários, a *categorização*; o captar o novo emergente em que a nova compreensão é comunicada e validada. Esse processo em seu todo pode ser comparado com uma tempestade de luz. Consiste em criar as condições de formação dessa tempestade em que, emergindo do meio caótico e desordenado, formam-se “flashes” fugazes de raios de luz iluminando os fenômenos investigados, que possibilitam, por meio de um esforço de comunicação intenso, expressar novas compreensões atingidas ao longo da análise (2007, p 12 - 13).

O mergulho em processos discursivos tem por objetivo atingir aprendizagem em forma de compreensão reconstruída no discurso, conduzindo a uma comunicação do aprendido e, desta forma, assumindo-se o pesquisador como sujeito histórico, capaz de participar na constituição de novos discursos. A elaboração e interpretação dos sentidos da leitura provocam múltiplos significados (MORAES; GALIAZZI, 2007, p. 3). O sistema de categorias construído na análise textual é a base de novas teorias produzidas no processo.

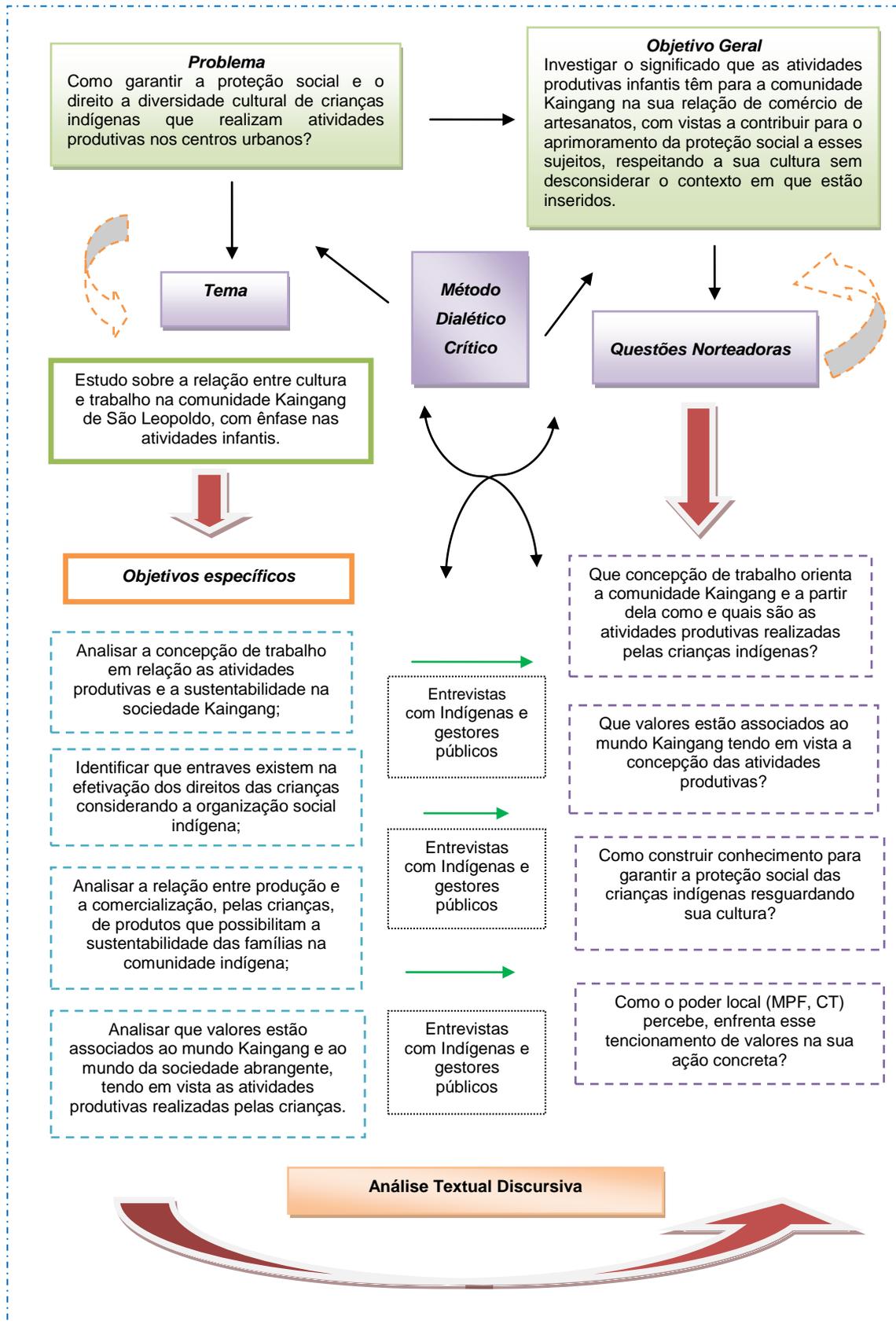
Nesta lógica, a pesquisadora foi produzindo textos parciais, englobando as diferentes categorias que foram se organizando na estruturação do texto como um todo. O aprofundamento na leitura e a impregnação nos temas não se dão de modo simples e linear. A unitarização constitui, assim, um processo interativo, de progressão por aproximações sucessivas, onde a própria definição da unidade de análise, sua amplitude e seus critérios de constituição são definidos gradativamente (MORAES; GALIAZZI, 2007). Assim, o processo consiste em reler cuidadosamente os materiais, com vistas a definir a unidade de análise, que também pode ser denominada de unidade de registro ou unidade de significado.

A unidade de registro é “a unidade de significação a codificar e corresponde ao segmento do conteúdo a considerar como unidade de base, visando à categorização” (BARDIN, 1979, p. 98). Estas unidades podem ser constituídas por palavras, expressões, frases, entre outros, sendo que nesta dissertação serão utilizados os segmentos das falas.

Nas trilhas do processo da análise metodológica desta pesquisa: *Entre cestos e colares, faróis e parabrisas: crianças Kaingang no meio urbano*, ressaltamos que todo o material da coleta de campo precisou ser relido cuidadosamente para que a pesquisadora não incorresse em interpretações empíricas. Cabendo aqui ressaltar que, no processo de análise das nossas coletas, foi impossível a neutralidade desta pesquisadora, o que consideramos aspecto positivo, pois é impossível “esvaziar-se” de tantos anos e acúmulos de trabalhos junto deles. Fomos sim, assombradas com o compromisso ético de não ferir o povo Kaingang, uma vez que a temática das atividades desenvolvidas pelas crianças é compreendida de diferentes formas por eles e pela sociedade envolvente. Mesmo assim, as vivências e conhecimento acerca dos Kaingang não puderam ser desconsiderados pela pesquisadora, uma vez que na fase da pesquisa, bem como os objetivos da mesma precisavam ser aprofundados nas difíceis trilhas de análise do produto final, aqui entendido como a matéria prima de nossa coleta junto aos Kaingang.

No quadro 2 da página seguinte, sintetizamos as trilhas metodológicas deste estudo. Após a contextualização da metodologia que utilizamos, os próximos passos nas trilhas desta pesquisa visam abordar os resultados das coletas realizadas. Antes, porém, elencamos abaixo a organização do material coletado. Esta organização constitui-se da categorização das unidades construídas, sendo este o aspecto central da análise textual discursiva (MORAES; GALIAZZI, 2007). Segundo estes autores,

A categorização é um processo de comparação constante entre as unidades definidas no momento inicial da análise, levando a agrupamentos de elementos semelhantes. [...], além de reunir elementos semelhantes, também implica nomear e definir as categorias [...] (2007, p. 22 - 23).



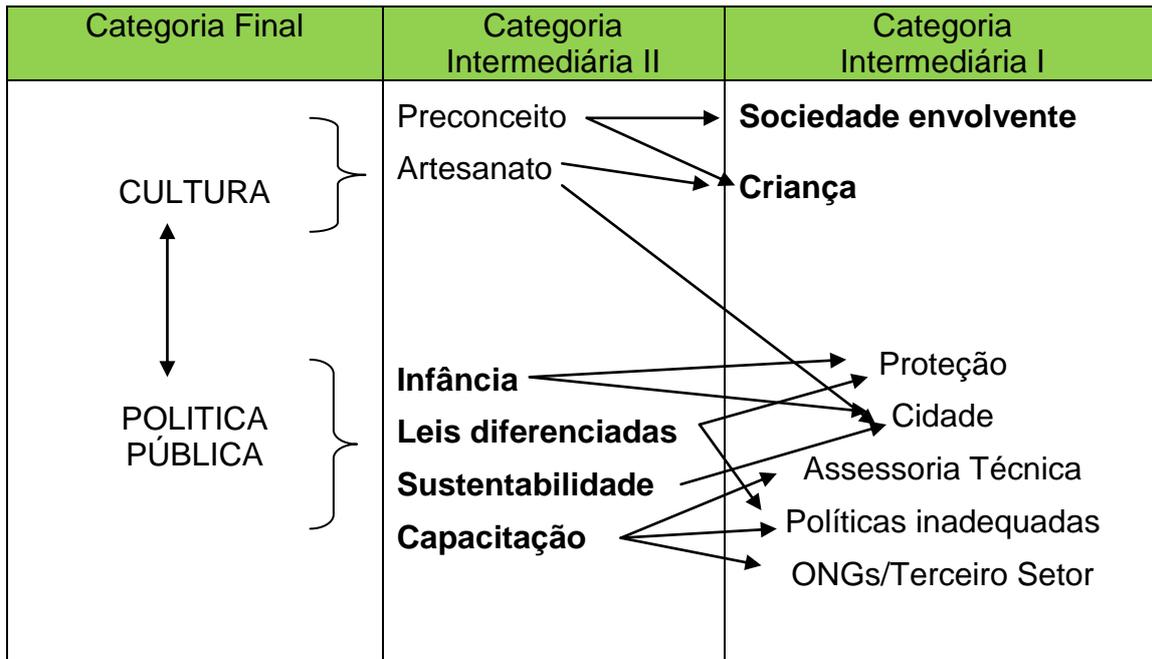
Quadro 2 - Síntese das trilhas metodológicas desta pesquisa Qualitativa.

Vale ressaltar que no processo de categorização podem ser construídos diferentes níveis de categorias e, inicialmente, organizamos grupos de unidades com sentidos próximos, o que evidencia as categorias iniciais. Após a unitarização, ampliou-se para as categorias mais abrangentes, assim definidas: categorias intermediárias e finais.

Ressaltamos que, para melhor compreensão, optamos por categorizar as falas dos Kaingang em separado da fala dos gestores públicos. Desta maneira, no quadro 3, elencamos a categorização advinda das entrevistas com os Kaingang e, no quadro 4, com os gestores públicos, sendo que as análises serão realizadas no Capítulo 6.

Categoria Final	Categoria Intermediária II	Categoria Intermediária I
CULTURA	Trabalho	Atividade Produtiva
	Preconceito	Aprendizagem
	Cidade	Artesanato
	Família	Sustentabilidade
	Terra	Coleta/troca
POLÍTICA PÚBLICA	Legislação	Direitos diferenciados

Quadro 3 - Categorias de Análise entre os Kaingang.



Quadro 4 - Categorias de Análise entre os gestores públicos.

Assim, a descrição vai se constituindo no texto em que se expressam o conjunto das falas presentes nas diversas unidades das análises, que compõem o capítulo 6, intitulado *Fibras e cestos em meio urbano*. Contudo, antes vamos relatar algumas situações do cotidiano da aldeia, que fazem parte de importantes momentos da pesquisa com a população indígena.

2.7 – A PESQUISA NA ALDEIA – ALGUMAS ANOTAÇÕES

Antes de prosseguirmos na reflexão de análise dos dados da pesquisa, consideramos importante relatar algumas situações que fazem parte do cotidiano da Aldeia e, conseqüentemente, da rotina da pesquisa social. Tais anotações foram registradas em nosso diário de campo e, assim, socializados nesta pesquisa.

No cotidiano da aldeia Kaingang no centro urbano, alguns aspectos transcorrem diariamente, por exemplo, a tecnologia que domina o mundo contemporâneo tem presença constante entre os indígenas. Muitos são contrários a que os índios utilizem as modernidades, dizendo, inclusive, que por usarem celulares não seriam mais índios, expressando com isto um preconceito de que ser

índio é ser selvagem, viver na selva. Nós concordamos absolutamente que os índios utilizem tais modernidades. Vamos discorrer mais sobre isto nos próximos capítulos.

Trazemos este tema aqui, na apresentação do cotidiano da aldeia, para ilustrar, mostrando como o uso do celular facilita suas dinâmicas e demandas sócio-culturais. Assim é natural que ao atender ao telefone celular a comunicação entre os parentes aconteça no idioma Kaingang. Nos momentos na aldeia, observamos a facilidade oferecida por esta tecnologia, onde vimos pessoas falando no celular em seu idioma, de forma descontraída e sorridente. O telefone celular é um importante instrumento de comunicação entre as aldeias de Porto Alegre e Região Metropolitana. Tem também a função de aproximar as famílias que residem na cidade com os parentes que residem em TIs no interior do Estado. Desta forma, diferentes notícias, como, por exemplo, falecimento, doença, casamento, nascimento, viagens e visitas são socializadas de forma bastante prática. É também através deste recurso que reuniões e agendas diversas são repassados aos Kaingang de São Leopoldo em relação à FUNASA, FUNAI, CEPI, MPF, Prefeitura e as diversas escolas públicas e privadas, universidades, instituições e outros segmentos sociais. O uso de tais tecnologias modernas em nada interfere ou modifica no processo cultural dos Kaingang.

Algumas situações no cotidiano da aldeia e que retratam o modo de viver daquela comunidade dificultaram nossa coleta em dias e horários agendados previamente. Uma situação bastante comum aconteceu no dia marcado com o cacique. Era um lindo sábado de sol e o cacique, mesmo sabendo de nosso compromisso, saiu de casa com toda a família para a comercialização de artesanatos. Ao chegar à aldeia, fomos informadas que ele saíra sem deixar recado. Sabemos da importância desta atividade para ele - sendo o comércio do artesanato a fonte de sustentabilidade da família.

No dia seguinte, telefonamos a ele. Calmamente nos disse: *“ah, o dia estava tão bom pra sair vender, que decidi não te esperar. Fui para aproveitar porque nos finais de semana a venda é melhor pra gente, a gente encontra as pessoas em casa”* e complementou nos fazendo um velho convite *“ah, tu pode vir outra hora né, já sabe como é que a gente funciona, vem almoçar aqui, comer um ãmi²² com a*

²² *Ãmi*. Pão tradicional, feito de água, farinha de trigo ou milho e assado nas cinzas. Veja fotos no anexo. A escrita Kaingang possui diferenciações. Palavras como *emi*, *emã* - por exemplo - são

gente”. Entendemos a atitude do cacique uma vez que importante para ele e sua família é vender seu artesanato e não colaborar com uma pesquisa. Para ele, a pesquisa não traz resultados imediatos. Mas o trabalho dele sim.

Relatamos outros fatos comuns no processo de coleta e que fazem, perfeitamente, parte do cotidiano da comunidade da Aldeia *Por Fi*. No pátio, em frente à casa, um menino batia um martelo em pregos e ripas de tábua, batia, repetidas vezes, fazendo bastante barulho. Nós, pesquisadora e entrevistado, sentados no mesmo ambiente, no lado externo da casa, numa pequena brecha de sombra, na soleira da casa, onde o pai fazia esforço para concentrar-se em sua fala. Enquanto o entrevistávamos, continuava seu trabalho, fazia um balaio com fibras da taquara. Devido aos ruídos que o filho fazia, precisou interromper sua fala algumas vezes. Respirou, olhou o filho, silencioso. Depois, tentou continuar suas respostas. A criança continuava ali, martelando. O barulho provocado por ela, não incomodou o pai que continuou seu trabalho e sua fala. Como as marteladas eram intensas, num único momento, o pai falou com o filho. Falou no idioma Kaingang. Uma frase pequena, curta, uma única vez, e o menino sorriu para nós e saiu com seus pregos, martelo e ripas de tábua para mais longe, à sombra das poucas árvores que existem na aldeia.

Outro momento de expectativa com o cacique foi frustrada. O vizinho, lindeiro da área, com o motosserra ligado, serrava troncos de cinamomo, muito próximo da casa do cacique. Fazia muito barulho, tanto que não podíamos conversar, sequer nos ouvir. Não foi possível gravar a entrevista e ficamos ao redor do fogão a lenha, tomando chimarrão e conversando outros assuntos da família e da situação política da aldeia, esperando o vizinho desligar sua máquina. Como ele não parava, ele, pacientemente, esperava e continuava nos contando sobre as últimas reuniões com CEPI, FUNAI, MPF, COMIN. Os assuntos eram diversos e contemplavam a realidade deles: sobre a ampliação do espaço da aldeia, sobre a desistência da esposa do cacique que não queria mais continuar sendo professora na comunidade, sobre o casamento do filho mais velho que se casou com uma moça afrodescendente. As anotações foram realizadas no diário de campo, pois, neste dia, não foi possível utilizar o gravador.

escritas com acento “til” sobre as primeiras vogais. Não é possível inserir tal forma de escrever, desta forma utilizamos o símbolo *ë* para escrever *ëmi*, *ëma* entre outras palavras Kaingang que utilizaremos ao longo da escrita.

Na casa do professor Kaingang, a entrevista aconteceu à beira do fogo de chão, na parte externa da casa. Fazia frio e o espaço escolhido por ele foi bem escolhido e acolhedor, como são os Kaingang. Neste dia, também agendado previamente, o fogo estava aceso e nele assavam *ẽmĩ* e a cuia de chimarrão seguia entre todos os que ali estavam: professor, esposa, sogra, netos, filhos e outras crianças que circulavam. Houve momentos em que a fumaça fluía bastante. A sogra do professor sentou-se ao nosso lado, fazia sua *tuia*²³, com um grande feixe de fibras de taquara preparadas e tingidas dias antes. Para o trançado, ela precisava molhar as fibras secas para que, úmidas, não se quebrassem. Sentada no chão, silenciosa e absorta em seu trabalho, umedecia as fibras com sua própria saliva, como é feito por todos os artesãos, quer sejam homens ou mulheres. O professor, com a cuia na mão e muito prestativo, foi respondendo as perguntas previstas na entrevista. Houve momentos em que demonstrou grande concentração, sempre manifestando interesse pelo assunto por considerar a importância de mostrar aos *fóg* o que as atividades produtivas das crianças significam para eles.

Os Kaingang são um povo bastante feliz, gostam de dançar, gostam de bailes e de música sertaneja. No mês de julho, o local escolhido pelo entrevistado, desta vez, foi na soleira da casa. Mesmo fazendo muito frio, foi ali que nos sentamos. Sentados próximos, apenas ele e a pesquisadora. Na aldeia, o espaço geográfico é pequeno, as casas estão muito próximas. Nesse momento então, outro Kaingang ligou seu rádio em volume muito alto. Ouvimos (e ficou gravado) o radialista dizer: “Rádio Alegria, agora são 11h23, e a música mais pedida é: você não vale um real”. Ambos ríamos daquela situação e nos mudamos de lugar, cada um carregando sua cadeira e nos sentamos longe da música que alegrava o ambiente da casa de seu parente.

A entrevista com a *kujã* aconteceu no pátio, em frente a sua casa, sentadas num pano estendido na terra pura. Neste dia, como dissemos a pouco, dois cachorros acolheram-se no mesmo espaço, bem próximos de nós. Falamos sobre ervas, chás, onde a *kujã* nos contou sobre uma criança que estava doente e que ela a estava tratando com seus conhecimentos de ervas tradicionais. Ela comentou a dificuldade de se localizar os remédios, dizendo que “*é muito difícil de encontrar aqui na cidade um lugar que tenha e a gente tem que caminhar muito longe prá achar*”.

²³ *Tuia*, para os Kaingang é o balaio grande, com tampa, feito em taquara tingida ou fibra natural.

Ela ouviu atentamente as perguntas que lhe fazíamos, enquanto trançava a tampa de uma *tuia* com fibras de taquara tingidas. Neste momento, suas duas netas (4 e 6 anos) se aproximaram, sentando-se ao nosso lado, brincavam com o facão que é utilizado para os trabalhos de preparo da taquara. Após lermos e explicar-lhe sobre o termo de consentimento, entregamos-lhe uma cópia, mesmo sabendo que aquele documento não teria significado algum para ela, que o dobrou e o colocou sob o pano estendido onde estávamos sentadas. Naquele mesmo espaço onde estávamos sentadas no chão, um tempo depois, vimos o papel preenchido e assinado por ela tornar-se o invólucro de seu próprio cigarro, feito na hora com fumo picado. Parte restante dele virou migalhas nas mãozinhas de suas netinhas. Mas o termo de consentimento é importante para quem mesmo? Certamente para os *fóg*, não para a *kujã*. No dia da entrevista com a *kujã*, fomos interrompidas apenas quando uma de suas filhas chegou onde estávamos e, falando no idioma Kaingang com sua mãe, anunciou a visita de uma “mulher *fóg* que veio receber tratamento de ervas e chás”. A *kujã* nos explicou a visita da *fóg* e saiu imediatamente para receber a visitante.

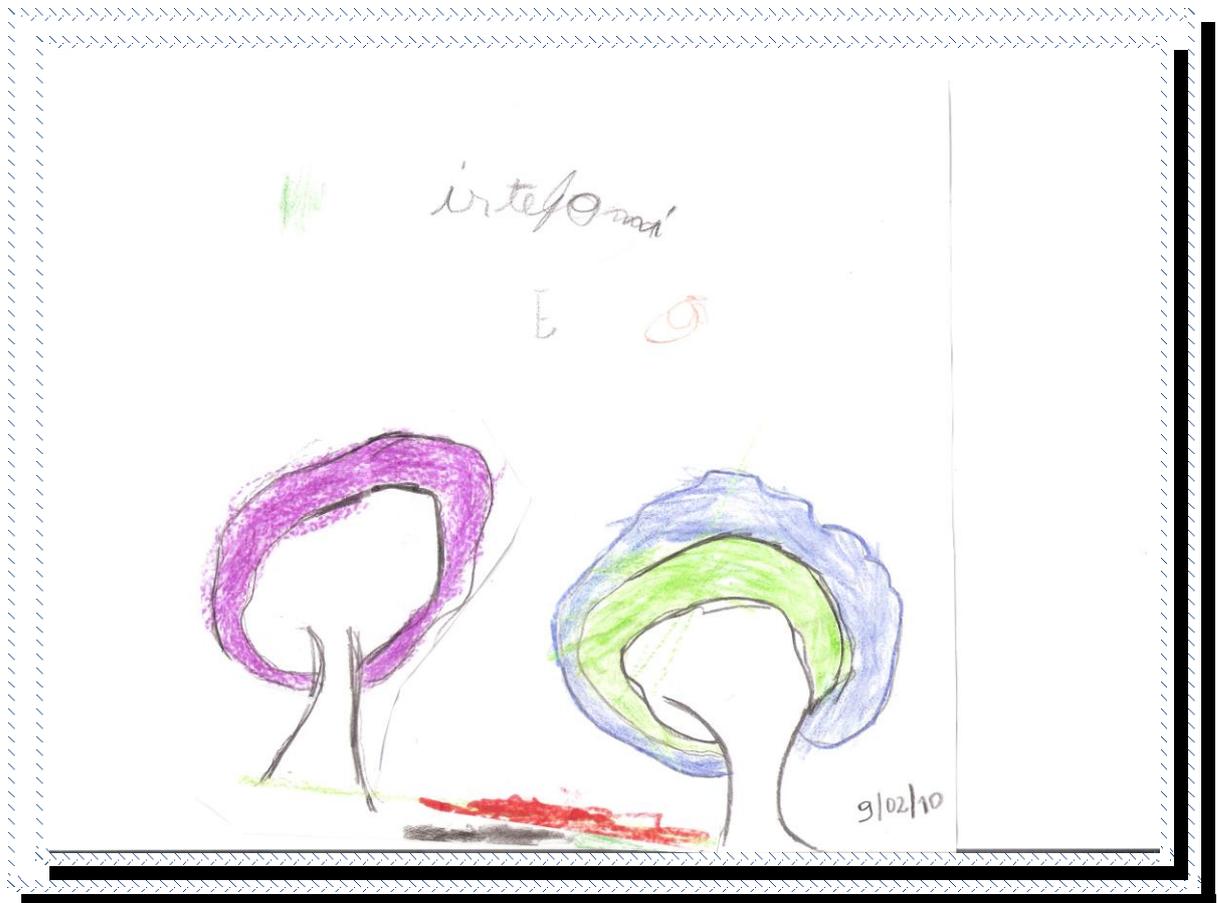
Em um dos dias em que realizamos a coleta, mais um fato marcou aquela atividade, o qual tem diretamente a ver com esta pesquisa. Ao sair da aldeia, vimos de longe quatro meninos, com idades entre 5 e 10 anos, que estavam saindo da aldeia, no final da tarde, com balaios nas costas, casinhas de passarinhos numa das mãos e colares na outra. Dirigiam-se para a sinaleira para vender o artesanato na Avenida Fectoria, localizada próximo da comunidade. Ao nos ver saindo, gritaram pedindo carona e no trajeto fomos conversando. Um menino contou que ganham muitas coisas quando pedem de casa em casa (massa, arroz, sabão, leite) e, para carregar os alimentos que ganham, sempre levam junto uma mochila vazia. Sinaliza que a venda do artesanato não é tão próspera assim e que acabam por pedir “*uma moedinha*” aos motoristas que trafegam nas sinaleiras.

Situações como estas fazem parte da vida na aldeia, onde o cotidiano se apresenta de formas diversificadas a cada momento. Para eles que já sofreram toda sorte de dificuldades nesses já cinco séculos de ocupação de seus territórios pelos europeus, a luta pela sobrevivência é marca diária. Os Kaingang constituem uma grande diversidade cultural, configurando costumes, crenças, línguas distintas da dita sociedade nacional, e assim, ao seu modo diferenciado, inserem-se de distintas maneiras na sociedade contemporânea, margeada pelo preconceito.

Ressaltamos que “a coleta” na aldeia nos aproximou ainda mais da comunidade Kaingang, pois os entrevistados expressavam vontade de falar sobre o tema proposto neste estudo. Para os Kaingang que residem em meio urbano, este assunto lhes interessa uma vez que estão cotidianamente tendo que se confrontar com órgãos públicos e cidadãos que não compreendem suas dinâmicas e especificidade cultural.

No capítulo seguinte, intitulado *Das raízes às folhas – pelos caminhos da história*, faremos uma contextualização sobre a história dos povos indígenas no Brasil, enfocando a violência praticada pelos colonizadores e trazendo para esta pesquisa a diversidade cultural indígena existente no Brasil, bem como a importância que o coletivo representou e ainda representa para as comunidades indígenas.

3 - DAS RAÍZES ÀS FOLHAS – PELOS CAMINHOS DA HISTÓRIA



Gravura 1 - Desenho de menina Kaingang – 5 anos
 Fonte – Menina Kaingang da Aldeia *Por Fi*, 09.02.2010.

A questão indígena nasceu com o descobrimento do Brasil, da América em geral, e continuará a existir enquanto houver um índio vivo.

(GOMES, 1988, p. 18)

Um trabalho acadêmico tem por objetivo integrar o ensino teórico e prático, onde a pesquisa ocupa um papel fundamental no processo de formação profissional do assistente social.

Sendo o Serviço Social uma profissão – e, como tal, dotado de uma dimensão *prático-interventiva* – supõe uma bagagem teórico-metodológica como recurso a *explicação da vida social*, que permita vislumbrar *possibilidades de interferência nos processos sociais* (IAMAMOTO, 2007, p. 273).

Ao iniciarmos esta caminhada, ou trilhas como preferimos dizer, refletimos sobre como denominar o terceiro capítulo. O título definido aqui pretende refletir sobre o *nosso coró*, ou seja, o alimento desta pesquisa, para entender como as atividades produtivas e a criança Kaingang se configuram na sociedade contemporânea, apresentando as transformações da história dos povos indígenas no Brasil, do ano de 1500 até os dias atuais.

Normalmente vamos utilizar neste trabalho o termo “povos indígenas” quando designarmos esses agrupamentos humanos. Mas também se utilizam as designações comunidades indígenas, sociedades indígenas, nações indígenas, ou somente indígenas ou índios. Primeiro porque é assim que eles se entendem, se auto-definem, e isto lhes está garantido no texto da Constituição Federal (CF) e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) - Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais. Segundo, porque de fato o conceito jurídico de povo ou nação é a exata expressão do que eles são. Dallari conclui que

"o termo nação se aplica a uma comunidade de base histórico-cultural, pertencendo a ela, em regra, os que nascem num certo ambiente cultural feito de tradições e costumes, geralmente expresso numa língua comum, tendo um conceito idêntico de vida e dinamizada pelas mesmas aspirações de futuro e os mesmos ideais coletivos" (DALLARI, 1989, p. 82).

Sabe-se que o contato com os não indígenas, ou com a sociedade envolvente, é inevitável para os povos indígenas e que vem ocorrendo desde o ano de 1500, quando da chegada dos primeiros europeus, no que mais tarde foi definido como o território brasileiro. Iniciamos afirmando que escrever sobre povos indígenas no Brasil não é uma tarefa simples, pois se trata de um verdadeiro universo com questões extremamente específicas e complexas.

Falar sobre povos indígenas requer, antes de tudo, um espírito aberto, despojado de conceitos prévios, e, nesse percurso, há desafios a serem seguidos e aqui seguiremos pelas trilhas da história.

É importante e necessário reconhecer que praticamente todo o conhecimento que se tem acerca dos povos indígenas provém de documentos escritos pelos europeus e também, no decorrer dos tempos até o presente momento, ou produzido por ciências afetas a esta questão: Antropologia, Arqueologia, História, Etnologia, Etnobiologia, umas mais antigas, outras mais recentes, mas todas prenhes e alicerçadas em um cientificismo ocidental.

Para o Serviço Social brasileiro é necessário a aproximação com este tema nos contextos das políticas sociais, pois essa aproximação é ainda tímida e, em seus 30 anos de PPGSS/PUCRS, esta é a primeira pesquisa sobre o tema indígena.

3.1 – QUEM É O INDÍGENA BRASILEIRO – SUA HISTÓRIA E SEU PRESENTE

Estimativas apontam que no atual território brasileiro habitavam pelo menos 5 milhões de pessoas, por ocasião da chegada de Pedro Álvares Cabral, no ano de 1500. Se hoje esse contingente populacional está reduzido a pouco mais de 700.000 pessoas, muitas coisas ruins as atingiram. Gersem Baniwa²⁴, 2006, p.17.

A descoberta do Brasil, via de regra, aparece na historiografia oficial de nosso país como algo leve, sem traumas, algo casual que aconteceu com um desvio de rotas das embarcações portuguesas. Nas trilhas da história oficial, aprende-se, desde criança, que o Brasil foi descoberto em 1500, mais precisamente no dia 22 de abril. No comando de uma esquadra de treze embarcações, Pedro Álvares Cabral partiu de Portugal com destino às Índias, mas com ordens expressas do Rei D. Manoel para que a frota se deixasse levar pelos ventos do Atlântico até à terra dos brasis.

A bordo veio, especialmente para registrar esta descoberta, Pero Vaz de Caminha, que fez isto numa minuciosa e reveladora carta, datada de 1º de maio de 1500²⁵. Darcy Ribeiro, um dos mais reconhecidos antropólogos brasileiros, diz que a carta é o atestado de descobrimento e batismo do Brasil (RIBEIRO, 1992, p. 22). Isto é resumidamente o que ouvimos sobre a *descoberta*²⁶ do que hoje é o Estado Brasileiro, como nos conta a historiografia oficial.

²⁴ Índio da etnia Baniwa, aldeia Yaquirana, alto rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira (AM).

²⁵ A carta de Pero Vaz de Caminha compõe-se de sete folhas, cada uma de quatro páginas, totalizando vinte e sete de texto e uma de endereço, [...] típica da época (CASTRO, 1987, p. 13).

²⁶ Itálico da autora para enfatizar que já existiam centenas de povos no Brasil, antes da chegada dos portugueses e que estes é que haviam descoberto esta terra já milhares de anos antes dos europeus.

Esta história, tão repetida, criou uma verdade aceita pela sociedade com naturalidade, qual seja, a falácia de que o Brasil foi mesmo descoberto pelos portugueses em 1500. Por um lado, contada desta forma, a história reforça uma versão cheia de fantasias e sensações românticas acerca do assunto. Por outro, acaba encobrindo a outra história, a dos povos indígenas que aqui viviam.

Apesar deste tema, o dos povos indígenas que aqui viviam, ser por óbvio mais antigo que a própria existência do Brasil, percebe-se que a história dos povos indígenas é ainda desconhecida da maioria da população brasileira, assim como o é o tal descobrimento, que provocou o trágico extermínio de no mínimo 4 milhões de pessoas (BANIWA, 2006, p. 17). Somente na Amazônia viviam nada menos que 3,7 milhões de pessoas e, no restante do Brasil, cerca de 1,3 milhões de indivíduos. Esses 5 milhões de pessoas estavam constituídos em cerca de 700 nações diferenciadas (PREZIA, 1992, p. 71).

Centenas de povos foram vítimas de violência na época de seus primeiros contatos com os europeus, e este não foi um processo estanque, ele se estendeu séculos afora e tem sua expressão nos dias de hoje. Darcy Ribeiro contabilizou que, no Século XX, foram exterminados 87 povos indígenas (RIBEIRO, 1982, p. 250). Um resumo trágico, mas verdadeiro, dessa realidade é o seguinte: se existiam 700 povos indígenas em 1500 e restam hoje cerca de 230, foram exterminados em torno de 100 povos a cada século desde então.

De fato não houve um descobrimento, mas um encobrimento da verdadeira história do Brasil, o que não se deu por acaso, foi tangenciado por interesses diversos, vinculados à apropriação de terras, à exploração da mão de obra escrava, à exploração do solo, aos interesses políticos, religiosos, econômicos, e, também, evidentemente, com o objetivo de esconder, encobrir essa triste realidade. Expressões essas que ainda hoje configuram a questão social no Brasil. Visto desta forma, conclui-se que o Brasil não foi descoberto e sim sofreu uma invasão, num território que já tinha seus habitantes, seus verdadeiros donos. De acordo com Prezias,

Os povos que ali viviam falavam diversas línguas e tinham costumes diferentes. Eram tantos que os primeiros europeus que por lá estiveram não cansavam de admirar a quantidade de aldeias encontradas à beira dos rios (1992, p. 71).

Existe uma versão margeada por mitos acerca da formação do Brasil. A maneira como é contada essa história de descobrimento do Brasil, pela historiografia oficial, configura-se num verdadeiro conjunto de mitos. Assim, a existência desses mitos serve para encobrir a verdade, a de que o Estado Brasileiro formou-se sobre um vasto território que pertencia milenarmente a centenas de povos indígenas. Esses mitos têm como base exatamente a Carta de Pero Vaz, que, de pronto, conta que, com a chegada dos portugueses em solo brasileiro, identificaram uma “*terra nova*”.

Todos os povos têm os seus mitos fundantes, não só os indígenas, mas qualquer povo. Os mitos também são necessários para explicar o presente, quando não se tem mais noção ou certeza do passado, ou quando se quer encobri-lo. O universalmente conhecido mito cristão do paraíso, que tenta explicar a origem dos seres humanos, ou o do dilúvio. No mito da origem dos Kaingang, o da origem do povo, há também a história de um dilúvio e dois seres sobrenaturais que sobreviveram a esse dilúvio e criaram o povo Kaingang, o *Kairu* e o *Kaiurucre*²⁷. Normalmente os mitos são permeados narrativas, de proezas dos personagens e de heróis que o compõem, pois sua função é criar no presente um espírito de pertença a um grupo, de orgulho por se fazer parte desse grupo, ou mesmo de justificar-se perante possíveis abusos ou erros no passado. Além do mito de origem, os Kaingang possuem outros: do casamento, dos *Kujã*, dos pássaros que avisam do bem e do mal, da origem dos nomes. Neste estudo não abordaremos a especificidade desses mitos por considerarmos outro tema de enfoque.

Na sequência da carta, Pero Vaz passa a falar desta terra como “as terras de Vossa Majestade” e despede-se do Rei ao final dizendo: “dessas terras de Vossa Majestade”. Ou seja, a partir daí já estava definido que a terra pertencia ao rei de Portugal, ignorando os donos que visivelmente já estavam lá, pois ao aportarem logo avistaram “*homens que andavam pela praia*”. O relato é de que havia ali uns sete ou oito indivíduos e logo chegaram mais, em quantidade. De acordo com Caminha:

Eram pardos. Todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse as suas vergonhas. Traziam nas mãos arcos e setas. Vinham todos rijamente em direção do batel. [...] lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles assim fizeram (CASTRO, 1987, p. 76).

²⁷ Alguns pesquisadores contemporâneos que referem o tema: TOMMASINO, 1995, p. 39; FREITAS, 2005, p. 446; LAROQUE, 2006, p. 20, CRÉPEAU, ROSA entre outros.

Na sequência da carta, registrou-se que a tripulação ofereceu alimentos aos nativos:

[...] pão e peixe cozido, confeitos, bolos, mel e figos passados. Não quiseram comer quase nada de tudo aquilo. E se provavam alguma coisa, logo a cuspiam com nojo. Trouxeram-lhes vinho numa taça, mas apenas haviam provado o sabor, imediatamente demonstraram de não gostar e não mais quiseram (CASTRO, 1987, p. 79).

A carta escrita ainda descreve que havia mulheres, jovens e moças gentis de extrema beleza que encantaram toda a tripulação.

Ali andavam entre eles, três ou quatro moças, muito novas e muito gentis, com cabelos muito pretos e compridos, caído pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha (CASTRO, 1987, p. 81).

É de surpreender que na atualidade ainda ouvem-se comentários de que os indígenas perderam suas culturas porque seus rostos e cabelos já não são pardos, seus narizes não são achatados. Vê-se nisto claramente uma visão cristalizada que perpassa pelos livros didáticos. Considerar que os indígenas deixam de ser índios porque sofreram com a miscigenação imposta pela civilização ocidental demonstra o desconhecimento sobre o assunto e nega que muitos povos indígenas não tiveram outra opção de preservação de sua cultura. A carta de Pero Vaz parece insinuar que as moças estavam ali nuas se exibindo aos europeus. Há inúmeros relatos de que os portugueses abusavam das mulheres índias e a nós parece que essa carta de Pero Vaz quer justificar esses abusos da mesma forma que, ainda hoje, muitos homens se defendem de acusações de abuso sexual contra mulheres, alegando que foram provocados, seduzidos por elas.

Os europeus massacraram várias etnias de forma brutal, mas também provocaram extermínios com doenças vindas da Europa e outros continentes. A morte por epidemias foi uma das grandes causas de dizimação. De acordo com Gomes,

Mais devastador [...] foram as epidemias de doenças trazidas pelos europeus e africanos. Varíola, sarampo, catapora – as famigeradas bexigas – tuberculose, febre amarela e as gripes arrasaram aldeias inteiras, povos inteiros. Muitas vezes povos que nem contato com as fontes irradiadoras tinham, mas que recebiam a doença por transmissão de outros índios em contatos até fortuitos (GOMES, 1988, p. 51).

As epidemias e suas contaminações, a escravidão indígena “ou uma servidão compulsória, eram mais a regra do que a exceção, sobretudo nos tempos iniciais da colonização” (GOMES, 1988, p. 52).

Além desses fatos, os europeus tinham como prática de colonização o roubo de crianças e mulheres indígenas. “Desde que os primeiros jesuítas chegaram a Salvador, no ano de 1549, tiraram a força meninos de 8 a 14 anos do seio de suas famílias” (PREZIA, 1989, p.73), sendo que uma das alegações dos padres jesuítas era a de que estariam oferecendo oportunidades de estudos, mas,

Os padres queriam que os jovens obedecessem às suas ordens já que os mais velhos não aceitavam a nova doutrina. Outros padres, mais tarde, colocaram meninos nos colégios e internatos, longe de suas famílias, dizendo que era para dar-lhes catecismo. Ali esses jovens aprendiam a desprezar a maneira de ser de sua nação e eram tratados como ignorantes e atrasados (1989, p. 73).

Na história do Brasil que se estendeu desde então, os povos indígenas lutaram muito para permanecer vivos e manter suas terras, o que desencadeou muitas guerras e conflitos entre eles e os europeus. Os povos indígenas litorâneos lutaram quase 200 anos contra os portugueses, os franceses, os holandeses. “No início do século 17, dos numerosos povos de língua Tupi que habitavam a faixa litorânea entre São Paulo e Rio Grande do Norte, só restavam 30 mil pessoas” (PREZIA, 1989, p. 72).

Os trechos a seguir, extraídos da carta de Mem de Sá, sintetizam a violência contra os povos indígenas no litoral:

Nestes tempos veio recado ao governador como o gentio (o indígena) tupinikim da capitania de Ilhéus se alevantava e tinha morto muitos cristãos e destruído e queimado todos os engenhos dos lugares, e os moradores estão cercados e não comiam já senão laranjas. Logo pus (reuni) em conselho e posto que muitos eram que não fosse, por não ter poder para lhes resistir nem o poder do imperador, fui com pouca gente que me seguiu. Na noite em que entrei em Ilhéus fui a pé dar em uma aldeia que estava a 7 léguas da vila em um alto pequeno, todo cercado de água, ao redor de lagoas (PREZIA, 1989, p. 75).

Muitos aspectos sempre nos chamam a atenção nesses relatos feitos diretamente pelos próprios europeus conquistadores, como o fato de considerarem ateus todos aqueles que não professavam a fé cristã, e como tais não tinham os mesmos direitos dos cristãos. Como também o fato dos portugueses considerarem

sua uma terra que nunca tinham visto, mesmo que a encontrassem cheia de gente. Mas, neste relato acima, o que nos chama mais a atenção é que qualquer resistência dos povos indígenas, como foi o caso dos Tupinikim, que por certo atacavam os colonos europeus pelo simples fato de que estes haviam invadido seus territórios, nunca era admitida pelos europeus como um direito à resistência. Os europeus se arvoravam o direito de conquista, mas não admitiam o contraponto, que seria lógico e aceitável em cenários de guerras, que era o direito da resistência. Qualquer resistência era vista como uma ofensa ao rei e não um direito, e como tal deveria ser cabalmente reprimida.

E a destruí e matei todos os que quiseram resistir e na vinda vim queimando e destruindo todas as aldeias que ficaram atrás. Porque o gentio se ajuntou e me veio seguindo ao longo da praia, lhes fiz algumas ciladas, onde os cerquei e os forcei a lançarem-se a nado ao mar de costa brava. Mandeí outros índios atrás deles, que os seguiram perto de 2 léguas e lá no mar pelejaram de maneira que nenhum tupinikim ficou vivo (PREZIA, 1989, p. 75).

Esse direito de conquista, que os europeus se autodelegavam, negava o direito de resistência, simplificando essa tarefa dos conquistadores de exterminar os indígenas. Nessa carta, o tom do governador é como se estivesse descrevendo um esporte que gostava de praticar, e essa matança não era vista como crime, como genocídio. O governador Mem de Sá invadiu um território, destruiu praticamente um povo inteiro e descreve isto ao seu rei como se estivesse descrevendo uma competição esportiva. Não há sinal de culpa, vergonha e de reconhecimento de um povo ou de pessoas, nas palavras do governador. Os genocídios praticados na história da humanidade trazem na sua essência essa mesma expressão.

E os trouxeram à terra e os puseram ao longo da praia em ordem (de forma) que tomavam os corpos (alinhados) perto de 1 légua. Fiz outras muitas saídas em que destruí muitas aldeias fortes e pelejei com eles outras vezes em que foram muitos mortos e feridos e já ousavam estar senão pelos montes e brenhas onde matavam cães e galos e, constringidos da necessidade, vieram a pedir misericórdia e lhes dei pazes com a condição de que haviam de ser vassallos de Sua Alteza (o Rei) e pagar tributos e tornar a fazer os engenhos. Tudo aceitaram e fizeram e ficou a terra pacífica em espaço de 30 dias. Isto fiz à minha custa dando mesada a toda pessoa honrada (PREZIA, 1989, p. 75).

Esse relato é tão chocante quanto surpreendente. Ele descreve a total submissão dos indígenas, como resultado da extrema brutalidade, força e ferocidade do governador. Essa carta ilustra bem como se deram as ações de imposição do

poder português aos “gentios”, e o resultado do extermínio ou total submissão dos indígenas. Não havia como resistir ao poder das armas, pois o arco e flecha não venciam a pólvora trazida pelos colonizadores.

Essa realidade, de uma fila de cadáveres, estendidos lado a lado por 6 Km de praia (1 légua), é um resumo da ação de somente um governante, Mem de Sá, e num único local, o litoral do atual Estado do Espírito Santo. Estima-se que ele matou 30 mil índios e arrasou cerca de 300 aldeias, somente entre os Tupinikim, sem contar o número de escravos feitos.

Atualmente, os Tupinikim ainda existem em pequenas tribos aldeadas naquele Estado, contudo, seu nome ficou gravado nos mitos brasileiros e ainda de forma pejorativa. Quando se quer menosprezar alguma atitude é comum dizer-se que “isto é coisa de tupinikim”. Um “pensamento tupinikim” seria um pensamento pequeno. Os brasileiros que não agem de acordo com as normas do mercado, que não têm pensamentos empreendedores, são designados até mesmo pela mídia de “tupinikins”.

Desse movimento litorâneo surgem os primeiros brasileiros diferentes dos índios e dos europeus: “os filhos de ninguém”, como os chama Darcy Ribeiro, os sertanejos no Nordeste, os mamelucos e caiçaras no Rio e São Paulo. São os filhos de escravas índias e negras. Esses parias, que “não se identificavam com a etnia materna e que eram rechaçados pela paterna” (RIBEIRO, 1988, p. 10), constituíam uma terceira camada de gente, nem nativa, nem européia. Afirmamos que a miscigenação no Brasil passou a acontecer desde os primeiros momentos da invasão européia, quando as mulheres eram roubadas e forçadas a conceber à força e ficando confinadas para “viver com os soldados portugueses [...] enquanto os homens das aldeias morriam nas lutas e as mulheres eram presas e se tornavam mães de mestiços” (PREZIA, 1989, p. 74).

A mestiçagem no Brasil é resultado desses episódios de roubo de mulheres e da violência sexual por parte, inicialmente, dos marinheiros e soldados do rei, e, na sequência, por parte de donatários das capitâneas hereditárias, sesmeiros²⁸,

²⁸ Quando se iniciou a ocupação em território brasileiro, umas das medidas tomadas para a distribuição de terras foi a adoção do regime de sesmarias, que perdurou por todo o período colonial. As concessões de sesmarias eram feitas, devendo os sesmeiros cumprir determinadas obrigações; entre elas a de comprometer-se a cultivar a terra. Entretanto, muitos sesmeiros não cumpriram com esse acordo, e esse precedente possibilitou o surgimento do posseiro, que passou a ocupar e a

bandeirantes, colonos, saqueadores, mineradores, todos estes alçados à categoria de “desbravadores” das terras brasileiras pela historiografia oficial. São os mitos dos heróis que criaram o povo brasileiro. Esses mitos encobertam os fatos que todos forçaram uniões violentas que resultaram no nascimento de mestiços indígenas e africanos, que também foram trazidos para o Brasil na condição de escravos.

Para Cunha, “a miscigenação foi fruto primeiro das alianças entre portugueses e índios, [...] acrescida mais tarde de uniões da violência” (CUNHA, 1987, p. 114). Importante reiterar, nas trilhas desta escrita, que o Brasil se tornou essencialmente um país mestiço, pluriétnico e multicultural em parte como resultado da história das invasões européias neste território.

Essa mestiçagem que hoje vemos muito presente nos povos indígenas, notadamente nos das regiões Sul, Sudeste e Nordeste, onde os primeiros avanços colonizadores ocorreram de forma mais intensa, contudo, não descaracterizou as culturas indígenas. Em nossos trabalhos de campo, é muito comum vermos dentro das próprias áreas Kaingang, por exemplo, muitos que são considerados mestiços entre os próprios índios. Não seriam nem “brancos puros”, nem “índios puros”. Em muitos lugares eles são chamados pelos próprios índios de “indianos”, ou seja, que não são os Kaingang legítimos, mas são considerados Kaingang. Eles são diferenciados pelos demais, mas nem por isto deixam de ser considerados como pertencentes ao povo Kaingang. Vimos que assim a mestiçagem foi assimilada pela cultura, pois a cultura não é determinada pela aparência, mas pelos costumes, pelas tradições, pelas crenças comuns.

A luta desesperada e muitas vezes suicida dos povos indígenas para impedir que suas culturas, seus territórios, sua soberania fossem destruídos mostra que eles nunca aceitaram o fato de serem subjugados. Não está de acordo com os seus costumes e hábitos, com as suas leis, com a sua visão de mundo, que um povo possa vir e massacrar assim o outro, impunemente matando crianças e velhos. Eles lutaram, e lutam de todas as formas que conheciam e conhecem: confederações, guerras regulares, guerrilhas, suicídios coletivos e jamais se entregaram. “O fato decisivo, entretanto, foi a resistência dos próprios índios que inviabilizou essa forma

de etnocídio ao rechaçar o fanatismo missionário e o paternalismo burocrático, impondo respeito à suas próprias lideranças” (RIBEIRO, 1988, p. 13).

Cada uma dessas formas de resistência se desenvolveu desde os primórdios da colonização européia e se estende até hoje. Os suicídios dos Guarani, que ainda hoje ocorrem nas terras indígenas do Mato Grosso do Sul, que têm sido objeto de manchetes internacionais, cujas causas têm desafiado os pesquisadores, têm uma hipótese comum: trata-se de uma forma de resistência dos Guarani, que não têm suas terras demarcadas e protegidas naquele Estado. Por não aceitarem essa situação, buscam no suicídio uma forma de lutar contra, de resistir. Segundo levantamento do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão anexo à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil/CNBB, 42 índios da etnia Guarani Kaiowá foram assassinados em 2008. No ano passado, também ocorreram 34 suicídios entre esse povo. “Sem terra, não tem muito sentido a vida”, disse Anastácio Peralta, líder indígena de Mato Grosso do Sul. Para Peralta, há uma “política de extermínio” contra os indígenas que não querem “viver em favela”, ou em reserva com super concentração populacional para os padrões dos Guarani Kaiowá.

A partir da década de 1970, iniciou em todo mundo um movimento internacional por parte dos próprios povos indígenas dos vários continentes. No Brasil, esse movimento foi conhecido como as Assembléias dos Caciques. Participamos da organização de algumas dessas assembléias nas áreas indígenas de Toldo Chimbangue, em Santa Catarina, de Iraí, no Rio Grande do Sul e num grande encontro nacional de caciques e outras lideranças indígenas, realizado em Brasília, em 1989 do qual participamos com as lideranças do RS.

Todos esses encontros tiveram como ponto de motivação e inspiração a grande assembléia do Conselho Mundial dos Povos Indígenas, que ocorreu em Port Alberni, no Canadá, em 1975. Esse histórico e decisivo encontro, que desencadeou pela primeira vez na história um movimento indígena internacionalista, produziu uma eloquente e expressiva Declaração Solene dos Povos Indígenas do Mundo:

Nós, povos indígenas do mundo, unidos numa grande assembléia de homens sábios, declaramos a todas as nações: quando a terra-mãe era nosso alimento, quando a noite escura formava nosso teto, quando o céu e a lua eram nossos pais, quando todos éramos irmãos e irmãs, quando nossos caciques e anciãos eram grandes líderes, quando a justiça dirigia a lei e sua execução, aí outras civilizações chegaram! Com fome de sangue, de ouro, de terra e de todas as riquezas, trazendo numa mão a cruz e na outra a espada, sem conhecer ou querer aprender os costumes de nossos

povos, nos classificaram abaixo dos animais, roubaram nossas terras e nos levaram para longe delas, transformando em escravos “os filhos do sol”. Entretanto, não puderam nos eliminar, nem nos fazer esquecer o que somos, porque somos a cultura da terra e do céu, somos de uma ascendência milenar e somos milhões, e mesmo que nosso universo inteiro seja destruído, nós viveremos, por mais tempo que o império da morte²⁹.

Por outro lado, para os portugueses, franceses e holandeses no Brasil, e espanhóis na América Espanhola, e suas leis, também não era permitido fazer o que fizeram. Mas a ganância pelas riquezas do solo, o interesse pelas terras, consideradas um paraíso tamanha beleza e tranquilidade, cegou os europeus que aqui chegaram e os fez praticar atrocidades com os indígenas que aqui estavam.

A causa pela qual os espanhóis destruíram tal infinidade de almas foi unicamente não terem outra finalidade última senão o ouro, para enriquecer em pouco tempo, [...] enfim, não foi senão por avareza que causou a perda desses povos, que por serem tão dóceis e tão benignos foram tão fáceis de subjugar (LAS CASAS, 1985, p. 30).

Jamais será possível dizer tudo o que havia em alguns territórios até o século XVI, tamanha foi a destruição causada pelos europeus. Trabalha-se hoje com estimativas. Estas são baseadas em incansáveis pesquisas em cartas, fragmentos, estudos, escritos de curiosos, relatos dos primeiros invasores³⁰.

Sobre a América Espanhola sabe-se mais, pois lá vivia Bartolomé de Las Casas³¹, que não suportou o que viu e por indignação registrou tudo em minúcias. Em um dos tantos trechos, Las Casas relata,

Os espanhóis com seus cavalos, suas espadas e lanças começaram a praticar crueldades estranhas; entravam nas vilas, burgos e aldeias, não poupando nem as crianças e os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e as faziam em pedaços como se estivessem golpeando cordeiros fechados em seu redil. Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela

²⁹ Conselho Mundial dos povos indígenas. Port Alberni, Vancouver, Canadá, 1975. <http://moleskinemm.blogspot.com/2008/08/declaracao-solene-dos-povos-indigenas-do.html> Acesso em 03.12. 09.

³⁰ Um exemplo disto é a coleção de livros que foi criada em 1992, por ocasião dos festejos dos 500 anos de descobrimento das Américas. Essa coleção, intitulada *A Visão dos Vencidos*, publicou vários livros naquele período, dos quais retiramos algumas citações para esta dissertação. Um desses livros, talvez o mais pungente, é *O Paraíso Destruído*, de Frei Bartolomé de Las Casas.

³¹ *Frei Bartolomé de Las Casas* dedicou 50 anos de sua vida à luta contra o genocídio imposto pela conquista espanhola. Foi chamado de “Apóstolo dos Índios”, por ser defensor de todos os povos indígenas.

metade, ou quem, mais habilmente ou mais destramente, de um só golpe lhe cortaria a cabeça, ou ainda sobre quem abriria melhor as entranhas de um homem de um só golpe. Arrancavam os filhos dos seios da mãe e lhes esfregavam a cabeça contra os rochedos enquanto que outros os lançavam à água dos córregos rindo e caçoando, e quando estavam na água gritavam: move-te, corpo tal?! Outros, mais furiosos, passavam mães e filhos a fio de espada. Faziam certas forcas longas e baixas, de modo que os pés tocavam quase a terra, uma para cada treze, em honra e reverência de Nosso Senhor e de seus doze Apóstolos (como diziam) e deitando-lhes fogo, queimavam vivos todos os que ali estavam presos. Outros, a quem quiseram deixar vivos, cortaram-lhes as duas mãos e assim os deixavam; diziam: Ide com essas cartas levar as notícias aos que fugiram para as montanhas (LAS CASAS, 1985, p. 32-33).

Este procedimento de agir com violência para mandar mensagens aos que intentassem resistir também foi adotado pelos portugueses no Brasil, com isto muitos povos que viviam no litoral, onde tinham melhores condições de sobrevivência, pela fartura de alimentos e boas terras, acabaram se embrenhando matas adentro, fugindo ao furor dos colonizadores. Berta Ribeiro (1987) salienta que desse movimento resultaram as atuais fronteiras do Brasil, pela expansão dos povos litorâneos fugindo dos europeus. Já Darcy Ribeiro (1982) enfatiza que essa expansão também constituiu um território cultural que ainda hoje define nosso país.

Em função da ampla extensão territorial em que se implantou a tradição cultural tupi-guarani - que aproximadamente corresponde ao traçado do mapa do Brasil - foi possível imprimir um perfil uniforme à sociedade brasileira. De então até nossos dias, esse lastro aborígine da cultura brasileira, sobretudo de base tupi-guarani, conserva-se em grande parte no Brasil interiorano. Isso pode ser observado pela facilidade com que o sertanejo nordestino, o caíçara paulista, o caboclo amazônico encontram elementos culturais que lhes são familiares num contexto tribal (RIBEIRO, 1987, p. 89).

Las Casas, apesar de ser extremamente duro, propicia uma leitura daqueles tempos difíceis para os povos indígenas.

Dessa maneira procediam comumente com os nobres e os senhores; faziam certos gradis sobre garfos com um pequeno fogo por baixo a fim de que, lentamente, dando gritos e em tormentos infinitos, rendessem o espírito ao Criador. Eu vi uma vez quatro ou cinco dos principais senhores torrando-se e queimando-se sobre esses gradis e penso que havia ainda mais dois ou três gradis assim aparelhados; e pois que essas almas expirantes davam grandes gritos que impediam o capitão de dormir, este último ordenou que os estrangulassem, mas o sargento, que era pior que o carrasco que os queimava (eu sei seu nome e conheço seus parentes em Sevilha), não quis que fossem estrangulados e ele mesmo atuchou pelotas na boca a fim de que não gritassem, e aticava o fogo em pessoa até que

ficassem torrados inteiramente e a seu bel-prazer. Eu vi as cousas acima referidas e um número infinito de outras; e, pois que os que podiam fugir ocultavam-se nas montanhas a fim de escapar a esses homens desumanos, despojados de qualquer piedade, ensinavam cães a fazer em pedaços um índio à primeira vista. Esses cães faziam grandes matanças e como por vezes os índios matavam algum, os espanhóis fizeram uma lei entre eles, segundo a qual por um espanhol morto faziam morrer cem índios (Las Casas, 1985, p. 32-33).

A ideia difundida de que os povos indígenas eram bandos errantes, povos sem o mínimo de civilidade e, como tais, não tinham qualquer direito à propriedade e nem tinham organização social, política e jurídica, ainda está presente na nossa sociedade, em geral, e muito utilizada por aqueles segmentos interessados em acabar com os direitos indígenas. Pierre Clastres, renomado antropólogo, rebate essas concepções. Para ele, "os povos sem escrita não são então menos adultos que as sociedades letradas. Sua história é tão profunda quanto a nossa e, a não ser por racismo, não há porque julgá-los incapazes de refletir sobre a sua própria experiência e de dar a seus problemas as soluções apropriadas" (CLASTRES, 1990, p. 16).

Assim, apesar de tão ou mais velha que o Estado Brasileiro, a história indígena ainda caracteriza-se por um acentuado desconhecimento. A sociedade brasileira ainda não conhece seus primeiros povos. Os múltiplos estereótipos³² impostos contribuem para esse desconhecimento, e percebe-se inúmeras situações em que julgamentos generalizantes são proferidos em função desses estereótipos que assimilamos desde as classes escolares mais iniciais. Para ver isto, basta folhear os livros escolares de História. No livro didático hoje, encontramos imagens que descaracterizam a realidade indígena, como, por exemplo, as chamadas *ocas*, que se referem às casas, ou mesmo a palavra *taba*, que remete à ideia de uma aldeia no formato redondo. Tommasino diz que "os conquistadores forjaram as categorias selvagem e bugre, termos que aparecem frequentemente nos livros didáticos, que são apresentados como empecilhos ao progresso" (TOMMASINO, 1995, p. 143).

Mas esta não é uma realidade em todas as etnias. "Não há duas sociedades indígenas iguais" (RAMOS, 1988, p. 11). Pelo fato de que no Brasil ainda existem

³² Exemplos: programa de índio; índio sem especificação de etnia; bugre; selvagem; visão folclórica: vivem em *ocas*, uso de *tanga*, *andam nus*, com penas na cabeça.

cerca de 230 povos indígenas, precisamos assumir de vez que ainda temos pelo menos 230 sociedades indígenas diferenciadas umas das outras, em seus aspectos políticos, econômicos, sociais, culturais. Mota e Assis reforçam essas especificidades que, “[...] mesmo após 500 anos de tentativas de abolir as populações indígenas, elas continuam existindo, recriando práticas ancestrais e reivindicando sua sobrevivência como sociedades específicas” (MOTA; ASSIS, 2008, p. 12).

Estima-se, segundo vimos, que na época da chegada dos europeus, eram mais de 700 povos, somando entre 5 e 6 milhões de pessoas. Atualmente a população está estimada em 600 mil indivíduos sendo que, deste total, cerca de 450 mil vivem em Terras Indígenas (TIs)³³, e cerca de 150 mil encontram-se residindo em diversas capitais e outros municípios do país. Os grupos numericamente menores, seguramente, estão em áreas urbanas, como é o caso das famílias Kaingang descritas na sequência deste estudo.

Afirma-se que a população indígena no Brasil vem crescendo nos últimos anos e muitos deles localizam-se em áreas fronteiriças, fazendo divisa com países vizinhos como Venezuela, Guiana Francesa, Colômbia e Bolívia, conforme informação do Instituto Socioambiental:

Os povos indígenas contemporâneos estão espalhados por todo o território brasileiro. Vários desses povos também habitam países vizinhos. No Brasil, a grande maioria das comunidades indígenas vive em terras coletivas, declaradas pelo governo federal para seu usufruto exclusivo.³⁴

Centenas de povos viviam espalhados pelos quatro cantos do Brasil, haviam construído cada qual seu sistema próprio de sociedade, organizavam rotinas, mantinham sua cultura, seu sistema de governo, estatal ou não, seus ordenamentos jurídicos internos e externos próprios. À época da chegada dos europeus no “novo mundo”, o território hoje conhecido como as “Américas” era um enorme mosaico de formas diferenciadas de vida e sociedades, cada qual milenarmente adaptada ao seu modo próprio, construído na sua trajetória histórica exclusiva, como podemos

³³ TIs é a sigla de Terras Indígenas, categoria jurídico-administrativa do Estado brasileiro que denomina as áreas demarcadas para a posse de grupos indígenas.

³⁴ Instituto Socioambiental/ISA <http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>. Acesso em 10.09.09.

ver no expressivo Mapa Etnográfico, elaborado por Curt Nimuendajú³⁵. Esses povos, que habitavam o Brasil de forma originária e desde tempos imemoriais, foram em sua maioria destruídos e impedidos de viver com suas culturas. Suas autonomias societárias foram consideradas contrárias ao espírito nacional e aos poucos suprimidas e, em seu lugar, foram-lhes impostas outras estruturas culturais, sociais, políticas, econômicas e jurídicas, notadamente européias, mas também houve a miscigenação com africanos e árabes.

Nas concepções da época, os europeus se entendiam como povos civilizatórios. Durozoi reflete que:

[...] para o pensamento clássico, (civilização) é fundamentalmente o conjunto de fenômenos religiosos, intelectuais, políticos, etc, e dos valores que a ele correspondem, caracterizando as populações que participam da herança greco-romana e do cristianismo. A civilização então se opõe, de maneira muito etnocêntrica, ao selvagem ou à barbárie (DUROZOI, 1990, p. 84).

Se a “formação” do Brasil foi “inventada, encoberta”, sendo entendida como um exemplo da imposição unificadora pretendida pelos europeus que aqui chegaram, é evidente que essa imposição foi, e é feita, com a destruição de direitos. Tal situação não pode ser mascarada, e cabe a nós, pesquisadores, profissionais que discutem os direitos e a justiça, que falamos em humanismo e direitos sociais, assumirmos de maneira franca, responsável e comprometida esta delicada e urgente questão. No contato com a realidade indígena, percebe-se a contradição de uma sociedade que usa o discurso das leis, da justiça e do desenvolvimento social para encobrir uma situação de injustiça social, injustiça econômica e política. Os povos indígenas ainda presentes mostram esta chaga maior de nossa sociedade, desmascarando, com sua irreduzível resistência, que está longe para eles um mínimo de sociedade justa e igualitária e até mesmo um estado democrático de direito.

O Estado e o Direito brasileiros se pretendem únicos, porém, dentro deste Estado, existem cerca de 230 povos indígenas, são sociedades continuadoras daquelas que aqui estavam no ano de 1500, em sua maioria já então milenares.

³⁵ O *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú* - baseado na consulta a 973 obras, distingue as sociedades indígenas segundo a classificação lingüística, situa a mesma sociedade em mais de um local conforme seu deslocamento ao longo do tempo, anotando sob seu nome o ano em que ali estava. <http://e-groups.unb.br/ics/dan/juliomelatti/notas/n-nimuen.htm>. Acesso em 22.11.09.

Cada uma dessas comunidades possui seus sistemas próprios de organização política, social, econômica, cultural e jurídica, totalmente diferentes do restante da sociedade brasileira, e também diferentes entre si. Como diz a antropóloga Alcida Ramos, "Não há duas sociedades indígenas iguais" (Ramos, 1988, p. 11).

Longas discussões sobre soberania nacional, unicidade do direito brasileiro e indivisibilidade da jurisdição têm-se desenvolvido, já desde os primeiros momentos da chegada do Estado Português a este território, acalentadas por ideais nacionalistas e fantasmas de internacionalização da Amazônia e de outras riquezas do país. Ainda é pensamento quase geral que os índios devem se integrar ao "caldo cultural brasileiro" e deixarem de ser índios. Contudo isto não é possível, sua presença incondicional em todo o país, mesmo após 510 anos da chegada dos europeus, é prova disto.

Não há como não lamentar essa história e realidade de nosso país, onde mormente não se cumprem leis, nem as mais elementares de proteção à vida, mas quando se trata de penalizar os grupos mais fragilizados, menos favorecidos, é aplicado o rigorismo da lei. País onde notadamente o poder econômico, desde as origens, envolve e define o poder político e o restante da sociedade e seus poderes constituídos. Para Gomes,

A questão indígena se processa numa dimensão histórica mais ampla do que aquela que define a história brasileira [...]. Ela é a reprodução concreta de um cruzamento que infelizmente se dá como embate, entre dois tipos de civilização, dois grandes complexos de possibilidades do ser humano (GOMES, 1988, p. 19).

Aos sistemas e costumes europeus chamou-se de civilizados, modernos, e tratou-se de condicionar tudo a eles, como única forma de progresso e sobrevivência. Aos sistemas locais, chamou-se de bárbaros, primitivos, e tratou-se de apagá-los, supri-los, proibi-los, pois seriam a antítese do progresso, da civilização, das possibilidades de vida, européias é claro. Aqui a Antropologia tem uma definição interessante para mostrar a visão que as pessoas³⁶ têm sobre o "outro", sobre aquele indivíduo e aquela situação que causam estranheza, e que por

³⁶ Para contemplar linguagem inclusiva, tentaremos utilizar, ao longo deste estudo, nomenclaturas como "pessoas", "ser humano" e "indivíduo", para fazer jus à questão de gênero, ao invés de utilizarmos a ênfase masculina como, por exemplo: "o homem". No entanto, em algumas citações fidedignas, isto será inevitável, tendo em vista a utilização do assento masculino, como a usada por Marx, entre outros.

ser diversa do que é conhecida e aceita é considerada inferior. Este fenômeno é denominado de *etnocentrismo*. Laraia define etnocentrismo da seguinte forma:

O fato de que o homem vê o mundo através de sua cultura tem como consequência a propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural. Tal tendência, denominada etnocentrismo, é responsável em seus casos extremos pela ocorrência de numerosos conflitos sociais (LARAIA, 2003, p. 72).

Refletindo a respeito das atitudes dos europeus que aqui aportaram, entendemos que foram etnocêntricas, pois enxergavam a si próprios como os corretos no modo de nascer, vestir-se, alimentar-se, trabalhar, quanto aos casamentos e em relação à religiosidade indígena. Etnocentrismo, então, é uma maneira que o ser humano tem de olhar o mundo através de sua própria cultura, considerando-a como a mais adequada e correta possível. E o comportamento etnocêntrico é um dos aspectos do processo das relações sócio culturais pelo qual se tende a transformar o que se identifica como normal à luz do olhar de outra cultura, olhar este que se mantém superior às outras culturas. Tal comportamento reforça a discriminação por não aceitar as diferenças existentes entre os segmentos sociais. Portanto, não é possível comparar ou julgar uma cultura em detrimento da outra, pois cada povo possui seus próprios valores e convicções acerca de suas vivências e comportamentos.

Por ter tantos grupos étnicos diferenciados, o Brasil é um Estado plurinacional, plurijurisdicional e multicultural, o que significa que se reúnem neste território diferentes nações e culturas, tema este que gera múltiplas controvérsias e oposições. Tema complexo e histórico, pois remonta às origens do Estado Brasileiro. Comparando-se com a nossa taquaireira, percebemos que o Brasil é assim como ela: um emaranhado de formas, tamanhos, cores, mas todos firmemente fixos no chão, formando um conjunto, apesar de diferenciados.

3.2 – DIVERSIDADE CULTURAL: AS PROFUNDAS RAÍZES DO BRASIL

Seguimos agora pelas trilhas do tema da diversidade cultural, cuidando para não idealizar as sociedades indígenas, pois elas não são puras, ternas, mansas, utópicas, paradisíacas, ou qualquer outro adjetivo mítico ou romântico. Elas são o

que são: sociedades construídas por seres humanos e, certamente, com dificuldades e problemas a serem enfrentados.

O Brasil é conhecido mundialmente por sua vasta diversidade étnica e linguística, e ainda não há dados exatos de quantos povos indígenas existem aqui. A FUNASA, a partir de 1991, vem procurando efetuar coletas de dados populacionais com enfoque para os epidemiológicos, para a melhoria da oferta dos serviços de saúde. Até mesmo a FUNAI, pesquisadores e outras instituições não possuem dados seguros acerca do número exato dos povos indígenas e suas gentes. Até porque, vez que outra, são identificados novos grupos na Amazônia, como foi o caso registrado pela FUNAI (Informativo Nº 03, 2009, p. 13) que, em maio de 2008, localizou seis habitações de uma etnia não definida de indígenas isolados no Estado do Acre, próximo ao Rio Envira na fronteira com o Peru. Há povos indígenas ainda sem contato com a sociedade nacional, os chamados “isolados”. Trata-se de grupos indígenas, principalmente na Amazônia, que ainda não foram contatados e são chamados de arredios, pois também evitam esse contato. Segundo estimativas da FUNAI, são cerca de 40 grupos de arredios, dos quais não se conhece praticamente nada, nem seu nome, língua e cultura. Há um departamento dentro da FUNAI que trata especificamente dos grupos isolados.

A FUNAI e FUNASA, em geral, têm, por princípio de trabalho, o não contabilizar os indígenas que vivem fora de terras reconhecidas e demarcadas, ou seja, atuam com as populações reconhecidas e registradas por elas. De acordo com Baniwa,

Nos dados da FUNAI e da FUNASA, portanto, não está contabilizado o grande número de indígenas que atualmente reside nas cidades ou em terras indígenas ainda não demarcadas ou reconhecidas, mas que nem por isso deixam de ser índios. O IBGE utilizou o método de auto-identificação para chegar aos seus números, o que parece ser mais confiável e realista. Além disso, ainda existem povos indígenas brasileiros que estão fora desses dados, inclusive os do IBGE, e que são denominados “índios isolados”, ou índios ainda em vias de reafirmação étnica após anos de dominação e repressão cultural (BANIWA, 2006, p. 28).

Há uma crítica com relação à atuação da FUNAI e FUNASA nesse tocante, pelo fato delas não aceitarem ainda a determinação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, assinada e reconhecida pelo Estado Brasileiro, da auto-identificação dos povos indígenas e tribais. Ou seja, são esses povos que se auto definem como indígenas e não estudos ou pareceres externos a

eles que garantem esta diversidade. Isto vem mudando paulatinamente, mas a FUNAI ainda utiliza-se de estudos antropológicos para definir a indianidade, ou não, de determinados grupos.

O Decreto 1.775/96³⁷ define as classificações das terras indígenas e o procedimento para sua regularização. Terras regularizadas são as que já tiveram sua tramitação em processos administrativos levados a cabo pela FUNAI, que vão desde os estudos iniciais de identificação e delimitação dos territórios, passando pela sua declaração como terra indígena, demarcação física dos limites de seu perímetro e o registro nos cartórios de registro de imóveis em nome da União, pois terras indígenas são bens da União (MAGALHÃES, 2005, p. 183). As terras indígenas, portanto, de acordo com sua situação jurídica são classificadas nas seguintes categorias: identificadas, delimitadas, declaradas, demarcadas e registradas. Os órgãos governamentais, por imposição legal, somente podem atuar nas terras que já tiveram algum reconhecimento como indígenas, no caso as terras que já estão além das fases de declaração. Em função disto, muitos povos indígenas ficam de fora dos censos e, em consequência, das políticas públicas.

No RS acompanhamos, por mais de duas décadas, a organização da comunidade indígena Kaingang da TI da Borboleta, localizada nos municípios de Salto do Jacuí, Jacuizinho e Campos Borges. Mesmo após duas décadas de luta por reconhecimento e por suas terras, a comunidade ainda não foi reconhecida pela FUNAI. Ainda impera na FUNAI uma orientação restritiva de povos indígenas, que seriam aqueles que se mantêm confinados nas suas terras, falando línguas diferenciadas, em ambientes quase fechados, e isto se reflete em casos como esses da Borboleta. Mesmo que a legislação atual, como é o caso da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, defina o autoreconhecimento como forma de definição do que seja uma comunidade indígena, ainda há resistências na própria FUNAI para isto efetivar-se. O antropólogo brasileiro, Eduardo Viveiros de Castro, deixa patente isto ao afirmar que,

[...] questão de quem é índio cabe às comunidades que se sentem concernidas, implicadas por ela. Não cabe ao antropólogo definir quem é índio, cabe ao antropólogo criar condições teóricas e políticas para permitir

³⁷ Publicado no D.O.U, 09/01/1996, p. 265, Seção I.

que as comunidades interessadas articulem sua indianidade (CASTRO, 2006, p. 15).³⁸

As fontes de dados oficiais sobre as populações indígenas sempre foram muito precárias, e até a década de 80 essas populações eram consideradas uma categoria social em extinção e fadados à integração com a sociedade envolvente. Acreditava-se até no desaparecimento enquanto grupos sociais distintos. Ainda que a presença indígena seja constante na História do Brasil, e mesmo que eles já estivessem aqui quando os colonizadores europeus chegaram a partir do Século XVI, somente na oitava Constituição Federal Brasileira, de 1988, os direitos dos indígenas foram inscritos pela primeira vez na chamada “Constituição Cidadã” (COUTO, 2004).

Nesta Constituição, ficou garantido o respeito às crenças, costumes, tradições, autonomia. Também é na atual Carta Magna que aparece pela primeira vez que o Brasil é um país pluriétnico e que esta formação deve ser garantida e preservada. A partir de 1988, os indígenas passaram a ter mais visibilidade política em nosso país e, em nossa sociedade, há uma tendência de subestimar-se a força das culturas e das etnias. Reforçamos o dito acima, afirmando que as escolas brasileiras vêm colaborando para que os indígenas permaneçam estigmatizados, pois os livros didáticos ainda mantêm uma concepção positivista acerca da história do Brasil e, segundo Gadotti,

A diversidade cultural é a riqueza da humanidade. Para cumprir sua tarefa humanista, a escola precisa mostrar aos alunos que existem outras culturas além da sua. Por isso, a escola tem que ser local, como ponto de partida, mas tem que ser internacional e intercultural, como ponto de chegada. (...) Escola autônoma significa escola curiosa, ousada, buscando dialogar com todas as culturas e concepções de mundo. Pluralismo não significa ecletismo, um conjunto amorfo de retalhos culturais. Significa sobretudo diálogo com todas as culturas, a partir de uma cultura que se abre às demais (GADOTTI, 1992, p.23).

Tais livros didáticos, via de regra, exaltam uma linguagem reforçada pelos relatos dos heróis nacionais, que são geralmente os heróis europeus. A linguista Maher reforça que é preciso ensinar as crianças brasileiras que o Brasil tinha donos quando os europeus chegaram (MAHER, 2006, p. 13). Somente em 2009 um primeiro herói indígena foi reconhecido no Brasil e teve seu nome inscrito no

³⁸ http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf Acesso em 02.03.10.

Panteão dos Heróis, na praça dos Três Poderes, localizada na capital, Brasília. Trata-se do herói nacional Sepé Tiaraju, índio Guarani, que enfrentou portugueses e espanhóis na defesa do território do RS. Da mesma forma, somente no ano de 1997, um negro, Zumbi dos Palmares³⁹, também foi reconhecido como herói nacional e inscrito nesse Panteão.

Isto demonstra a pouca valorização da presença e participação dos negros e indígenas na formação do que hoje é o Estado Brasileiro, e ainda, quando aparecem no cenário brasileiro, foram e continuam sendo tratados de forma pejorativa, discriminatória e preconceituosa.

Mesmo no cinema, o “mocinho” sempre foi o homem branco ao passo que aos pardos, negros e índios eram relegados os papéis de vilões. Isto é presente também na literatura e indústria cinematográfica mundial, como, por exemplo, os filmes do gênero faroeste americano, que embalaram e influenciaram gerações e povos no mundo todo, construindo preconceitos sobre os indígenas evidenciados nesses filmes e seriados como selvagens e sanguinários.

A diversidade cultural e os desafios para a materialização de direitos para os povos indígenas apontam para diferentes formas de ser, estar, pensar e agir. Todos estes aspectos são relevantes e importantes no processo da saúde, educação, do ensino-aprendizagem, moradia, costumes, crenças. No meio social onde vivemos, muitas vezes nem nos apercebemos, mas convivemos diariamente com diversas culturas e etnias: italiana, espanhola, alemã, portuguesa, japonesa, negra, indígena. Estas culturas estão nas salas de aula e os educadores vivenciam esta situação e muitas vezes nem percebem esta diversidade. Há diversidade cultural na fila do banco, na rodoviária, no supermercado, nas igrejas. Não paramos para pensar nisto e acabamos por achar que tudo e todos são iguais. Somente quando nos debruçamos mais profundamente nessas culturas é que nos damos conta dessas diferenças, que são imensas, e isto é uma riqueza que temos em nosso país, mas que precisa ser conhecida, reconhecida, valorizada e levada em conta. No caso dos povos indígenas, como veremos abaixo, sem estas atitudes, o mais que os agentes

³⁹ Em 21 de março de 1997, o Herói Nacional Zumbi dos Palmares foi inscrito no Livro dos Heróis, que está depositado no Panteão da Liberdade e da Democracia, na Praça dos Três Poderes na capital federal.

públicos que atendem os índios conseguem fazer é somente se aproximar dos problemas, sem jamais resolvê-los.

O que queremos dizer é que há, em nossa volta, diferentes culturas que chegam de diferentes lugares, famílias, grupos específicos. Cada uma possui seus jeitos de compreensão de mundo, de suas vivências e relações com o meio. Possuem códigos, cores, símbolos e línguas específicas, e, em algum lugar, tornam-se únicas, seja na sala de aula, no posto de saúde, na fila do banco, no banco da praça, no supermercado. Ressaltamos a importância de cada profissional que atua com pessoas e grupos observar e fazer a distinção desta ampla diversidade que reúne tantos indivíduos num mesmo conjunto. Visto desta forma, cada “retalho” dessa imensa colcha que é nosso país tem a sua história, sua especificidade e sua importância, daí, potencializar direitos torna-se um desafio para muito além das aparências.

Abordar o tema da diversidade implica saber o significado de cultura e o que ela provoca no modo de ser da humanidade. Na Antropologia, é difícil definir o conceito de cultura e, em verdade, não se pergunta mais o que ela é, mas ao que ela *se refere*. “Não se pergunta também o que é que produz e o que gera cultura, mas, antes, o que ela tem a ver fundamentalmente com a ordem social, a que é que está ligada e o que é que ela significa” (BRANDÃO, 1986, p.15).

A existência de diferentes culturas garante a diversidade sociocultural num país que agrega reivindicações e garantias de direitos por distintos segmentos minoritários, negros, índios, mulheres, entre outros. O tema da diferença das minorias étnicas ainda é um grande desafio para os organismos sociais, entidades e instituições que atuam para a existência de políticas públicas que tenham como fundamento e objetivo a garantia de direitos sociais. Neste aspecto, é cada vez mais necessária a reflexão acerca do papel dos assistentes sociais, na implementação de políticas sociais que contemplem essa diversidade. Isto impõe que esses profissionais, para desempenhar eficazmente suas funções, tenham conhecimento acerca das realidades que compõem os diversos grupos culturais componentes de um país pluriétnico como o nosso. Defendemos que os cursos de Serviço Social tenham ensinamentos antropológicos básicos que instrumentalizem esses profissionais para diagnósticos e atuações corretas e eficazes.

Mas, quem é considerado índio no Brasil? Como dissemos acima, ainda há uma tensão no conceito de índio, povos indígenas, entre até mesmo os que atuam diretamente com eles. Os textos legais nos ajudam a entender essa problemática. Poderíamos afirmar, de acordo com os textos legais, que índio

É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional (Lei. Nº 6001/73, Estatuto do Índio, Artigo 3º, inciso I - site FUNAI. <http://www.funai.gov.br/>).

Já os pesquisadores utilizam de descrições para dizer quem é índio:

Os índios são grupos socioculturais do presente e participam ativamente da vida de nosso país. Eles se constituem uma parcela significativa da nossa sociedade. E, por fazerem parte dela, colaboram na sua caracterização de país pluriétnico. [...] é necessário reconhecer que vivemos em um contexto permeado de diferenças socioculturais (MOTA; ASSIS, 2008, p. 77).

A Convenção 169 da OIT trouxe e firmou na nossa legislação e doutrina a concepção da autodefinição, outorgando a esses grupos de autodefinirem quem é índio e quem não é, retirando essa atribuição do Estado. Assim, resumindo, podemos dizer que índio é quem se define como índio, mas ao mesmo tempo quem é definido e aceito por um grupo indígena como índio. É, portanto, muito mais, mas não só, uma definição coletiva do que individual.

Afirmamos que existem muitas denominações para designar essas pessoas, mas destaca-se o termo “índio”. É uma nomenclatura equivocada e, de certa forma, folclórica, que acabou sendo assimilada e utilizada até mesmo pelos próprios povos indígenas.

[...] a denominação de índios dada aos habitantes nativos dessas terras continua até os dias de hoje. Para muitos brasileiros brancos, a denominação tem um sentido pejorativo, resultado de todo o processo histórico de discriminação e preconceito contra os povos nativos da região. Para eles, o índio representa um ser sem civilização, sem cultura, incapaz, selvagem, preguiçoso, traiçoeiro etc. Para outros ainda, o índio é um ser romântico, protetor das florestas, símbolo da pureza, quase um ser como o das lendas e dos romances (BANIWA, 2006, p. 30).

Concordamos que utilizar o termo “índio” é fazer uma repetição da mesma falha cometida pelos portugueses e espanhóis quando chegaram neste continente, que pensavam ter chegado às Índias. Mas também nós, como força de expressão, usamos esta denominação, mesmo fazendo esforços para denominá-los de povos ou comunidades indígenas, até porque a generalização impede de apreciar-se a

incrível diversidade dos povos indígenas, e mesmo porque, como já dissemos, "não há duas sociedades indígenas iguais" (RAMOS, 1988, p. 11).

Já o termo "selvagem" possui duas expressões: o *bom* e o *mau selvagem*. Rousseau, no século XVIII, foi o primeiro a usar a primeira expressão. Descrevia o índio num estágio primitivo de ser humano, por ser um ser dócil, não oferecendo perigo algum para a humanidade (RODRIGUES, 2009). O mau selvagem é justamente o contrário, é aquele que precisa ser exterminado,

Como se pode notar, o *bom* e o *mau selvagem* são imagens opostas e catalisam o imaginário sobre os nativos. De um lado, tem-se o *bom selvagem*, aquela criatura dócil, pura, ingênua, que não oferece nenhuma periculosidade à humanidade, mas que deve ser catequizado; de outro lado, avista-se o *mau selvagem*, aquele indígena que necessita ser exterminado (RODRIGUES, 2009, p. 447).

Ao falarmos então acerca "dos índios", não podemos perder de vista esta dimensão, pois há possibilidades de muitas generalizações e temos que ter cuidado com isto. De acordo com Baniwa:

Com o surgimento do movimento indígena organizado a partir da década de 1970, os povos indígenas do Brasil chegaram à conclusão de que era importante manter, aceitar e promover a denominação genérica de índio ou indígena, como uma identidade que une, articula, visibiliza e fortalece todos os povos originários do atual território brasileiro e, principalmente, para demarcar a fronteira étnica e identitária entre eles, enquanto habitantes nativos e originários dessas terras, e aqueles com procedência de outros continentes, como os europeus, os africanos e os asiáticos. A partir disso, o sentido pejorativo de índio foi sendo mudado para outro positivo de identidade multiétnica de todos os povos nativos do continente (BANIWA, 2006, p. 30).

Mesmo então designando-os genericamente de índios, pelo menos não podemos perder a dimensão real que é a diferenciação entre eles. Nem a proximidade geográfica os torna semelhantes, como é, por exemplo, o caso dos povos Kaingang e Guarani no RS, habitando muitas vezes na mesma área indígena, mas com culturas completamente diferenciadas uma da outra, onde sequer há palavras nas duas línguas que se assemelham. Seus costumes e culturas são completamente diferentes. Além disto, também seu biotipo é diferente. Os Guarani possuem estruturas física pequena enquanto os Kaingang são maiores, quase corpulentos. Saltam aos olhos essas diferenças.

No processo histórico, observam-se as diversas imposições postas a estes povos, dependendo do momento histórico. A história do Brasil mostrou diferentes

tentativas de fazer com que os índios deixassem de ser índios, evidenciada pelas ações das ordens religiosas, como os missionários jesuítas, que deram início ao processo de interferência no sistema de vida das culturas indígenas, através da imposição da catequese cristã e exploração da mão de obra indígena. Forçados a deixar de lado seus rituais, suas línguas, seus costumes, o objetivo era transformá-los em brasileiros “civilizados”. Hoje se faz justamente o contrário disso, exige-se que, para serem índios e usufruírem dos direitos que lhes são inerentes, devem permanecer na cultura, devem falar a língua, manter suas tradições, seus rituais, enfim, é necessário que sejam preservados no que seria seu estado natural. Por isto, é comum ouvir-se que índio não pode usar celular, calça jeans, antenas parabólicas, sendo esta mais uma forma de impor os valores da sociedade envolvente, contraditória, pois novamente impõe uma forma de viver. É também uma forma pejorativa e opressora de olharmos essas culturas, pois assim quer-se mantê-los no atraso, longe das possibilidades tecnológicas, como se isto fosse um definidor de cultura. Percebemos que a sociedade envolvente que continuar definindo um modelo de “ser índio”.

3.2.1 – Nas profundas raízes, a importância do coletivo

Na ocasião da chegada dos portugueses a este território, os povos indígenas não dominavam a escrita e mantinham a tradição oral para garantir sua própria história, repassada de geração em geração. A tradição oral é considerada uma forma tão eficaz, quanto a escrita, para produzir e transmitir conhecimentos. Cunha reforça que a língua de um povo é um sistema simbólico que organiza sua percepção do mundo (CUNHA, 1987, p. 100).

Na contemporaneidade há escolas indígenas na maioria das aldeias e reservas do Brasil, mesmo assim, eles continuam mantendo paralelamente sua tradição oral. Os indígenas não conheciam a instituição escola antes da chegada dos europeus e do contato com a sociedade envolvente, mas possuíam formas próprias de reprodução de saberes, desenvolvidas por meio da tradição oral, transmitidas em seus idiomas diferentes, todas sem escrita alfabética (FREIRE, 2004, p. 11). A diversidade então existente dos grupos indígenas impressiona: cerca de 3.000 povos nas três Américas, e um número maior de línguas faladas. Somente

na América do Sul, Curt Nimuendaju (Mapa Etnográfico, 1940) pesquisou e catalogou 1.400 etnias diferenciadas. Um universo fantástico e ainda pouco conhecido.

O poder da memória entre os povos indígenas é altamente especializado, ao contrário da civilização ocidental, que delegou a memória para os livros e, mais recentemente, para os computadores, celulares, internet. A tradição oral dos povos indígenas é uma fonte geradora de conhecimentos, que satisfaz plenamente suas culturas. “Os povos sem escrita não são então menos adultos que as sociedades letradas” (CLASTRES, 1990, p. 16), e é principalmente devido à oralidade que essas culturas são tão resistentes. A oralidade impõe o constante intercâmbio de informações para a caracterização de “sociedades que têm-se valido da linguagem oral em seus processos de comunicação” (GALVÃO; BATISTA, 2006). Mas devido aos avanços tecnológicos das últimas décadas, também as comunidades indígenas precisaram incluir em seus conhecimentos as ofertas tecnológicas existentes em nosso mundo contemporâneo.

No cotidiano de suas aldeias, no desenvolver de sua cultura, os povos indígenas prescindem absolutamente da escrita, mas para fora do grupo, nas articulações com o “mundo do branco” é impossível ficar sem ela. Para a vida interna nas aldeias, a oralidade supre plena e eficazmente suas necessidades de elaborar e transmitir conhecimentos. A imposição da escrita, se não for bem trabalhada no grupo, poder ser um fator de desestruturação e geração de conflitos. Os povos indígenas têm consciência disto e reafirmam a necessidade de dominar a escrita, mas principalmente para suas relações para fora das comunidades, com a sociedade envolvente e no trato com os órgãos públicos.

Os povos indígenas são classificados em troncos e famílias linguísticas, em função das similaridades entre as línguas e das origens mais ou menos comuns. Há três grandes troncos no Brasil: o Tupi, o Macro-jê e o Aruak, cada um com várias famílias. Há ainda famílias linguísticas isoladas, que não se encaixam nesses troncos: Karib, Nambikwara, Pano, Yanomami, Maku, por exemplo⁴⁰.

Há sociedades indígenas que, por viverem em contato com a sociedade brasileira há muito tempo, acabaram por perder sua língua original e por falar somente o português. De algumas dessas línguas não mais faladas

⁴⁰ Site www.funai.gov.br- As línguas indígenas. Acesso em 27.11.09.

ficaram registros de grupos de vocábulos e informações esparsas, que nem sempre permitem aos lingüistas suficiente conhecimento para classificá-las em alguma família. De algumas outras línguas, não ficaram nem resquícios (site FUNAI, <http://www.funai.gov.br/>).

A história do Brasil, portanto, como a conhecemos, foi contada pelos colonizadores europeus, ou seja, foi escrita pelos dominadores e não pelos próprios indígenas. Contudo, isto não significa que os povos indígenas não tinham ou não tenham o registro de sua história em suas memórias. Atualmente, em todo o Brasil, vários estudantes indígenas têm se debruçado sobre as histórias que são contadas e recontadas nas suas aldeias, principalmente pelos anciãos das tribos. Nessas histórias são encontrados elementos e fatos históricos antigos que permanecem vivos nas memórias coletivas.

Numa área indígena, todos, mesmo as crianças conhecem os mitos e a história do povo. Neste caso, a aprendizagem acontece em qualquer momento e lugar. Todos adoram contar e ouvir histórias e, assim, todos produzem e partilham o conhecimento. O conhecimento é produção e propriedade coletiva, e esta já é uma enorme diferença entre as culturas indígenas e a cultura ocidental. Basta dialogar com os indígenas, em pleno século XXI, para ouvir deles que o Brasil “foi sim invadido” e que “todas as terras do Brasil são dos índios”, mesmo após 510 anos de “tentativas de abolir as populações indígenas, elas continuam existindo, recriando práticas ancestrais e reivindicando sua sobrevivência” (MOTA; ASSIS, 2008, p. 12) e o fazem com esforços para manterem-se como sociedades específicas e independentes. A história do Brasil já está sendo escrita de forma diferente, pelos acadêmicos indígenas de diferentes etnias brasileiras.

Em nossa metáfora, *das raízes às folhas*, entendemos que os povos indígenas do Brasil, diante de desafios e dificuldades, mantêm-se encorajados e firmes no chão, assim como as raízes da taquaireira, que fixam-se de forma firme, nutrem-se no coletivo, com raízes profundas e em grande quantidade. São raízes consistentes, difíceis de arrancar, exterminar, assim como ocorre na taquaireira. Em todo o país, eles não estão soltos, dispersos, mas sim se mantêm num coletivo, em comunidades nas quais se fortalecem.

Os povos indígenas resistiram e ainda resistem nesses coletivos, dentro de suas aldeias nas terras indígenas, ou fora delas. Chamamos especial atenção aqui

para o fato de que, nas últimas décadas, vem aumentando o número de populações indígenas fora das TIs. Mas, mesmo morando nas cidades, permanecem reivindicando pública e oficialmente sua condição de povos indígenas no território brasileiro. São famílias indígenas muitas vezes miscigenadas, vivendo em periferias de cidades, ou nos fundos dos grotões, pois ao longo do processo de invasão de seus territórios sofreram espoliação de seus espaços territoriais e muitos até mesmo esqueceram sua língua, até mesmo porque eram proibidos de falá-la. Nos embalos dos ventos mais democráticos pós Constituição de 1988, esses grupos têm reencontrado contextos políticos e históricos favoráveis à retomada de suas identidades coletivas indígenas.

Nos últimos anos, aumenta o número de populações que passam a reivindicar pública e oficialmente a condição de indígenas no Brasil. Trata-se de famílias que, miscigenadas e territorialmente espoliadas ao longo do tempo, reencontram, no presente, contextos políticos e históricos favoráveis à retomada de suas identidades coletivas indígenas (site ISA).⁴¹

Esses eram considerados extintos, submersos no caldo cultural brasileiro, emergiram do anonimato para o conhecimento público ao sentirem-se fortalecidos, tanto pelo texto constitucional do Artigo 231 da Constituição Federal, que reconhece os costumes e tradições, como também pelo texto da Convenção 169 da OIT, que reconhece a autonomia desses grupos em se auto definirem se são indígenas ou não, o auto-reconhecimento.

Para exemplificar este dado, vale aqui informar que o povo indígena Charrua, que habitava originalmente os pampas gaúchos e uruguaios, foi dado como extinto em meados do século XIX. No ano de 2007, este povo foi oficialmente reincorporado nos censos da FUNAI e das políticas públicas, com atendimento diferenciado na cidade de Porto Alegre. Este fenômeno social é mais comum no Nordeste, onde já são dezenas de grupos emergentes que reivindicam reconhecimento como indígenas, mas também ressurgem em outros lugares, uma vez que os direitos indígenas tornam-se mais reconhecidos e respeitados.

Por sua vez esse fenômeno gerou outro, que são os índios sem terras. Alguns desses emergentes até mesmo perderam a memória da localização de suas terras tradicionais e agora a FUNAI está buscando formas alternativas de garantir espaços

⁴¹ <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/Indios-emergentes>.

territoriais a eles. Como não é mais possível identificar, delimitar, declarar uma terra tradicional, estão sendo construídas alternativas, como assentá-los em terras públicas, ou mesmo a desapropriação de terras particulares destinando-as a esses grupos.

São fenômenos como esses que demonstram a força das culturas indígenas e o quanto elas estão arraigadas nesses grupos, pois esse fenômeno do ressurgimento mostra que alguns desses povos não estavam de fato extintos. Ficaram submersos no caldo cultural brasileiro, mas unidos, resistindo culturalmente na espera do momento propício para ressurgirem, o que está ocorrendo agora. Este fenômeno comprova que não se extingue uma cultura a não ser que se extingam as pessoas que manifestam essa cultura.

Para entender as causas e motivações que determinaram esse tipo de relacionamento da sociedade envolvente com os povos indígenas, é necessário verificar o passado, as leis, as ideologias, fazer a sua crítica, entender esse processo genocida, para que se busquem formas de melhor compreendê-lo e então se inserir nele com correção.

No capítulo seguinte, nossa reflexão contempla a importância do entendimento sobre a categoria cultura bem como suas implicações para a garantia de direitos diferenciados para a população indígena.

4 – CONHECENDO AS TRAMAS: A CULTURA DEFINE TRANÇADOS

Vivendo em estado tribal até o contato com o branco, tinham uma divisão de trabalho por sexo. Sua organização social partia da família. (BECKER, 1976, p. 17).



Foto 5 - Mulher Kaingang trançando taquara para o artesanato.
Fonte: Foto de Marinez Garlet – Aldeia *Por Fi* – 19.05.2009.

A cultura caracteriza-se por sua dimensão coletiva, é dinâmica e sofre transformações. Assim como as mãos da mulher Kaingang que trama nesta imagem seu artesanato, a cultura também é entrelaçada pelas pessoas que fazem parte de cada grupo. E ela vai ganhando novas formas continuamente, pois as pessoas vão criando ou vão reproduzindo e re-significando os fatos do dia a dia, das relações.

A habilidade e rapidez do trançado expressam séculos de uma cultura que tem, nas tramas e fibras das taquaras e cipós, a representação da essência do povo Kaingang. Ainda nos dias atuais, homens, mulheres e crianças ferem suas mãos na transformação da matéria prima em estado bruto. São necessários vários dias de dedicação para transformar o material coletado na mata para que este seja

transformado em produto final – o artesanato. Assim como a cultura, a matéria prima para a confecção do artesanato também sofre transformações, não é estática.

A sociedade brasileira, ao se referir aos indígenas, ora os vê de forma preconceituosa – justamente por desconhecimento das especificidades culturais – ora de forma idealizada. Comumente ouvem-se comentários de que “os índios no Brasil já perderam sua cultura”. Como vimos no capítulo anterior, o Brasil é sim um país dinamicamente multicultural e diverso e concentra inúmeras especificidades culturais, como a universalidade da língua portuguesa. Ora, se no Brasil existe, em pleno século XXI, cerca de 180 línguas indígenas diferentes, isto nos demonstra que a diversidade étnica e cultural existente aqui se caracteriza na dinâmica de diversas relações sociais concentradas num mesmo país.

O tema da diversidade cultural permanece um assunto candente nas ciências humanas, assim como nas artes, na literatura, no direito, na antropologia e até mesmo, recentemente, nas políticas públicas. Exemplifica-se com a afirmação dos direitos específicos dos negros e povos indígenas em nossa sociedade, o que vem consolidando espaços para políticas diferenciadas.

Na atualidade, as populações indígenas ocupam diferentes espaços, distribuídos em praticamente todo o território brasileiro, vivendo, em grande parte, nas periferias de centros urbanos em diferentes estados e municípios, o que os obriga a viver de forma e em condições completamente adversas de suas práticas culturais originárias.

Neste capítulo, a reflexão será sobre a importância do entendimento sobre a categoria cultura bem como suas implicações para a garantia de direitos diferenciados (educação, saúde, direito à terra) para o segmento indígena.

4.1 – O DESAFIO DE AFIRMAR DIREITOS DIFERENCIADOS

Interessa-nos aqui abordar alguns aspectos, tendo em vista a cidadania como direito. A cidadania no Brasil foi construída como privilégio de classe, raça e gênero, sendo os direitos concebidos pela concessão, pela tutela e dependência, podendo ser retirados pelos governantes, quando estes assim decidissem. Somente a partir

da Constituição de 1934 é que o voto passou a ser universal para mulheres, negros, pobres, trabalhadores. Conforme Couto,

A concretização dos direitos sociais depende da intervenção do Estado, estando atrelados às condições econômicas e à base fiscal estatal para ser garantidos. Sua materialidade dá-se por meio de políticas sociais públicas, executadas pela órbita do Estado (2004, p. 48).

Somente com a Constituição de 1988, que reconheceu a capacidade plena dos índios, é que estes passaram a votar. Nossa sociedade é marcada por relações hierárquicas, nas quais a violência simbólica que perpassa estas relações é regra da vida social e cultural. Violência invisível sob o paternalismo, e exaltada como de “caráter nacional”. As leis no Brasil sempre foram instrumentos para preservar privilégios e instrumentos para a repressão e opressão. No consenso popular, as leis são consideradas inúteis e feitas para serem violadas, jamais contestadas ou transformadas (CHAUI, 1986, p. 54). A transgressão popular nessa via é punida, enquanto prevalece a impunidade aos detentores do poder. A luta de classes em confronto direto, nesta via, aparece como caso de polícia. A esfera pública não chega a se constituir como pública, ou seja, de acesso a todos. Ela é mais definida pelas exigências do espaço privado, faz-se uso do público para fazer valer os interesses privados.

No Brasil, as disputas pela posse da terra são resolvidas pelas armas e assassinatos clandestinos. Os negros são considerados infantis, raça inferior, e perigosos - “Um negro parado é suspeito: correndo é culpado” (CHAUI, 1986, p. 56). Os índios são considerados em fase final de extermínio, são considerados irresponsáveis, preguiçosos, bêbados e semi capazes. Os trabalhadores rurais e urbanos são considerados ignorantes, atrasados. As mulheres que recorrem à justiça por espancamento e estupro são violentadas até mesmo nas delegacias. Ocorre tortura nas prisões, nas ruas, contra homo-afetivos, profissionais do sexo e contra pessoas que cometem pequenos delitos. Assim, as classes ditas subalternas de fato são e carregam os estigmas da suspeita e da incriminação permanentes.

Ainda que no cotidiano a realidade se configura assim, os indígenas são legalmente considerados grupos especiais. Mas por que os indígenas são considerados grupos especiais e com direitos especiais? Entende-se que são especiais por pertencerem a um grupo social diferenciado, com cultura e crenças

diferenciadas e que representam, neste país, as raízes de todos nós. Portanto, é imprescindível para nossa vivência e sobrevivência que tenhamos o amparo e as raízes de um grupo cultural e étnico, como se fosse aquele taquaral unido e entrelaçado pelas profundas raízes. É este grupo que nos transmite conhecimentos, valores, conceitos, objetivos, formas de comunicação como a língua e símbolos, que orientam e dignificam a vida em seu todo, num espaço coletivo.

Povos Indígenas não são um único povo, mas, sim, diferentes povos em que cada qual possui a sua organização social e cultural. Entende-se que cada pessoa nasce num contexto ou num grupo cultural e étnico, e ali, entre suas próprias teias ou raízes, o cotidiano vai entrelaçando-se num emaranhado de códigos e símbolos específicos e diferenciados. E é justamente este grupo que oferece as condições de viver e desenvolver-se de uma forma adequada e o mais harmoniosa possível. Portanto, é imprescindível para vivência e sobrevivência que os indivíduos sejam amparados pelo seu grupo cultural e étnico. A historiadora de filosofia brasileira, Marilena Chauí, reflete a complexidade do termo “cultura”, reforçando que é uma categoria de difícil definição (CHAUI, 1986, p.10).

Um dos principais antropólogos do século XX, Clifford Geertz, antropólogo norte-americano, apresentou, em 1989, uma redefinição do conceito de cultura, propondo uma teoria interpretativa sobre ela, evidenciando que cultura é um contexto dentro do qual os processos podem ser inseridos em um sistema, como “*uma espécie de teias de significados*” (GEERTZ, 1989, p. 4). É justamente neste coletivo que os indivíduos podem se desenvolver de diferentes formas, e, nesta trama de significados, o indivíduo, de certa forma, mantém-se amarrado nas suas próprias teias, nas teias que ele próprio teceu ao redor de si, da mesma forma que as taquaras se entrelaçam no seu coletivo natural.

Os indígenas são considerados atrasados pelo fato de manterem um jeito de viver diferente do nosso, pela maneira de explicar e acreditar nos fenômenos da natureza e também por manterem uma forma diferente de relacionar-se com ela. Chauí reforça que cultura pode ser compreendida como sendo “o campo simbólico e material das atividades humanas”, e que, para tal, o termo é estudado por diferentes áreas do conhecimento como a etnografia, etnologia e antropologia. O Serviço Social é uma das áreas do conhecimento que inicia aproximação com este tema com significados diversos, a fim de compreender a complexidade dos sujeitos

inseridos na sociedade contemporânea e que têm espaço de expressão nas políticas sociais.

Para Silva, cultura é a capacidade que os seres humanos, e só eles, tem de dar significados às coisas que fazem, às realidades, aos fatos da natureza, ao seu relacionamento com a natureza, animais, outras pessoas, outros grupos, à realidade construída por eles (SILVA, 1988, p. 5). Sendo assim, é evidente que todos os grupos sociais, sem exceção, produzem cultura, entende-se, a partir disso, que cultura é um código de simbologias que são construídas socialmente e, visto assim, os seres humanos produzem e as modificam com frequência. Etnocentrismo é o ato, ou fato de considerar a sua cultura melhor, ou superior a do outro, e esta tendência é responsável em seus casos extremos pela ocorrência de numerosos conflitos sociais (LARAIA, 2003). O comportamento etnocêntrico tende a transformar o que considera “diferente” em “anormal” à luz do olhar da sua própria cultura, o que faz com que sua cultura seja superior às outras culturas, evidenciando a discriminação às diferenças sócio-culturais existentes na sociedade.

Ao refletimos sobre etnocentrismo, consideramos que a discriminação vem acentuando formas de provocar a exclusão social. A sociedade brasileira, assim como fundamentado por Chauí, é uma sociedade na qual as diferenças e assimetrias sociais e pessoais são imediatamente transformadas em desigualdades. A forma como a sociedade brasileira está organizada, hierarquizada, faz com que os povos indígenas sejam impedidos de desfrutar seus direitos básicos de cidadãos, quanto mais os direitos que têm por serem socialmente diferenciados da sociedade, permanecendo assim, socialmente excluídos, na condição de desiguais.

Essa discriminação, como resultado da formação e da perpetuação de barreiras ambientais e atitudinais, é que os impede de participar na sociedade de forma autônoma. E, mais do que isso, numa cultura individualista e reprodutora de estereótipos padronizados, o diverso é sempre negado, desvalorizado e subalternizado, quando não reprimido e agredido. Episódios repetidos de violência contra indígenas, negros, mendigos, homossexuais, estrangeiros e mulheres, tingem de vergonha o cotidiano brasileiro. Frente a isso, afirma-se que os indígenas constituem um grupo diverso, necessitando de políticas eficazes que respeitem a sua diversidade como povo que agrega suas especificidades culturais, diferentes dos contextos sociais, entendidos aqui como sociedade envolvente.

Baniwa reflete sobre esta questão, na contemporaneidade, como resultado de um processo histórico, que precisou, inclusive, taxar pejorativamente os índios como forma de, por um lado, até mesmo destruí-los, e, por outro, roubar-lhes suas terras e suas riquezas, processo que permanece atual.

Ainda hoje essa visão continua sendo sustentada por grupos econômicos que têm interesse pelas terras indígenas e pelos recursos naturais nelas existentes. Os índios são taxados por esses grupos como empecilhos ao desenvolvimento econômico do país, pelo simples fato de não aceitarem se submeter à exploração injusta do mercado capitalista, uma vez que são de culturas igualitárias e não cumulativistas (BANIWA, 2006, p. 36).

É o (pré) conceito de que os indígenas são preguiçosos. Poucos se dão conta de que esses povos, ao longo dos anos e com imensas dificuldades, foram encontrando diferentes formas de conviver com a sociedade envolvente e com a Natureza. Assim como os indivíduos, também as sociedades costumam ter preconceito contra tudo que não conhecem e que difere dos padrões considerados normais. Por isto, a falta de conhecimento específico sobre a cultura indígena e suas especificidades culturais faz com que ocorram atitudes discriminatórias, ou comentários depreciativos, como, “já deixaram de ser índios porque usam relógio, calças jeans, têm antenas parabólicas, carros, até celular eles têm”. Ora, por possuírem esses objetos, isto não os transforma em brancos, porque cultura não é só a aparência, também é, mas é muito mais o significado interno, o modo de vida, a forma de organização, princípios e valores internos. É claro que também os aspectos externos carregam símbolos e significados diversos.

Se a cultura é carregada de símbolos, portanto se situa muito mais na esfera subjetiva do que objetiva, não são os aspectos exteriores, como roupas e objetos que principalmente constroem cultura, mas muito mais os interiores, pois é um conjunto de elementos artísticos, intelectuais e morais que constituem o ser humano no seu meio.

Se cada sociedade, indígena ou não, é fruto de uma determinada trajetória histórica, única, própria, e as situações conjunturais e históricas jamais se repetem, não há duas sociedades iguais. Cada sociedade também desenvolve respostas próprias na sua estruturação, e estas são respostas suficientes, que completam suas necessidades, e não é possível copiar-se modelos de um lugar e tempo para outros. Assim, afirmamos que cada sociedade, cada cultura é independente,

autônoma e auto suficiente, sem jamais ser inferior ou superior a outra. A visão de superioridade é, portanto, etnocêntrica e baseada em premissas falsas e preconceituosas.

Para Aranha, os direitos humanos têm sua importância histórica de sua afirmação quando é possível “introduzir no direito um novo fundamento racionalmente construído, qual seja, a dignidade ao invés da dominação” (ARANHA, 2008, p.14). As comunidades indígenas, a maioria vivendo em espaços geográficos reduzidos, ou ainda morando nas periferias das cidades, necessitam avançar nas lutas para que a dignidade de seu povo possa efetivar-se, no sentido de sentirem-se incluídos nos serviços públicos existentes. Decorre daí uma dupla exclusão, a social e a cultural. Pelo fato dos serviços públicos não estarem aparelhados para isto, famílias indígenas muitas vezes sequer são entendidas por esses agentes públicos, por exemplo, e, portanto, não devidamente atendidas. E, assim, acabam sendo desprezadas, sendo-lhes impostos outros serviços, ou ações que elas de fato nem quiseram, ou necessitavam.

No entanto, consideramos que a assistência social como política social pública não pode ser entendida como solução para a eliminação da desigualdade social. Nenhuma política é capaz de tal feito. Portanto, a assistência social não provoca sozinha uma mudança estrutural. Segundo Sposati (1992), é um equívoco, também, pensar que a assistência acontece em situações imediatas; que sua atuação deve prover bens e serviços; e que tais bens e serviços devem ser realizados, objetivando transformar a situação de pobreza dos indivíduos. Para a autora a assistência deve potencializar:

A “promoção do homem e integração das diferentes faixas da população no processo de desenvolvimento”, por meio de ações técnicas, racionalmente planejadas. Nesta perspectiva, os elementos estruturais da pobreza são reconhecidos enquanto causação circular e cumulativa, o que exige estratégias de trabalho global que ataquem a marginalização social (SPOSATI, 1992, p. 57).

Devemos, sobretudo, analisar a assistência social dentro desses limites estabelecidos pelas condições estruturais que subscrevem as políticas sociais nos marcos da sociedade capitalista. Significa perceber que, colocar a assistência social como direito, foi um ganho político, extremamente importante e necessário, tendo em vista que vivemos numa sociedade que produz e reproduz várias formas de

desigualdade, e que os direitos sociais estiveram historicamente voltados para os trabalhadores inseridos no mercado de trabalho, mas que é necessário unir-se forças com outras instâncias públicas, no que Sposati chama de trabalho global.

4. 2 – PERANTE A LEI: O DIREITO DE SER DIFERENTE



Gravura 2 - Charge sobre a exploração de terras indígenas

Fonte: Centro de Etnoconhecimento - <http://centrodeetnoconhecimento.blogspot.com/>
Acesso em 16.10.2009.

A mobilização indígena fez afirmar seus direitos na CF/1988, onde surgem inscritos, pela primeira vez, numa Constituição Federal, os seus direitos de serem respeitados em suas crenças, costumes, tradições, autonomia. Aparece pela primeira vez que o Brasil é um país pluriétnico e que esta riqueza deve ser garantida e preservada. Rompe-se com a ideia de unificação cultural, onde os grupos étnicos têm direito de viverem de acordo com suas crenças e costumes. A partir de 1988, passou-se a perceber cada vez mais que a única forma de garantirem-se os diversos direitos desses povos era garantir-se sua existência do jeito que eles são, sem imposições externas, paternalistas, leigas, religiosas ou mesmo estatais. Em suma, sem querer transformá-los em “brancos”. Na reflexão sobre a situação da diversidade cultural, é fundamental que se pense em dignidade e cidadania como pressuposto básico à garantia de acessos a direitos.

Nas décadas de 70 e 80 do Século passado, os movimentos sociais no Brasil desenvolveram atividades dirigidas para, ou contra o Estado, muitas vezes apoiadas por um tipo de organização que, particularmente nos contextos ditatoriais, surgia e se expandia de forma progressista. Nessas décadas, as conhecidas ONGs surgem vinculadas aos movimentos sociais, com articulação, participação, reivindicação e luta de movimentos diversos.

As ONGs vêm assumindo o papel de protagonistas na execução das políticas sociais e isso se intensifica com a adesão ao modelo neoliberal, implementado no Brasil a partir da década de 1990. As ONGs Começam a ganhar mais credibilidade do que os movimentos sociais, uma vez que elas não representam uma ameaça, mas sim uma contribuição para o crescimento econômico. No Brasil, sua expansão começou a partir da década de 1970, quando florescem os chamados novos movimentos sociais – movimentos de mulheres, negros, índios, homossexuais, etc – e juntamente com eles várias ONGs são criadas para atuar em conjunto com os movimentos sociais. Nessa época, se estabelece uma relação de co-participação entre ONGs e movimentos sociais, onde as ações coletivas buscam soluções para os problemas localizados. Nesse contexto dos anos 70, as ONGs assumem um papel articulador ao lado dos movimentos sociais, se colocando em sua maioria como captadoras de recursos para custear a sustentabilidade dos movimentos sociais (MONTAÑO, 2002).

Nesse período, então, para os indígenas e suas ONGs, próprias ou apoiadoras, foi necessário garantirem-se outros direitos, o de serem diferentes, com dignidade, específicos, próprios, únicos, e isto quase que por si só garantiria sua sobrevivência. Ser reconhecido como diferente, específico, viver de acordo com essas especificidades é, portanto, o grande avanço que os indígenas conquistaram nesse período. Portanto, as violações dos direitos humanos dos povos indígenas não podem ser somente olhadas do ponto de vista da falta de acesso à saúde, educação, habitação, da garantia dos direitos das crianças e dos jovens indígenas. Esses direitos genéricos eles efetivamente possuem por serem cidadãos brasileiros. Os mecanismos de efetivação e vigilância de garantia desses direitos, que a sociedade em geral possui também, devem ser estendidos aos povos indígenas. Mas, para bem mais do que isto, eles têm o direito a terem todos esses direitos garantidos, mas tudo de acordo com seus usos e costumes, com suas culturas.

No processo histórico de construção do arcabouço dos direitos humanos que temos atualmente, entendemos que os direitos que traduzem mais propriamente a condição dos povos indígenas é o direito à diferenciação e, em consequência, à especificidade cultural.

Abordaremos, na sequência, questões que incidem sobre o direito à Educação, Saúde e Terra. Reforça-se que, na raiz de todas as questões, está o problema da garantia da terra, do direito à terra, visto que uma série de problemas enfrentados pelas populações indígenas, hoje e sempre, tem sua origem na perda dos territórios e na devastação do meio ambiente, que não permite aos indígenas viverem dignamente de acordo com suas tradições.

Saúde, educação, assistência social, por si só não bastam para garantir a perenidade dessas culturas. Todos esses direitos devem ser permeados pelo reconhecimento e respeito das suas especificidades, suas diferenças. Parte daí o principal problema a ser enfrentado pelos profissionais de todas as áreas, mas especialmente das áreas sociais. Não basta que se garanta aos indígenas os direitos que todos os cidadãos têm, eles têm direitos a serem tratados de forma específica e diferenciada, que é o direito humano a viver num grupo étnico e não ser pasteurizado no caldo cultural homogêneo do restante de uma sociedade. E é exatamente aí que residem seus maiores problemas. A sociedade em geral e os profissionais que os atendem não estão preparados para isto, pois a homogeneidade da sociedade acaba imputando aos indígenas um problema a mais aos que eles já têm. Ao buscarem um serviço de saúde, o qual não conhece ou não reconhece suas especificidades, além de não terem seu direito básico atendido, terão um outro agregado, que se traduz em segregação, discriminação, desrespeito, desconsideração. Um profissional de saúde que atende um indígena e desconhece, ou desconsidera, por exemplo, causas culturais de diagnóstico e terapia próprias desse povo, possivelmente vai errar no diagnóstico e na terapia e causar mais dificuldades do que curas.

As políticas públicas no Brasil seguem ações homogeneizadoras e o povo Kaingang, enquanto protagonista de sua história, não se conforma com o modelo que lhe é apresentado ou imposto. Os direitos sociais têm sido objeto de constantes disputas na sociedade para que possam ser efetivados (COUTO, 2004).

Considerando-se que a questão social é o objeto do Serviço Social, o mesmo se dá com um profissional da área social que atende um indígena. A questão social nas suas múltiplas formas de expressão, assim como a realidade indígena, é bastante ampla e complexa.

A questão social é indissociável da forma de organização da sociedade capitalista, que promove o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho social e, na contrapartida, expande e aprofunda as relações de desigualdade, a miséria e pobreza (IAMAMOTO, 2002, p. 26).

Em relação à realidade indígena, especificamente, ao partir de sua visão homogeneizada da sociedade, o agente social poderá aparentemente ver um problema e uma solução que não refletem a verdadeira situação e aspiração desses indivíduos. Isto acarretará, portanto, mais problemas do que soluções. Deve-se estar ciente, portanto, que não há como atuar eficazmente na garantia dos direitos humanos dos povos indígenas sem que se conheça e se considere essa diferenciação, essas especificidades culturais, ou melhor, a complexa diversidade cultural existente.

Para incluir as diferentes etnias indígenas é importante elaborar políticas públicas que sejam de fato eficazes no contexto sociocultural, pois, de forma geral, tais políticas públicas não levam em consideração a diversidade existente. Direitos à saúde e educação específicos aos índios, por exemplo, mesmo previstos e garantidos em leis, geralmente não são cumpridos pelas esferas públicas e privadas a quem compete a implantação dos sistemas diferenciados, o que comprova que a garantia da lei não significa a sua efetividade na prática. Os assistentes sociais, em suas intervenções, vêem possibilidades de garantir direitos e de criar estratégias para o enfrentamento de realidades excludentes, porém, deparam-se com leis, programas e serviços burocratizados, que dificultam e precarizam ações importantes.

Em geral, as políticas públicas, são estruturadas a partir de princípios comuns, ou seja, de forma homogênea, igual a todos os cidadãos brasileiros. Em função disto, agindo com atitudes meramente técnicas, os profissionais das mais diversas áreas de execução dessas políticas até mesmo dificultam, na prática, sua implementação. Infelizmente o sistema mantido é burocratizado e tecnicista, o que provoca distanciamento entre profissionais e indígenas. As equipes de intervenção

perdem momentos importantes de intercâmbio e diálogo que possibilitariam a inserção do indígena em seu meio e o agente público na sua realidade e cultura.

A luta dos povos indígenas, hoje, pode ser caracterizada tanto como resistência étnica, como de cidadania. Não podemos dissociá-las, pois fazem parte do mesmo processo, onde a conquista de uma depende da garantia da outra. A construção de uma ideia de pertencimento entre os indígenas é antes de tudo uma referência sociocultural. Para os Kaingang, por exemplo, o sentimento de pertencer ao grupo, com valores e práticas culturais comuns, reforça a sua identidade cultural, isto os fortalece como comunidade, sedimentando novas formas de organização para questões do cotidiano: subsistência do grupo familiar, noções de espaço, organização, vínculos internos, etc.

Certo é que vivemos em uma sociedade bastante complexa, na qual a divisão social do trabalho provoca distinções entre as categorias sociais, exemplificando: classes pobres, classe média, classe média alta. O que se configura na contemporaneidade é, basicamente, os que têm e os que não têm poder aquisitivo para suprir suas necessidades básicas.

4.2.1 - Educação Indígena, inclusão e garantia de direitos

Muitas crianças indígenas são hoje forçadas a aprender em uma língua estranha, o que pode provocar um choque traumatizante capaz de resultar em efeitos negativos irreparáveis à sua sociabilidade (BANIWA, 2006, p. 122).

Neste item centramos atenção em relação à política de educação para os povos indígenas, contextualizando a origem da escola que, como instituição, surgiu para os povos indígenas a partir do contato com o colonizador, tendo como principais objetivos a domesticação, a catequização e preparação para o mercado de trabalho:

[...] a introdução da escola no meio indígena foi um dos principais instrumentos empregados para promover a “domesticação” dos povos indígenas, para alcançar sua submissão e para negar suas identidades, promovendo sua integração na comunhão nacional, desprovidos de suas línguas maternas e de seus atributos étnicos e culturais (GRUPIONI, 2006, p. 43).

A imposição da catequese e exploração da mão de obra indígena foram duas formas eficazes de desmantelamento das culturas indígenas. Este dado histórico relaciona-se com a origem da escola, fundamentado na obra de Harper, a qual refere que a instituição escola, ainda na Idade Média, tinha por princípio a transmissão do saber (HARPER, 1994, p. 26). Ocorre que apenas as elites podiam desfrutar da escola e, com, o apoio de religiosos, o “saber” era ensinado aos poucos privilegiados da época.

Como estratégia missionária havia a adoção de intérpretes, os “línguas”, ou o aprendizado do idioma indígena, permitindo o ensino do evangelho às crianças através do aprendizado da escrita e da leitura. Nos “colégios de meninos”, os curumins eram educados através da música sacra e de práticas litúrgicas, utilizando os jesuítas instrumentos pedagógicos como catecismos, vocabulários e gramáticas elaboradas com o auxílio de intérpretes (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 47).

A educação escolar surgiu ainda com a burguesia (os que moravam nos burgos, nas cidades de então) e estava a serviço dos que tinham o poder social, político e econômico. A educação escolar apresentada era de cunho estritamente alfabetizador e de preparação para o mercado de trabalho. A estrutura educacional alfabetizadora preparava, essencialmente, para o mercado de trabalho, para um sistema organizado com o objetivo de tornar os indivíduos dependentes e limitados na forma de agir e pensar.

Nos primeiros anos de escola a criança terá de aprender a falar e a escrever uma língua estranha, que raramente é a sua ou a de seus pais: trata-se de língua escolar standardizada, a única reconhecida pela escola como correta (HARPER, 1994, p. 50).

Antes da chegada dos europeus, os povos indígenas não conheciam a instituição escola, que é relativamente recente na história da educação indígena. Eles mantinham formas próprias de reprodução de saberes, desenvolvidas por meio da tradição oral e eram transmitidas em mais de 1.200 línguas diferentes, desprovidas da escrita alfabética (FREIRE, 2004, p. 11). Deste modo, possuíam seus próprios processos de educação, aprendizagem, e concepções pedagógicas.

A língua indígena é um elemento cultural importante para a autoestima e a afirmação identitária do grupo étnico, ao lado de outros elementos culturais, como a relação com a terra, a ancestralidade cosmológica, as tradições culturais, os rituais e as cerimônias (BANIWA, 2006, p. 123).

Como princípio pedagógico, a língua materna deve ser utilizada para alfabetizar e educar as crianças indígenas (BANIWA, 2006), onde a alfabetização deve acontecer na língua específica de cada povo, lembrando que há cerca de 180 línguas indígenas faladas no Brasil (BANIWA, 2006, p. 123). No decorrer dos anos, a cultura e a língua portuguesa mantiveram-se dominantes, onde a inserção da escola manteve-se com o objetivo de integrar para ensinar os indígenas a ler e escrever em português.

As primeiras escolas para indígenas – e não de indígenas -, centradas na catequese, ignoraram as instituições educativas indígenas e executaram uma política destinada a desarticular a identidade das etnias, discriminando suas línguas e culturas, que foram desconsideradas no processo educativo (FREIRE, 2004, p.11).

A Constituição brasileira garante o direito aos indígenas de permanecerem índios, independente do local ou forma de organização que utilizam e, desta forma, a educação indígena é um dos direitos que reconhece e respeita suas especificidades culturais. Na CF/88, em seu Art. 210, está assegurado que:

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

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

A educação indígena está contemplada no Plano Nacional de Educação, na Lei nº 9.394/96, Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), e em projeto de lei de revisão do Estatuto do Índio em tramitação no Congresso Nacional. No Art. 78 da LDB está assegurado que:

O Sistema de Ensino da União, com a elaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para a oferta de educação bilíngüe e intercultural aos povos indígenas (Art. 78 da LDB/1996).

O Parecer do Conselho Nacional de Educação/CEB nº. 14 de 1999 reconhece e especifica dois termos: a educação indígena e a educação escolar indígena. A educação Indígena refere-se aos conhecimentos e vivência cotidiana dos índios com as suas comunidades, segundo os ideais e vivências de cada sociedade. Esta educação designa a maneira pela qual os membros de uma dada sociedade socializam suas gerações, objetivando a continuidade de valores e instituições

consideradas fundamentais. Já a educação escolar indígena é a oferta de educação que o Estado deve fazer aos índios, mas respeitando, valorizando e utilizando-se de suas formas próprias e específicas de educação.

Currículos e manuais didáticos que silenciam e chegam até a omitir a condição de sujeitos históricos às populações negras e ameríndias têm contribuído para elevar os índices de evasão e repetência de crianças provenientes dos estratos sociais mais pobres. A grande maioria adentra nos quadros escolares e sai precocemente sem concluir seus estudos no ensino fundamental por não se identificarem com uma escola moldada ainda nos padrões eurocêntricos, que não valoriza a diversidade étnico-cultural de nossa formação (FERNANDES, 2005, p. 380 - 381).

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, em seus artigos 78 e 79, estabelece que compete ao Estado oferecer aos índios uma educação escolar bilíngue e intercultural, ou seja, simultaneamente em português e nas línguas indígenas (ARAÚJO, 2006, p. 67).

É importante não perdermos de vista a questão das especificidades que cada povo indígena possui e compreender que estão reconhecidos os direitos garantidos na CF/88, como por exemplo:

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

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

A conquista dos povos indígenas no Brasil com a CF/88 nessa área da educação é uma das pautas contemporâneas em relação a esta política diferenciada uma vez “que culturas e tradições estão sendo resgatadas, revalorizadas e revividas. [...] línguas vêm sendo reaprendidas e praticadas na aldeia, na escola e nas cidades” (BANIWA, 2006, p. 39). O movimento social indígena no Brasil continua lutando e se organizando para que a educação seja de fato diferenciada, que ofereça possibilidade e facilidade para que eles próprios possam definir como será o processo de educação dentro de suas comunidades, a partir de seus processos de aprendizagem, levando em conta os projetos coletivos de cada povo. O que as comunidades discutem agora é que tipo de escola elas querem ter.

Aos educadores que atuam junto a essas comunidades cabe um desafio, o de garantir e preservar a diversidade cultural existente no Brasil, cuidando para que o

contato que ocorre entre as diferentes culturas e o sistema educativo seja de fato garantidor desse direito e promova cidadania, dignidade e inclusão.

A diversidade social e cultural, a pluralidade étnica e racial são hoje o desafio daqueles que não querem ser apenas pessoas que ensinam, mas querem também educar. Nesta busca, pautam-se por princípios mais amplos e conseqüentes e tentam apoiar-se nas leis que regulam e orientam o processo educativo [...] (GUSMÃO, 2003, p. 101).

De um lado, a comunidade indígena com sua especificidade cultural e seus direitos garantidos na CF/88 e, de outro, a sociedade dita organizada, regida e normatizada por suas leis, valores e preconceitos. A partir de 1988, não se discute mais se eles têm ou não têm direito esses direitos especiais, diferentes do restante da sociedade nacional, pois isto já está garantido na lei. Sabemos que em nosso país a conquista de leis nem sempre é garantia de enfrentamento, superação e resolução de problemas. O que talvez devêssemos pensar é que importância tem a educação indígena no Brasil, um país multicultural? Por que implantar um sistema diferenciado para um público tão reduzido e que nem sabem falar a língua portuguesa? Ou ainda, por que atendimento diferenciado se existem tantas crianças não indígenas sem escola, sem acesso a Educação? Talvez ainda devêssemos refletir se a instituição escola tradicional, abordada no início, modificou mesmo seu agir nesse período recente pós Constituição de 1988?

Entendemos que o desafio persiste e que são os próprios povos indígenas que ainda precisam lutar, exigir pautas, fazer os enfrentamentos políticos necessários e, essencialmente, realizarem eles mesmos os processos próprios de aprendizagem, utilizando a estrutura estatal e própria de cada comunidade, como é exemplo o material didático elaborado pelo professor bilíngue, da Aldeia *Por Fi*, que apresentamos abaixo.



Gravura 3 - Banner didático organizado pelo professor bilíngue da Aldeia SL.
Fonte: Acervo da Escola da Comunidade Kaingang, São Leopoldo, 2007.

4.2.2 – Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas

O Sistema Único de Saúde (SUS), através da Lei 8.080⁴², dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes.

Esta lei regula, em todo o território nacional, as ações e serviços de saúde, executados isolada ou conjuntamente, em caráter permanente ou eventual, por pessoas naturais ou jurídicas de direito público ou privado, e tem por objetivo, conforme seu Art. 7º, “a integralidade de assistência, entendida como conjunto articulado e contínuo das ações e serviços preventivos e curativos, individuais e coletivos, exigidos para cada caso em todos os níveis de complexidade do sistema”⁴³.

⁴² Lei 8.080 de 19.09.90 - Coletânea de Leis, CRESS 10ª Região, 2005. p. 111.

⁴³ <http://www010.dataprev.gov.br/sislex/paginas/42/1990/8080.htm> Acesso em 10.12.09.

Nesta mesma Lei, está ordenado, no Art. 19-A (cap. V)⁴⁴ “que as ações e serviços de saúde voltados para o atendimento das populações indígenas, em todo o território nacional, coletiva ou individualmente, obedecerão ao disposto nesta Lei”. A Lei passa a vigorar acrescida da Lei Nº 9.836 que:

[...] dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências, instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena.

Nesta Lei fica instituído o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena que deverá funcionar em perfeita integração com o SUS. No 2º parágrafo desta Lei, conhecida como “o SUS indígena”, é previsto que ocorram adaptações na estrutura e organização do SUS nas regiões onde residem as populações indígenas.

Atenção à saúde, segundo o próprio Ministério da Saúde, é tudo aquilo que envolve o cuidado com a saúde do ser humano, incluindo as ações e serviços de promoção, prevenção, reabilitação e tratamento de doenças.

No SUS, o cuidado com a saúde está ordenado em níveis de atenção, que são a básica, a de média complexidade e a de alta complexidade. Essa estruturação visa a melhor programação e planejamento das ações e serviços do sistema.

Visando garantir não só a atenção primária à saúde das diferentes comunidades indígenas, em nível nacional, mas também criar um elemento facilitador da comunicação entre a população indígena e os serviços oferecidos pela rede do SUS, na organização dos segmentos indígenas, evidenciou-se de fundamental importância a capacitação de agentes indígenas de saúde (AIs).

Os AIs são pessoas da própria comunidade, contratados pelo gestor municipal, com recursos repassados pela FUNASA⁴⁵, indicados pela comunidade e pertencentes à mesma etnia, e que possibilitam uma “aproximação” desta com as equipes de saúde, nos diferentes locais. Possuem assim um perfil de atuar dentro e fora da comunidade e, necessariamente, precisam ter conhecimento da língua

⁴⁴ Incluído pela Lei nº 9.836, de 1999. Coletânea de Leis, CRESS 10ª região, 2005, p. 122.

⁴⁵ Órgão executivo do Ministério da Saúde é uma das instituições do Governo Federal responsável em promover a inclusão social por meio de ações de saneamento. A Funasa é também a instituição responsável pela promoção e proteção à saúde dos povos indígenas. <http://www.funasa.gov.br/internet/competencias.asp> Acesso em 19.11.09.

portuguesa para que sejam facilitadas as discussões com a equipe local de saúde, na área de abrangência da aldeia, ou acampamento onde esteja organizada a comunidade

Os Als centram suas principais funções na informação de serviços de saúde no entorno das aldeias (conhecimento das unidades de referência), identificando os problemas de saúde no ambiente da comunidade e possíveis agentes causadores de doenças. Além destas funções, os Als reforçam o elo de comunicação entre a comunidade indígena e os profissionais de saúde (gestores) que prestam serviços nos postos de saúde, hospitais locais e regionais, localizados na área de abrangência das aldeias e acampamentos indígenas.

O Ministério da Saúde concedeu à FUNASA a responsabilidade de administrar o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, articulado com o SUS, instituindo-se, a partir de agosto de 1999, a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, preconizada na Constituição e na Lei Orgânica da Saúde.⁴⁶

A FUNASA tem a missão de realizar ações de saneamento ambiental em todos os municípios brasileiros e de atenção integral à saúde indígena, promovendo a saúde pública e a inclusão social, com excelência de gestão, em consonância com o SUS. No entanto, é possível constatar na perversa realidade das aldeias, que a saúde indígena passa por um período de muita fragilidade.

Nos últimos anos, aconteceram mobilizações e protestos em nível nacional, de diferentes etnias indígenas, que se mobilizaram na busca de efetivar essa Lei que garante o direito diferenciado, de acordo com suas culturas, crenças, valores. Essa mobilização fez acontecer, nos últimos dez anos, quatro conferências nacionais de saúde indígena, sendo a última, em julho de 2005, em Goiás.

Na hierarquia da política de atendimento à saúde indígena, em 1999, foram criados os Distritos Sanitários Especiais Indígenas/DSEIs. No Brasil, são 34 Distritos que têm a seguinte identificação:

O Dsei é uma unidade organizacional da Funasa e deve ser entendido como uma base territorial e populacional sob responsabilidade sanitária claramente identificada, enfeixando conjunto de ações de saúde necessárias à atenção básica, articulado com a rede do Sistema Único de Saúde - SUS, para referência e contra-referência, composto por equipe

⁴⁶ <http://www.funasa.gov.br/internet/competencias.asp> Acesso em 19.11.09.

mínima necessária para executar suas ações e com controle social por intermédio dos Conselhos Locais e Distrital de Saúde.⁴⁷

Assim como na política de saúde preconizada no SUS, o processo de implantação deste sistema específico tem sido marcado por intensos debates. Conforme Mito e Nogueira, mesmo após duas décadas, a proposta “continua com seus radicais defensores e radicais opositores” (MIOTO; NOGUEIRA, 2006, p. 16). Assim também, como na área da educação, a política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas vem sendo marcada por constantes avanços e retrocessos. Tanto o SUS como a política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas são um direito, são conquistas dos segmentos populares, porém, carregam diferentes concepções e interesses políticos e econômicos, resultados do sistema capitalista mantido em nosso país, onde o capital financeiro define quase tudo, especialmente nesta área da saúde, com o poder dos planos de saúde e da indústria e comercialização de medicamentos.

Dentro desta realidade, tornam-se sempre mais difíceis os avanços que garantam mais saúde, bem-estar físico e mental, melhores condições de vida aos cidadãos brasileiros. Exemplo disto é que, em 2007, lideranças indígenas iniciaram mobilização nacional, uma vez que o MS manifestou sua intenção de transferir os serviços de atenção à saúde indígena da FUNASA para outro órgão.

A articulação do movimento indígena reuniu-se com os DSEIs, FUNASA e FUNAI a fim de elaborar manifestos ao Ministério da Saúde, ao Senado e Presidência da República, opondo-se à proposta de criação de uma nova secretaria específica ao atendimento das políticas de saúde, proposta esta do ministro da saúde, José Gomes Temporão. O presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena do Mato Grosso do Sul expressou assim sua adequada discordância:

A gente está vendo isso com muita preocupação, porque avaliamos como um retrocesso na política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas. Isso nos remete ao ano de 1998. O Sistema Único de Saúde [SUS] foi criado em 1990 e, de lá até 1998, as comunidades indígenas ficaram sem atendimento.⁴⁸

⁴⁷ <http://www.funasa.gov.br/internet/dsei.asp> Acesso em 19.11.09.

⁴⁸ <http://www.agenciabrasil.gov.br/noticias/2008/09/17/materia.2008-09-17.5563601793/view> Acesso em 25.11.09.

A explicação manifesta o descontentamento das comunidades indígenas contrárias à proposta de criação da secretaria de atenção primária, dentro do Ministério da Saúde, porque a medida “*joga a responsabilidade da política de saúde indígena*” para os municípios, o que, em muitos casos, já vem ocorrendo e tem se mostrado desastroso, pois há nos municípios próximos às comunidades indígenas uma maior discriminação com relação a elas.

Uma denúncia comumente apresentada pelas lideranças indígenas é em relação ao desconhecimento das equipes de saúde sobre seus aspectos culturais, pois observam um considerável despreparo técnico e distância entre a realidade de vida e vivência cultural dos indígenas com os gestores de saúde. O SUS, que garante a saúde como um direito fundamental ao ser humano, não efetiva, na sua essência, o direito dos cidadãos devido à grande burocracia e interesses privados existentes no país, notadamente dos grandes conglomerados dos planos privados de saúde. Isto mais uma vez nos faz avaliar que toda e qualquer legislação e sua efetivação é vitória unicamente da classe trabalhadora e dos movimentos populares organizados, que sempre precisam levantar suas bandeiras de luta e reivindicar direitos, mesmo que óbvios e já garantidos em lei.

Em relação à efetivação de direitos para a saúde dos povos indígenas, como já mencionado, ocorrem diversos debates entre as comunidades com as instâncias públicas mais diretamente responsáveis, FUNAI e FUNASA, além do Ministério Público Federal, a quem cabe a fiscalização da aplicação desses direitos diferenciados, bem como dos serviços prestados pelos setores de saúde. Há sim concordância entre os indígenas de que o serviço prestado pela FUNASA não é adequado e precisa ser melhorado, com maior contingente e capacitação de técnicos entre outras reivindicações.

Na fala da Agente Indígena de Saúde da Aldeia *Por Fi*, evidencia-se não só a necessidade de qualificação das equipes técnicas como também a ausência de reformulações da organização do serviço de saúde no município:

Fica muito difícil o trabalho da gente aqui na comunidade porque eles não sabem lidar com a gente, tá certo que eu sou Kaingang, que falo também o português e faço o que posso, mas muitas vezes não tem remédio do branco, e no mato a gente não encontra mais nossos remédios naturais, daí eles não entendem que os doentes nem vão lá no posto pra falar com o

médico então se não tem remédio nem nosso nem do branco, a gente não sabe o que fazer.⁴⁹

No relato da Als, pode-se constatar que ainda há uma grande distância entre as duas culturas, indígena e não indígena, o que nos evidencia um processo ainda mecanicista que orienta a política de saúde para a comunidade Kaingang ora exemplificada.

Seguindo nesta lógica, é impraticável a efetivação de atenção integral à saúde indígena sem considerar o saber tradicional dos povos indígenas. Os indígenas reconhecem que sempre há uma dupla causa para as doenças: causas místicas e causas naturais, onde as concepções da mística explicam o “porque” das doenças e as naturais explicam o “como”. E estas seguem mais nitidamente nossa própria tradição ocidental racionalista. Na lógica indígena, forças místicas e naturais atuam sobre o indivíduo de forma integral. Portanto, a seleção de plantas, chás, ervas medicinais, assim como “os *remédios dos brancos*”, são fundamentais no tratamento de doenças diversas.

Uma importante contribuição para a discussão sobre política pública em saúde para os povos indígenas é trazida por Jean-Langdon (2001). Essa autora nos diz que,

É importante que o treinamento dos profissionais que lidam com saúde indígena dedique tempo suficiente para que eles compreendam profundamente o conceito antropológico de relativismo e, também, o conceito de cultura. Devem estar familiarizados com a natureza do sistema indígena de saúde indígena e como as suas práticas fazem parte da sua cultura como um sistema simbólico, composto de valores, representações e significados inter-relacionados. É necessário apontar que os índios também têm desenvolvido conhecimentos e saberes sobre saúde, e, como no caso de nossa biomedicina, estes saberes compõem seu sistema de saúde, definindo o que é doença e saúde, o que causa doenças e o que as cura, e o que é cura. As respostas culturais para estes conceitos de saúde e doença são diferentes daquelas da biomedicina e resultam em noções, valores e expectativas diferentes e específicos segundo a etnia particular. O primeiro passo para realizar os princípios da legislação sobre saúde indígena é o reconhecimento que estas diferenças são legítimas e fazem parte de um sistema cultural de saúde. Não são superstições ou fragmentos de um pensamento menos evoluído (LANGDON, 2001, p.160).

Entende-se que esforços vêm sendo feitos em relação à capacitação de técnicos da saúde para indígenas no RS. Há estudos realizados, pesquisas, produções acadêmicas, e essas contribuições devem ser aproveitadas para a

⁴⁹ Diário de Campo, 06.08.09.

formação dos profissionais de saúde para que possam implementar de fato um modelo diferenciado de atenção à saúde para os povos indígenas. Portanto, o modelo diferenciado, proposto pelo MS, de conformidade com os preceitos da CF ainda está por ser implantado.

Quero apontar para as dificuldades de implantar um sistema de saúde que respeite o que está na Constituição, isto é que leve em consideração a cultura do grupo étnico, que parta da realidade dos índios e que reconheça e integre o sistema indígena de saúde (TOMMASINO, 2002, p. 3)

Em se falando de política pública diferenciada, não é possível atrelar o processo saúde-doença sem considerar a especificidade cultural de cada povo. Seguindo a reflexão de Campos:

[...] a relação profissional/cliente é concebida como um intercâmbio entre um sujeito potente – geralmente o médico – e um objeto suposto de ser dócil, ativo apenas quando presta informações necessárias ao diagnóstico e de quem se espera “servidão voluntária”. A própria denominação “paciente”, que é usualmente atribuída ao doente, já é um dado revelador do sentido principal dessa relação: paciente significa “aquele que possui a virtude de suportar os sofrimentos sem queixa” (CAMPOS, 1997, p. 181)

No universo da saúde indígena, existe considerável distância entre a teoria e a prática da medicina oficial, pública e massiva, as quais se chocam na relação médico-paciente, quando confrontadas com o contexto sociocultural dos povos indígenas. Neste, deve ser olhado para além do que se vê, ou seja, transcende a lógica da medicina oficial, pois valoriza a natureza e o sobrenatural.

Mesmo nos espaços urbanos as famílias indígenas mantêm suas concepções místicas, mesmo que de forma velada. Suas práticas de curas, benzimentos, interpretação de sonhos, são mantidas de geração em geração. Somente são percebidas por quem de fato investir em aproximação e abordagem diferenciada. Pode-se afirmar que possuem um sistema empírico para suas curas e tratamento de doenças comuns. Temos que concordar que, mesmo que não sejam metodologias científicas, os conhecimentos que mantêm, historicamente, são eficientes na maioria de suas doenças. Obviamente, na contemporaneidade, o ambiente onde estão inseridos (centros urbanos) acrescenta fatores que comprometem o ciclo natural de cuidados para suas doenças, pois, como reforça a Als da comunidade Kaingang de São Leopoldo, “a gente não sabe o que fazer”, quando não encontram seus remédios naturais e nem do “*médico do fóg*”.

Para todos em geral, a importância do aspecto do sentir-se saudável está relacionada concretamente às condições ecológicas, ao sistema econômico e à organização social. Mas para as populações indígenas, esses fatores são alicerces do sentir-se saudável. Por isto, se para grande parte da população brasileira, por precariedade nesses elementos condicionantes, há dificuldades para o sentir-se saudável, para as populações indígenas as dificuldades são maiores, pois o atendimento oferecido em termos de saúde está aquém de suas necessidades.

A exclusão da dimensão social e subjetiva (CAMPOS, 1997) interfere negativamente no processo de cura. A medicina moderna possui práticas fundamentadas na objetividade, que reforçam o atendimento mecanicista, onde “escutar” o sujeito (paciente), via de regra, não faz parte do processo de diagnóstico. Um fato recentemente ocorrido no sistema de saúde de São Leopoldo exemplifica isto: uma gestante da aldeia procurou o único hospital da cidade, com fortes dores de parto; chegou ao hospital no final da manhã e logo no início da tarde foi liberada com a solicitação de que retornasse “se voltasse a se sentir mal”. Com dificuldade, ela retornou para a aldeia através de transporte público. Na mesma noite, entrou em trabalho de parto. A liderança comunicou o serviço de ambulância para que fosse fazer a remoção, acusando o estado de emergência. A ambulância não atendeu ao chamado. A indígena entrou em sofrimento, tendo que iniciar o trabalho de parto no pequeno barraco onde mora, sem as mínimas condições de segurança para um parto difícil. Era uma noite chuvosa e os familiares a socorreram, tendo que levá-la, de forma precária, imediatamente ao hospital, pois o bebê estava retido. Evidencia-se aqui a ausência de relação entre os sujeitos, médico-paciente, e uma grave contradição no serviço de saúde destinado a esta população. De acordo com Campos,

[...] o saber e a prática clínica [...] não tomam como problema a ser investigado profissionalmente [...], o fato de que o processo de diagnóstico e de cura é sempre uma relação entre dois sujeitos [...], sempre influenciado pela história social e características psíquicas dos dois elementos envolvidos nesse jogo, e que mecanismos conscientes e inconscientes, peculiares a esses dois sujeitos, estarão sempre interferindo na história da doença e no processo de atenção à saúde (CAMPOS, 1997, p. 184).

Com atitudes meramente técnicas, perdem-se potenciais eficazes de intervenção que possibilitariam a inserção do paciente em seu meio, na sua realidade e sua cultura. Se as famílias indígenas devem ser atendidas pelo

subsistema dentro da área do SUS, e contando com a rede de atendimento estabelecida pela FUNASA, situações como esta, acontecida recentemente, não deveriam mais ser pauta de reclamação de líderes indígenas.

4.2.3 – A terra como elemento essencial de vida



Foto 6 - Os Kaingang na sua Aldeia, São Leopoldo.
Fonte: Foto de Marinez Garlet, 2009.

Temos salientado que a terra é o elemento essencial da existência das comunidades indígenas, como também é a essência de sua cultura. E, neste aspecto não podemos esquecer que a taquaireira só é taquaireira por causa da terra. Não bastam taquaras fortes, nem raízes poderosas, se não há terra onde elas possam se assentar, se aprofundar e retirar tudo o que necessitam para se constituírem em taquaireira.

Assim é com os povos indígenas e suas culturas, eles têm todo o significado de suas vidas ligado à terra. Isto é seguidamente salientado por eles, em debates e reuniões acerca de reivindicações de demarcação de TIs no Estado do RS, onde afirmam que “a terra é sua mãe, pois é dela que retiram seu sustento”. Para os Kaingang, a explicação mítica que mantém em relação é terra é tão forte que explica inclusive o mito de sua origem:

Essa ligação originária com a terra, a Terra-mãe, permanece nas atividades do cotidiano e se reafirma em todos os momentos cruciais das pessoas. Pode-se dizer que os Kaingang estão, o tempo todo, metaforicamente ligados à terra. A relação de unicidade, Homem-Terra, permeia a vida desde o nascimento até a morte: da terra nasceram e a ela retornarão (TOMMASINO, 2004, p.152).

Por conta disto, certamente, os indígenas que vivem nas periferias das cidades, em espaços reduzidos ou mesmo sem terras, são os que mais sofrem, pois na maioria dos casos, como aqui no RS, as poucas terras que lhes restaram são insuficientes para tantas pessoas. Muitos deles saem das aldeias e vão para as cidades, onde, além de toda discriminação e descaso dos poderes públicos, ainda sofrem pela falta de terra, pela falta de “sua mãe”. A forma de vida e organização das comunidades indígenas, mesmo na contemporaneidade e com o desenvolvimento de tecnologias, é muito diferente das sociedades capitalistas. No sistema coletivo das comunidades indígenas, todos podem, por exemplo, usar a mesma terra para fazer roças e realizar plantios.

Os indígenas vêem na terra algo muito mais do que um simples espaço econômico, como o é para o modo capitalista de exploração. A terra para eles representa a base da vida social, suas raízes, e não apenas serve para a subsistência das comunidades e está diretamente ligada ao cotidiano como um todo interligado, e “mesmo assim a pouca terra que lhes resta continua sendo objeto de propriedade coletiva e não apenas de sociedades individuais” como nos reforça a lógica contemporânea. Difícil para as comunidades indígenas é manterem-se exclusivamente dentro de um dado território (GARLET, 1991, p. 43), uma vez que, com o avanço das cidades, seus territórios foram diminuídos.

E é drasticamente neste aspecto que eles mais sofreram e ainda sofrem com a ocupação de seus territórios. Somados todos os territórios indígenas atualmente no Brasil, temos algo em torno de 112 milhões de hectares, o que dá algo em torno de 12% do território nacional. Muitos ainda dizem que os índios têm muita terra, mas por este dado podemos perceber que eles ficaram somente com 12% de tudo o que tinham. Esta não é a realidade dos povos amazônicos, pois naquela região ainda é possível demarcar terras em larga extensão, como foi o recente caso da demarcação da TI Raposa Serra do Sol, no Estado de Roraima. Nas regiões Leste, Nordeste e Sul a realidade é bem outra. No caso do RS, por exemplo, somadas

todas as terras dos Charrua, Kaingang e dos Guarani, temos algo em torno de 90 mil hectares, o que dá 0,3% do território do Estado.

A perda de territórios é uma constante assim como é constante a luta para garanti-los. Somente à força e eliminação de seus povos, foi possível aos colonizadores se apossarem e dominarem os territórios indígenas. E foi sempre na união que os indígenas puderam resistir, pois eles sabem que quebrar uma taquara é relativamente fácil, quebrar um feixe é quase impossível.

De todo o processo de luta dos indígenas por suas terras, no campo legal, constatamos tristemente que somente na CF de 1934, nossa 3ª Constituição brasileira, das oito⁵⁰ que já tivemos, eles conseguiram pela primeira vez inscrever algum direito às suas terras. Diz a Constituição de 1934 em seu Art. 129: "Será respeitada a posse da terra por indígenas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las".

Trata-se sem dúvida de uma garantia importante, num cenário de total desrespeito às TIs, como foi o início do século XX, pois foi um período em que se dizimaram muitos povos indígenas. Foi nesse período que o lendário Marechal Rondon percorreu o Brasil, buscando evitar que mais povos fossem dizimados e expulsos de seus territórios. Nessa esteira é que foi possível inserir, pela primeira vez num texto constitucional, uma garantia dos direitos dos indígenas às suas terras. Mas salientamos que o texto daquela constituição fala em posse e não em propriedade.

A posse de uma terra não dá todas as garantias ao seu detentor. Somente quem tem a propriedade é que tem de fato todas as garantias sobre um bem. Na definição jurídica, a posse tem como atributos o uso e a fruição do bem, enquanto que a propriedade tem esses dois e mais um terceiro, que é o atributo da disposição do bem. Ou seja, o posseiro só pode usar e fruir dos frutos da terra, mas não pode dispor dela. Não pode vender ou doar. Somente o proprietário pode dispor.

Assim, vemos que a primeira Constituição brasileira que falou do direito à terra pelos índios foi a de 1934, portanto somente 434 anos após a chegada dos portugueses. Mas mesmo assim essa constituição disse que somente a posse das

⁵⁰ - 1824, 1891, 1934, 1937, 1946, 1964, 1967, 1988 - http://pt.wikipedia.org/wiki/Constitui%C3%A7%C3%A3o_do_Brasil Acesso em 27.12.09.

terras lhes pertenciam. Isto foi repetido pelas Constituições de 1937 e 1946. A constituição ditatorial de 1967, além de repetir o que as anteriores falavam sobre a posse, passou a dizer que a propriedade das terras era da união (CF/1967, Art. 14).

De lá para cá, nas Constituições de 1969, a segunda da Ditadura, e 1988, “A Constituição Cidadã”, permanece a mesma situação: aos índios cabe a posse e à União a propriedade das terras. Sem entrar no mérito desse tema, fazemos esse registro que deve ser lamentado, o de que mesmo após 510 de ocupação de seus territórios, os povos indígenas ainda não são donos de fato de suas terras. Também não vamos adentrar na discussão se é bom ou não que eles tenham a propriedade, que possam vender ou não suas terras, pois, mesmo entre os que os defendem há as duas posições. O que queremos ressaltar é que sempre houve e continua havendo um embate jurídico muito grande em torno do tema terras indígenas. Quanto aos demais direitos, não há muitas vozes contrárias, ou mesmo posições divergentes. Tem havido consenso que eles tenham direitos diferenciados à saúde e educação, por exemplo. Mas não há consenso quando se fala no direito à terra. Em nosso entendimento, TERRA deveria ser considerada a primeira política pública para os indígenas do Brasil, tendo em vista que tudo depende dela, ou seja, toda e qualquer outra política de atendimento depende do acesso dos povos indígenas a ela.

É importante frisar bem este aspecto, até como argumento contra os que falam que os índios têm muita terra. Como vimos, de direito mesmo, no Brasil, nenhum índio tem um palmo sequer de terras, pois todas as terras indígenas pertencem à União, isto está escrito no Art. 22 de nossa CF. Os povos indígenas vivem, portanto sobre terras que não são suas de direito. Claro que a Constituição também fala que sua posse é permanente, mas por que então não lhes dar a propriedade? Até porque a Convenção 169 da OIT, como já vimos, diz que a propriedade das terras pertence aos povos indígenas e o Brasil é signatário dessa Convenção.

Alguns povos indígenas sentem-se inseguros pelo fato deles terem somente a posse, pois isto é uma fragilidade de seu direito à terra. Alegam que as conjunturas políticas podem mudar, e como podem! E assim pode ocorrer, em tese, que no futuro algum governante queira mudar isto e possa retirar as terras dos índios. Afinal, já afirmamos, essas terras são da União e não deles. E o receio é justificado,

pois isto já ocorreu muitas vezes nesses já cinco séculos de luta por suas terras e garantia de seus direitos constitucionais.

Isto se dá, em nosso entendimento, pelo fato de vivermos numa sociedade capitalista, que tem na concentração de poder, de renda e de terras seus fundamentos basilares. A reflexão realizada por Campos (1997) fundamenta este sentimento quando afirma que nos países capitalistas ocidentais, apesar da liberdade de escolha dos dirigentes governamentais e da existência de inúmeros movimentos reivindicatórios, ainda persiste um interdito à democratização da propriedade privada (CAMPOS, 1997, p. 24).

Isto também se dá pelo entendimento de que os indígenas ainda precisam se integrar à dita sociedade nacional e, tendo terras próprias, este processo se torna mais difícil. A questão da integração dos povos indígenas em nossa sociedade sempre foi um tema candente, debatido e defendido por aqueles que queriam tomar suas terras. De acordo com Baniwa,

Ainda hoje essa visão continua sendo sustentada por grupos econômicos que têm interesse pelas terras indígenas e pelos recursos naturais nelas existentes. Os índios são taxados por esses grupos como empecilhos ao desenvolvimento econômico do país, pelo simples fato de não aceitarem se submeter à exploração injusta do mercado capitalista, uma vez que são de culturas igualitárias e não cumulativistas. Dessa visão resulta todo o tipo de perseguição e violência contra os povos indígenas, principalmente contra suas lideranças que atuam na defesa de seus direitos (2006, p. 36).

E também pelos que os defendiam muitas vezes havia essa intenção, como era o caso dos positivistas no final do século XIX e início do século XX. Estes defendiam que os indígenas tinham direito às suas terras, mas era quase consenso que eles deveriam evoluir e integrar-se à sociedade. Ou seja, preservavam-se as terras, mas ao mesmo tempo paulatinamente se buscava incorporar os indígenas ao caldo cultural brasileiro e então as terras não teriam mais importância.

Esta escola positivista, da qual o Marechal Rondon era adepto, entendia que os índios eram hordas fetichistas, atrasadas, que necessitavam sim de proteção, mas até que alcançassem os estágios mais elevados de nossa civilização. Demarcavam-se as TIs para protegê-las, mas a política era demarcar pequenas áreas, por isto a maioria das terras indígenas demarcadas por Rondon no Leste, Nordeste, Centro Oeste e, principalmente no Sul, são pequenas.

Outra política dos positivistas, que muitas vezes ainda está presente, era a inserção nas terras demarcadas de funcionários públicos, como chefes de postos indígenas, com a função principal de ensiná-los a trabalhar desenvolvendo inclusive atividades domésticas.

A criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais/SPILTN se deu em 1910 (Decreto 8.072 de 20/06/10). Gagliardi informa que:

O órgão tinha dois objetivos específicos:

a) prestar assistência aos índios do Brasil que viviam aldeados, reunidos em tribos, em estado nômade ou promiscuamente com civilizados; b) estabelecer centros agrícolas, constituídos por trabalhadores nacionais. Os dispositivos relacionados à assistência ao índio tratavam, a rigor, dos seguintes conteúdos: a proteção ao índio, a terra do índio e a povoação indígena (1989, p. 228 - 229).

A Lei do SPILTN⁵¹ dizia que a esposa do chefe de posto deveria saber cozinhar e costurar, para ensinar às mulheres indígenas. Foi esta uma das principais funções do antigo SPI. O SPILTN, conhecido mundialmente somente por SPI e pela atuação vigorosa e protetiva do Marechal Rondon, tinha a tarefa de proteger as terras indígenas, mas também o de inserir trabalhadores nessas terras para que esses ensinasse os ofícios aos indígenas. Ou seja, protegiam-se as terras e os indivíduos, mas se destruía a cultura.

Somente, portanto, com a CF de 1988 é que passamos ter uma política mais efetiva e dirigida por parâmetros científicos de demarcação dos territórios dos povos indígenas ainda que não os considere proprietários.

A CF de 1988, em seu Artigo 231, traçou os parâmetros científicos dentro dos quais o Estado Brasileiro deve desenvolver a política de regularização dos territórios dos povos indígenas. Diz esse Artigo:

Art. 231 - São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as

⁵¹ Decreto 8.072, de 20 de junho de 1910, criou o SPILTN, que foi substituído pela FUNAI em 1967. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011997000100009&script=sci_arttext. Acesso em 26.12.09.

utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis a preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e os necessários a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes tradições (Art. 231 caput e § 1º).

Até o advento da CF de 1988, não havia parâmetros para a demarcação das TIs. Cada governante, ou cada Presidente da FUNAI demarcava as terras de acordo com suas conveniências e interesses, ou ainda ao sabor de setores que tinham interesses sobre essas terras, notadamente empresas madeireiras, mineradoras, grandes grileiros de terras. Não havia, portanto, indicadores técnicos precisos, ou fundamentados em fatos históricos e antropológicos para se construir uma política específica e eficaz de demarcação das TIs. As demarcações eram resultado das lutas dos indígenas contra aqueles que queriam suas terras, inclusive o próprio governo. O tamanho dessas terras era resultado dessa luta.

Com a nova Constituição isto mudou. Agora é possível dizer com razoável precisão o que é e o que não é uma terra indígena. Criou-se a teoria dos círculos concêntricos, com base no § 1º referido acima. Assim, uma terra indígena é o local onde os indígenas têm suas moradias (primeiro círculo interno), circundada pelo local onde eles desenvolvem suas atividades produtivas (roçados, locais de coleta de taquaras, organização). Depois vem o círculo dos locais imprescindíveis à preservação dos recursos naturais das terras. Por último o círculo maior, que é definido pelos locais necessários a sua reprodução física e cultural (locais sagrados, locais de expansão da população).

Com base nisto, a FUNAI tem desenvolvido a política de demarcação das TIs, mas esse processo tem sido lento e penoso para os povos indígenas uma vez que:

[...] que cada dia mais está ficando insuficiente para assegurar sobrevivência adequada e digna principalmente aos povos indígenas das regiões Sul, Nordeste e Centro-Oeste, sem levar em consideração as mais de 600 terras que ainda precisam ser garantidas e regularizadas pelo Estado brasileiro (BANIWA, 2006, p. 20).

Das 611 terras indígenas oficialmente reconhecidas, somente 455 estão com processos quase concluídos, conforme o quadro 5 abaixo⁵², mesmo assim muitas delas se encontram invadidas por posseiros, garimpeiros, fazendeiros, colonos, empresas de mineração.

⁵² www.funai.gov.br Acesso em 28.12.09.

Quadro 5 - SITUAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS (Resumo Geral)			
	Nº de T.I's	%	em revisão
EM ESTUDO	123	----	0
DELIMITADA	33	1,66	1.751.576
DECLARADA	30	7,67	8.101.306
HOMOLOGADA	27	3,40	3.599.921
REGULARIZADA	398	87,27	92.219.200
TOTAL	611	100	105.672.003

Quadro 5 - Situação das terras indígenas (resumo geral)

Fonte: FUNAI - www.funai.gov.br – Acesso em 28.12.2009.

Portanto, apesar de mais de cinco séculos de toda sorte de dificuldades para manterem e terem seus territórios oficialmente reconhecidos e protegidos, ainda faltam ser regularizadas cerca de 150 TIs no Brasil, e muitas das já regularizadas sofrem algum tipo de problema. Isto demonstra, por um lado, que os setores contrários aos indígenas continuam tendo grande influência nas esferas governamentais que necessitam levar adiante essa importante e imprescindível política. Por outro lado, e isto é de se lamentar, o órgão oficialmente encarregado dessa política, a FUNAI, vem cada vez mais sendo diminuída como instância política e administrativa no governo federal, quando deveria ser exatamente o contrário.

Mesmo assim, é possível afirmar que os povos indígenas do Brasil, após 5 séculos de massacre, escravidão, dominação e repressão cultural, hoje respiram um ar menos repressivo, o suficiente para que, de norte a sul do país, eles possam reiniciar e retomar seus projetos políticos, sociais, étnicos e identitários, como reflete o indígena:

Culturas e tradições estão sendo resgatadas, revalorizadas e revividas. Terras tradicionais estão sendo reivindicadas, reapropriadas ou reocupadas pelos verdadeiros donos originários. Línguas vêm sendo reaprendidas e praticadas na aldeia, na escola e nas cidades. Rituais e cerimônias tradicionais há muito tempo não praticados estão voltando a fazer parte da vida cotidiana dos povos indígenas nas aldeias ou nas grandes cidades brasileiras (BANIWA, 2006, p. 39).

Somos testemunhas de que todos os processos de vitórias que os indígenas vêm obtendo nas últimas décadas em nosso país são fruto em grande parte de sua

capacidade de articulação, mobilização, luta e resistência. Eles sabem e aplicam o saber da força das taquareiras, que unidas resistem a qualquer vendaval, dobram-se até quase o chão, mas, assim que o vendaval passa, voltam sobranceiros e altivos, quase na mesma posição original.

O capítulo seguinte versará sobre os Kaingang na cidade, seus esforços em manter sua cultura, trazendo à tona as atividades produtivas realizadas por meninos e meninas da Aldeia urbana, bem como as modificações do trabalho na sociedade contemporânea.

5 – OLHARES E COLARES: ATIVIDADES PRODUTIVAS E A CRIANÇA KAINGANG – FRAGMENTOS DAS RELAÇÕES URBANAS



Foto 7 - Crianças e Artesanato Kaingang – Aldeia *Por Fi*.
Fonte: Foto de Marinez Garlet, 30.09.2009.

Em toda trilha, há momentos de parada. Por um ou outro motivo, parar é importante, quer seja para um breve descanso, para contemplar algo (natureza, fatos, mistérios), para fazer um lanche, beber água, visitar alguém, parente ou conhecido.

Neste momento, faremos uma parada na reflexão acerca de compreensões, indagações e constatações da extensa diversidade existente no Brasil indígena. Agora a reflexão será sobre o Povo Kaingang da Aldeia *Por Fi*. Propomos refletir, a seguir, especificamente sobre a cultura e modos de vida desse povo, especialmente fazendo um recorte para a situação vivida pelas famílias residentes na cidade de São Leopoldo, que se distancia de Porto Alegre em apenas 32 km.

Em nossa pesquisa, e mesmo antes dela iniciar, observamos que, em pleno Século XXI, mesmo morando todos juntos, permanecendo em comunidade, eles permanecem ilhados, atravessados pela cultura da sociedade envolvente, ou seja,

pela cultura ocidental, que em muitos aspectos se diferencia do cotidiano do grupo. Ao utilizarmos a metáfora da taquara, chamamos a atenção para essa diferença, destacando que para uma comunidade que vive em meio urbano em uma sociedade de consumo, uma planta mantém um significado especial. Deixamos claro que não estamos, em hipótese alguma, comparando os Kaingang com a natureza, mas, sim, mencionando as diferenças entre este povo e a natureza, não no sentido da preservação. Preservam-se matas, não indivíduos.

Na sequência das trilhas, destacamos os aspectos da taquara e de sua importância para os Kaingang, e dos profundos mistérios que ela assume para este povo, dando vida, alimento, matéria prima para o trabalho, provocando emoções e concentrando profundos significados.

Este capítulo objetiva apresentar as transformações ocorridas no mundo do trabalho no decorrer do Século XX e inícios deste Século XXI, verificando seus impactos para as comunidades indígenas, especialmente o povo Kaingang residente no entorno da cidade. Além disso, serão tratados aspectos relacionados às atividades produtivas desenvolvidas pelas meninas e meninos Kaingang.

5.1 – OS KAINGANG E O ESFORÇO PARA MANTER SUA CULTURA

Na contemporaneidade, os Kaingang vivem como qualquer outro povo indígena vive no Brasil, com muitos desafios e problemas. Um deles, como já vimos no capítulo anterior, é a falta ou precariedade das políticas públicas que respeitem a especificidade cultural atinente a cada segmento, sendo o principal deles a questão da terra.

Imaginamos que, em nossa cultura ocidental, as pessoas desconhecem os mistérios contidos numa taquara. Quando olhamos para uma planta assim, o que vemos? Que significado tem para nós? Nenhum? É decorativa? Os Kaingang reconhecem sua importância, de diferentes formas e sentidos. Para eles, além da importância do artesanato, a taquara reúne mistérios, e, como exemplo, citamos o estudo do antropólogo Rogério Rosa (2005), em relação ao que denominou de doenças invisíveis que afligem os Kaingang da TI Votouro, município de Benjamim

Constant do Sul. Para o autor, doenças invisíveis são um tipo de enfermidade cujas causas principais são o ataque do espírito e o malfeito.

Os Kaingang costumam usar a noção *doença invisível* a uma série de acontecimentos, sejam aquelas pertencentes às trocas xamânicas, seja no relacionamento dos diferentes grupos dessa sociedade. Desse modo aspectos que pertencem ao plano cosmológico interferem no plano sociológico e, vice-versa, aspectos do mundo-aqui intervêm no mundo-outro (ROSA, 2005, p. 369).

Um dos mistérios para o povo é o ataque de espíritos da taquara sobre os bebês, pois esses apreciam prender o *kuprĩg* (espírito) das crianças quando suas mães se deslocam para a mata no ato da coleta da matéria prima para seus artesanatos, uma vez que a mata é um espaço povoado de seres e espíritos visíveis e invisíveis. Para as mulheres Kaingang da TI Votouro, município de Benjamim Constant do Sul, os espíritos da taquara não ficam parados como o fazem os seres humanos, mas ficam “falando no ar” (Rosa, 2005).

Apesar de todos os espíritos que residem na “floresta virgem” terem propensão a raptar o *kuprĩg* de crianças, o espírito da taquara é aquele que mais se destaca nessa prática [...] esses espíritos são mais fortes que os espíritos das crianças. Por isso as mães colocam as crianças nas costas, amarradas com um pano, de medo dos espíritos da taquara assegurarem o espírito das crianças (ROSA, 2005, p. 371).

A força da taquara e a água contida entre os entrenós são considerados mistérios para os Kaingang. Também nós podemos associar que a resistência Kaingang é um algo misterioso, pois, mesmo após 510 anos de contato com a sociedade envolvente, sofrendo toda sorte de opressões e sofrimentos, eles continuam firmes e fortes, bem próximos de nós. Um dos professores bilíngues da Aldeia *Por Fi*, durante nossa coleta de dados, associou os 510 anos de invasão do Brasil com a idade das taquaras. Referiu-se, em sua associação, desta maneira: “a colonização do Brasil tem 17 vezes o nascer e o morrer da taquara”, fazendo a conta exata, dividindo 510 anos por 30 anos de vida natural deste elemento tradicional para eles.

Muitas mortes aconteceram, muitos conflitos e disputas houveram, mas o povo Kaingang ainda é uma das maiores etnias indígenas do Brasil. Têm-se dados de que a população Kaingang é de 28 mil indivíduos, distribuídos em quatro estados

do Sul do Brasil: São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul⁵³. No RS, segundo dados recentes da FUNAI, há aproximadamente 70 aldeias Kaingang em 21 municípios. Nesta contagem não incluímos os acampamentos de beiras de estradas e nas cidades, que são em torno de 15 em todo o Estado. Estes foram excluídos porque não é possível afirmar exatamente este número, uma vez que há ausência de mapas e dados atuais que indiquem onde estão e quantos são.

Em relação à FUNAI e outros órgãos, vale ressaltar que é recente sua aceitação em relação aos grupos Kaingang que residem nas cidades. E, como afirmamos anteriormente, os dados populacionais de indígenas que moram fora das TIs oficialmente demarcadas pela FUNAI não estão contabilizados no censo da FUNASA de 2006.

Um número não conhecido, porém significativo, de indivíduos vive fora dos limites das Terras Indígenas, ou nas periferias dos centros urbanos ou agregados a propriedades rurais próximas às suas terras de origem (FERNANDES, 2004, p. 97).

Apesar de enfrentarem transformações culturais e mesmo sociais, os Kaingang continuam seguindo muitos de seus caminhos tradicionais numa lógica cultural própria. Mantém a dinâmica da língua indígena e, quando conseguem, procuram manter hábitos alimentares tradicionais e, assim, também vão alimentando, nutrindo e revitalizando mudanças sócio-culturais.

Mesmo nas cidades, passam de geração para geração suas práticas alimentares tradicionais. Quando é possível, abastecem-se da natureza para garantir alimentos tradicionais, coletam ervas e saladas tradicionais como o caraguatá, o *fuá* (espécie de couve), o *kumĩ* (mandioca brava), o *pyrfé* (urtigão), nas regiões próximas às Aldeias. Na cidade, alimentam-se destas sempre que encontram tais riquezas nas matas, encostas de rios, ruas e bairros com terrenos desocupados. Além do *ẽmĩ*, fazem pratos enriquecidos, como por exemplo, o feijão com caraguatá que chamam de *rãnró kar fýnh*. Nas cidades, devido a escassez desses alimentos encontrados na mata, necessitam deslocar-se para muito longe, noutros bairros e até mesmo outros municípios.

A coleta era parte importante da dieta kaingang. Vários tipos de corós, mel, palmito, pinhão, tubérculos, raízes e plantas constituíam itens importantes

⁵³ Dados da FUNASA referente ano de 2006 - <http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>. Acesso em 01.10.2009.

da dieta indígena. Nas matas, também colhiam plantas medicinais [...] (TOMMASINO, 2000, p. 205).

Assim, as florestas, rios e campos ofereciam possibilidades de coleta de matéria prima e outras facilidades alimentares. No centro urbano, com a propriedade privada e cercada, os Kaingang ficam reduzidos em um pequeno pedaço de terra e, neste contexto, precisam abastecer-se de recursos naturais em terras particulares. O sistema capitalista, cujo um dos pilares é a propriedade privada, limita, segrega, impede a circulação natural dos Kaingang, que agora precisam pedir licença para os proprietários de matas onde localizam taquaras, cipós e ervas. Há vezes que são expulsos desses limites de terras, momentos em que os donos de terras são atenciosos, mesmo assim, muitos cobram por taquara. Os Kaingang pagam por cada haste. Há vezes em que são corridos a tiros, cães, impedidos de se achegarem nas cercas. É difícil para eles aceitarem essa realidade, pois a memória dos tempos tradicionais, da liberdade das matas, ainda é muito viva nesta no contexto da cidade.

Em São Leopoldo, a comunidade conseguiu um avanço uma vez que articularam com a Assessoria Comunitária, departamento vinculado à Secretaria Municipal de Habitação (SEM HAB), o transporte de taquara coletado em diferentes bairros da cidade. O coletivo Kaingang organizou da seguinte forma a parceria com a SEM HAB, conforme relato de uma liderança da comunidade.

A gente vai lá, se reúne e vamos juntos. Vamos nuns quantos, homens, mulheres e crianças. A gente recolhe as taquaras, separamos, deixamos tudo ajeitadinho e isto demora, leva um tempão prá fazer isso, porque temos que catar as boas, limpar, cortar as pontas de baixo e de cima. Quando tá tudo prontinho chega o caminhãozinho da Habitação e leva a carga de material prá nós e deixa lá na aldeia (Diário de Campo, 2009).

Esta demanda articulada pelos indígenas com a SEM HAB evidencia como eles vão criando e recriando processos mesmo em meios urbanos e modernos. Ao invés de se inserirem na indústria, no comércio, nos serviços, continuam trançando sua cultura, produzindo cestos e colares e lutando pela sobrevivência na cidade.

Como resultado do processo de imposição governamental, há áreas indígenas onde moram, no mesmo território, dois povos ou mais. No RS temos exemplos de TIs onde vivem os Kaingang e os Guarani, por exemplo as TI de Cacique Doble, Nonoai, Tenente Portela. Mesmo morando na mesma área indígena, cada etnia possui suas leis, regras, lideranças, cultura. Em regra geral, não há

embricamento ou sobreposição de poder por parte dos caciques entre as etnias, onde cada um procura manter a organização do seu território de acordo com seus princípios culturais, cada um com sua liderança, na sua comunidade. No entanto, vez que outra ocorrem problemas de ordem social, política e econômica nessas terras, pois, além de terem sido aldeados dois povos num mesmo espaço, este ainda, via de regra, é diminuto, insuficiente, sendo esta uma das causas da saída das áreas e a vinda para as cidades, ou acampamentos de beira de rodovias. Na concepção de território, entendemos que cada sociedade indígena “elabora a sua concepção de tempo e de espaço conforme a sua visão de mundo, a qual também orienta as suas práticas e relações sociais e simbólicas com a natureza e entre si” (TOMMASINO, 2000, p. 192).

Em relação a mobilidade dos Kaingang, Tommasino (1998, 2000, 2004) reforça que um grupo familiar permanecia em local fixo, denominado *emã*, enquanto o outro vivia em acampamentos temporários denominados *wãre*.

Nas regiões de campo faziam suas aldeias fixas (*emã*). Faziam também acampamentos ou abrigos provisórios (*wãre*). Nas florestas e margens dos rios, onde permaneciam nas semanas ou meses em que praticavam a caça ou a pesca. Os deslocamentos eram feitos por grupos de parentesco, de modo que sempre haviam pessoas no *emã* e outras no *wãre* (TOMMASINO, 2000, p. 203 – 204).

A autora aponta que os deslocamentos eram feitos por grupos de parentesco, de modo que sempre havia grupos no *emã* e outros no *wãre*. Desta forma também justifica-se a presença de famílias nas periferias das cidades, enquanto seus parentes permanecem em territórios demarcados pela FUNAI, no interior do Estado do RS. As famílias da Aldeia *Por Fi*, são provenientes da TI Nonoai no norte do Estado onde a população Kaingang é de cerca de 1.200 pessoas.

O processo de aldeamento imposto pelo SPI nos anos de 1910 a 1950 consistiu colocar de maneira forçada o povo indígena em territórios demarcados. Neste espaço definido, delimitado, pequenos, ficavam restritos sem a possibilidade de circulação o que alterou o sistema de vida, provocando transformações profundas na produção e na reprodução social. Esses acontecimentos alteraram os padrões de abastecimento natural e sua organização social que sofreu mutações no novo contexto histórico, pois foram abruptamente privados de seus meios de vida, a concentração compulsória afetou profundamente sua organização social e

tradicional (TOMMASINO, 2000, 2004). Esse processo de ocupação dos territórios pertencentes aos povos indígenas provocou transformações no sistema de vida das famílias, fazendo que muitas se dispersassem para a beira de rodovias e para os centros urbanos, em várias cidades gaúchas.

A relação entre indivíduos que vivem em espaços coletivos (em comunidade) tem elementos de harmonia, proteção e segurança, ao mesmo tempo em que surgem elementos de conflito, preocupação, insegurança. Numa vivência comunitária, um indivíduo depende do outro e ambos se ajudam reciprocamente em suas necessidades rotineiras no conturbado cotidiano social. Na comunidade indígena, especialmente, o elo de união entre os indivíduos dá-se pelo parentesco.

Viver em comunidade, portanto, implica a compreensão do viver comum, e está vinculada ao modo de vida dos indivíduos, pertencentes ao grupo. A resistência étnica dos Kaingang que estão nas cidades busca significados. Mesmo em meio urbano, os Kaingang de São Leopoldo mantêm sua liderança espiritual e, neste caso, a *kujã* – *xamã*, especialista em cura, é uma mulher. De acordo com Rosa,

[...] os *xamãs* são responsáveis pelo tratamento de todas as doenças, mas de algumas específicas. [...] uma doença de ordem sobrenatural necessita ser tratada com poderes e manipulações de ordem espiritual (2005, p. 78).



Fotos 8 e 9 - Banho de Ervas em Crianças. Dia do Índio, São Leopoldo
Fonte: Foto de Marinez Garlet, abril 2007. Acervo: ISAEC-DAÍ/PIDA.

Alguns mistérios envolvem a *kujã* que, mesmo não encontrando com facilidade ervas medicinais para curas e tratamentos, se mantém como líder para a comunidade. ANTONIO (1997, p. 35) reforça que “o *kujã* tem em si a sabedoria divina, que é um mistério”. Assim, também denominamos de um “mistério” o fato de que a *kujã* da Aldeia *Por Fi* seja procurada pela comunidade leopoldense em busca de curas espirituais, orientações de ervas e chás medicinais para suas doenças contemporâneas. A líder espiritual inclusive, pela grande procura, tem vendido os chás que ela mesma prepara, ferve, cozinha, coa e entrega pronto em uma embalagem de garrafa pet. Em abril 2009, na festa de comemoração do Dia do Índio, a *kujã* montou uma cabana xamânica no pequeno mato que envolve as casas. Lá, fez consultas a todos os que fizeram fila em frente sua cabana. Rosa argumenta que para os Kaingang o *kujã* é um ser sobrenatural, que tem poderes para “lidar com os espíritos” (ROSA, 2004, p. 205).

Desta forma, o que também envolve o poder da *kujã* é a necessidade da comunidade leopoldense na busca de tratamentos com ervas e chás. Este fato acentua a riqueza dessa diversidade cultural, onde o cidadão da sociedade envolvente busca na cultura indígena um resultado, um suporte para suas dores, seja do corpo ou da alma.

A diversidade no centro urbano é mantida no cotidiano da Aldeia *Por Fi*, onde a maioria das casas possui um local apropriado para o fogo de chão, lugar destinado ao preparo o *ëmĩ* (pão assado nas cinzas), alimento tradicional do povo Kaingang.

Em relação à escolha dos nomes para os filhos, há o esforço em manter a tradição, onde as crianças recebem nome Kaingang e nome em português. O nome Kaingang tem fundamental importância para a sua identidade, sendo compreendido como um poderoso elo de ligação entre as florestas, o mundo e as pessoas (FREITAS, 2005, p. 211).

Este povo mantém uma organização dualista que demarca seus princípios e sistemas de vida sociocultural. Explica-se assim a existência do dualismo entre as metades *Kamë* e *Kanhru*⁵⁴. Essas metades são exogâmicas e patrilineares, e cada

⁵⁴ A grafia das metades clônicas é escrita de diferentes maneiras. Alguns autores escrevem *Camés* e *Kayrucrés* (Telêmaco Borba), *Kadnyerú* e *Kamé* (Becker, Baldus), *Kame* e *Kaïru* (Veiga), *Kamé* e *Kairu* (Tommasino, Rosa e Fernandes), *Kamé* e *Kairukré* (Freitas). Nesta pesquisa utilizaremos *Kamë* e *Kanhru*, seguindo as definições do professor bilíngue da Aldeia *Por Fi*.

metade possui pintura corporal distintiva, os *Kamë* pintam-se com riscos e os *Kanhru* com círculos (TOMMASINO, 2004, p. 152).

Segundo o mito Kaingang de origem do mundo e da sociedade humana, *Kamë* e *Kairu* são ancestrais das respectivas metades. [...] A sociedade kaingang estabelece uma relação de oposição e complementariedade entre os *Kamë* e os *Kairu* (TOMMASINO, 2004, p. 161).

Cada metade utiliza um tipo de marca que define quem é *Kamë* e quem é *Kanhru* e fazem isto com pinturas corporais. Antigamente faziam com tinturas das próprias raízes e cascas de árvores e, hoje, o fazem com tinta têmpera. Os pertencentes aos *Kamë* pintam-se com riscos compridos na face, dorso, pernas e os *Kanhru* pintam-se desenhando círculos (TOMMASINO, 2004, p. 152). Identificam tais metades como suas “marcas culturais” e somente fazem isto em dias especiais, por exemplo, festas, apresentação de danças culturais, cerimônias e em algumas reuniões com gestores públicos.⁵⁵

No grupo de danças, participam homens e os meninos jovens, mas também tem sido comum a participação de meninas nestas ocasiões, quando de apresentações em atividades culturais a convite de escolas e instituições em geral. Sempre que há convites para que grupo de dança⁵⁶ da aldeia faça apresentações culturais em instituições, públicas e privadas, o ritual da pintura das “marcas” acontece de forma a distinguir os pertencentes em cada metade que evidencia o dualismo cultural dos Kaingang. O grupo de dança, composto de 10 a 15 indivíduos, pés descalços e com lanças nas mãos, caminham em círculo, cantando e falando no idioma Kaingang. Depois da apresentação, o líder do grupo faz explicações (em português) aos *fóg*, do que disseram ou cantaram, afirmando os significados dos cantos apresentados como sendo “de nossos antepassados”.

A foto a seguir evidencia a pintura corporal dos *Kamë* e dos *Kanhru* em apresentação cultural durante as festividades em comemoração ao Dia do Índio, município de São Leopoldo. Percebe-se a presença de meninos incluídos nestes momentos culturais, onde as festas do Dia do Índio são comemoradas intensamente.

⁵⁵ Ver no apêndice outras fotos de apresentação cultural e as evidências das marcas culturais dos Kaingang em meio urbano.

⁵⁶ Ver no Apêndice E fotos de apresentação do Grupo de Dança.



Foto 10 - Apresentação cultural - Grupo de Dança Kaingang da Aldeia *Por Fi*.
Evidenciam-se pinturas corporais: Kamë e Kanhru - 19.04.2008.
Fonte: Foto de Marinez Garlet. Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA.

As relações com os parentes e amigos de outras reservas indígenas são fortes e existe uma relação de reciprocidade, pois há uma espécie de rotatividade das festas entre as diferentes aldeias, inclusive elas se organizam entre si, marcando datas alternadas, entre uma e outra, para que todos possam aproveitar as festas no mês de abril. Se um parente participa em São Leopoldo, o parente sente-se automaticamente convidado para os dias de festa no Morro do Osso, ou Lomba do Pinheiro, ambas aldeias na cidade de Porto Alegre. A relação de parentesco entre estas aldeias é mantida e existe total respeito em relação às normas de hierarquia e poder dos caciques. Sempre que um parente vem para as festas nas aldeias da cidade é recebido como um convidado especial, recebendo muita atenção durante todo o período da visita, que pode ser de uma semana ou mais.

Em momentos festivos, as lideranças convidam entidades de apoio, ONGs, órgãos públicos e gestores, aos quais, em momento oficial, é dado a palavra para pronunciamentos ao público. Nesses momentos, evidencia-se a articulação política dos Kaingang, onde as demandas das aldeias são apresentadas, como reflete um Kaingang:

O Dia do índio só serve para lembrar as dificuldades que temos. Lembramos neste dia que temos que continuar nossa luta, este dia serve prá gente discutir em conjunto o que temos que fazer, pensar juntos nas

políticas que precisamos e de que forma vamos enfrentar isto, aqui na cidade (JV, 41 anos, líder Kaingang – Aldeia *Por Fi*).

Sem a observação participante e o longo convívio com os Kaingang seria difícil compreender os diversos significados que preenchem suas relações sociais, como estas que acontecem em comemoração ao Dia do Índio.

A lógica das relações entre os Kaingang, como vimos, é dividida por suas marcas, ou metades, sendo assim “patrilineares” e, ao nascer, as crianças seguem a marca do pai. São estas marcas que definem suas lideranças, organização interna, os casamentos, os rituais etc.

O dualismo Kaingang também normatiza os casamentos, que procuram manter a dinâmica das marcas culturais. Desta forma uma moça Kaingang pertencente à metade dos *Kamë* somente poderá casar-se com um rapaz pertencente à metade *Kanhru*. Um rapaz *Kamë* somente poderá casar-se com uma moça pertencente à marca *Kanhru*. Para Crépeau (1997), “uma criança pertence automaticamente à metade de seu pai e deve em princípio casar-se na outra metade” (1997, p. 176). Há esforços dos Kaingang em manterem esta dinâmica uma vez que, residindo nas cidades, algumas vezes os casamentos entre os jovens, e mesmo entre os adultos, ocorrem com moças e rapazes não índios que vizinham com as aldeias urbanas. Na atualidade, tem sido cada vez mais comum acontecer uniões diversas.

Os filhos que resultarem destas uniões pertencerão à marca do pai. Tais aspectos são valorizados e mantidos pelos Kaingang que residem, por exemplo, nas aldeias dos municípios de São Leopoldo, e em Porto Alegre (Morro do Osso e Lomba do Pinheiro), onde procuram seguir tais aspectos culturais quando ocorrem casamentos entre jovens das aldeias urbanas.

Nas relações de convivência entre culturas diferentes, ocorre uma resignificação de alguns dos traços culturais mantidos há séculos. Mudanças ocorrem em qualquer cultura e fazem parte da transformação social, culturas alteram-se de forma dinâmica, englobam diferenças culturais que existem em outras culturas, como por exemplo: danças, linguagem, vestimentas etc, e também envolvem concepções, como a moral e a religião.

Apesar de todo o território do Vale do Rio dos Sinos ser considerado pelos historiadores, pesquisadores e evidentemente pelos Kaingang, como um território tradicional desse povo, a residência fixa dos Kaingang em São Leopoldo é mais recente. Em meados de 1990⁵⁷, cerca de seis famílias provenientes do município de Nonoai chegaram ao município São Leopoldo⁵⁸. Acamparam nas margens do Rio dos Sinos, no trevo de acesso à cidade, na faixa de domínio da BR 116. Permaneceram ali, acampados, embaixo do viaduto de acesso à rodoviária municipal, por cerca de oito anos. Devido às constantes enchentes do rio e às condições precárias que mantinham, foram deslocados pela Prefeitura para outra área pública, ainda nas proximidades da estação rodoviária.

O novo local, também insalubre, se tratava de um aterro sanitário, oferecia riscos devido o grande fluxo de veículos e pela exposição a uma área de risco por vizinhança com histórico de uso de drogas e violência (tráfico, assaltos, furtos).

Em 2005, iniciou-se um longo processo de debates com as lideranças indígenas, MPF, FUNAI, órgãos do Estado e o poder público municipal a fim de ser localizada outra área que oferecesse melhores condições de moradia. Através dos debates e diálogos, foi possível a destinação de área para assentamento definitivo, o que acabou acontecendo no ano de 2008.

Atualmente residem em uma área de 2,04 hectares (Anexo B), na estrada do Quilombo, Bairro Feitoria Seller. A pequena área foi cedida pela Prefeitura Municipal, distando cerca de 6 quilômetros do centro urbano. A partir daí, passam a organizar-se de forma diferenciada em um pequeno espaço de terra e, segundo Koga, “[...] a noção de território se constrói a partir da relação entre o território e as pessoas que dele se utilizam” (2003, p. 35).

A comunidade hoje é composta por 35 famílias, cerca de 120 pessoas, uma liderança composta por cacique, vice cacique, conselheiro, líder espiritual, agente indígena de saúde. Possuem uma escola indígena e dois professores bilíngues. As

⁵⁷ Iniciamos nosso trabalho no COMIN em 1994 e as famílias Kaingang já estavam na cidade de São Leopoldo. Os líderes de hoje contam que historicamente acampavam nesta cidade, mas em 1990 decidiram fixar-se de forma permanente.

⁵⁸ Dados do IBGE, 2007, divulgam que a população de São Leopoldo é de 207.721 indivíduos, ao passo que a população do Município de Nonoai é de 12.327 indivíduos. <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/contagem2007/defaulttab.shtm>. Acesso em 07.12.09.

casas são pequenas, precárias, algumas recobertas de lona preta, plásticos, retalhos de tábuas, outras feitas de lascas de costaneiras e sobras de construção que vão recolhendo nas ruas da cidade. As casas são construídas por eles. Abaixo, duas fotos que refletem a realidade contemporânea da aldeia:



Fotos 11 e 12 - Habitações da Aldeia *Por Fi*.

Fonte: Fotos de Marinez Garlet, 09.02.2010. Acervo: Comunidade indígena.

Os integrantes da aldeia falam a língua indígena, inclusive as crianças que, aos 5, 6 anos, sentem dificuldade de dialogar na língua portuguesa com os *fóg* que diariamente chegam na comunidade. As conversas entre eles são sempre na língua materna. A população inserida neste espaço urbano é bilíngue, pois são falantes de línguas distintas: o Kaingang e o português. As crianças aprendem o português somente no diálogo direto com os *fóg*, na escola e através da televisão e rádio que assistem e ouvem na aldeia.

Até a 4ª série do Ensino Fundamental, as crianças estudam dentro da Aldeia, após são matriculadas na rede de ensino regular, no caso de São Leopoldo, uma escola estadual nas imediações da comunidade indígena. Esta passagem evidentemente não se dá de forma tranquila e com facilidades. Ao contrário, sempre é um processo de sofrimento para as crianças, lembrando que a legislação pátria

determina que o ensino fundamental seja todo bilíngue, o que, no caso dessas crianças, não se dá mais a partir da quarta série.

Nos anos de 2006 a 2008, através de parceria entre líderes, famílias, COMIN, Cáritas de Porto Alegre e uma Escola da Rede Sinodal de Saporanga foi possível, em três anos, a realização de cursos para noções em informática, destinado às crianças e jovens da aldeia. O interesse partiu da própria comunidade que, devido à constante presença de crianças em casas de jogos eletrônicos (*lan house*, *flipperamas*), as famílias perceberam que a aproximação destas com computadores poderiam auxiliá-las, facilitando-lhes o conhecimento da tecnologia contemporânea de forma a possibilitar maior relação com a tecnologia do *fóg*. As crianças e jovens freqüentaram de forma assídua as aulas, na escola Sinodal de Saporanga, onde o objetivo da proposta foi possibilitar noções de informática, bem como oportunizar a socialização entre os Kaingang e aquela comunidade escolar (fotos no Apêndice E). No término do curso, sete crianças e onze jovens Kaingang receberam certificados de participação.

Nas cidades, o trabalho manual de produção do artesanato é a única fonte econômica direta onde o material produzido pelas famílias não é feito em larga escala no sentido da produção e estoque de produtos. Confeccionam algumas peças em cipó e taquara (cestos, colares, balaios, bolas, casinhas de passarinho, tochas, etc. – Fotos 13 e 14 da página seguinte) e saem para a comercialização imediata pelas ruas e calçadas em diferentes municípios próximos. O recurso advindo da venda está longe de suprir as necessidades do cotidiano.

No território urbano, as famílias têm no artesanato indígena a principal atividade produtiva para suprir a subsistência familiar. Com esse peso e objetivo, essa atividade não estava inscrita na cultura tradicional Kaingang e se contrapõe à lógica capitalista do acúmulo, pois “não serve para enriquecer e sim para sobreviver”, (CHAGAS, 2006, p. 5), diferente da cultura da sociedade não indígena, a qual se caracteriza pelo acúmulo, consumo e concentração de diferentes supérfluos.

O artesanato para os Kaingang surge da necessidade de sobrevivência e pelo interesse dos *fóg* por seus produtos. O que produziam era para suas necessidades utilitárias, para seus rituais. Na atualidade, para a comunidade Kaingang o comércio

do artesanato tem dois objetivos principais: na mesma medida que garante a obtenção de alimentos, vestuários, equipamentos diversos, ele também é importante expressão de resistência cultural, social e política e de preservação de especificidades culturais e étnicas.



Fotos 13 e 14 - Tochas decorativas em **vãg** (taquara) e **mrür** (cipó) e cestinhos e bola decorativa em cipós São João e cipó marrom. Fonte: Foto de Marinez Garlet, 09.02.2010.

5.1.1. Indígenas nos espaços da cidade, ou a cidade nos espaços dos indígenas?

“... a urbanização tomou conta de nós”. Esta frase, dita por um dos professores bilíngues da Aldeia *Por Fĩ*⁵⁹, nos motiva iniciar este item, reforçando que as cidades avançaram para seus territórios e, para os Kaingang, historicamente as cidades são definidas como *ëmã mág*, cidade grande.

Iniciamos este item lançando um desafio de repensarmos a territorialidade fora do padrão-modelo que assumimos, qual seja, o de que a cidade não é lugar de índio. Os indígenas que frequentam, moram, vivem nas cidades são vistos como um problema. Mas são um problema de quem? Para quem?

Ainda há a necessidade de indagar-se aqui: quem é que está ocupando um local que não lhe pertence?

⁵⁹ Diário de Campo, 2009.

Os Kaingang, mesmo após cinco séculos de contato, permanecem presentes em todos os cenários de nosso país, nas cidades ou em territórios demarcados pela FUNAI, continuam existindo e, provavelmente, continuarão aqui por centenas de anos ainda. Podemos dizer que “hoje, os índios não vivem sem as cidades” (TOMMASINO, 2000b, p. 39), pois as cidades são atraentes e reúnem algumas facilidades, não só para os indígenas.

É preciso ainda dizer que as cidades exercem grande fascínio sobre as populações indígenas em geral, visto que concentram a tecnologia do branco, os grandes espaços de compra e venda, os bancos, as grandes instituições públicas e privadas. [...] Trata-se de um mundo, ao mesmo tempo, atraente e assustador para os índios (TOMMASINO, 2000b, p. 38).

Mesmo nas cidades, há um perfil da permanência de princípios, principalmente ao que se refere às regras de descendência, residência, produção econômica e autoridade política, nas comunidades Kaingang.

Todos os acontecimentos provocados pela colonização de suas terras alteraram os padrões de abastecimento e sua organização social sofreu transformações no novo contexto histórico. A sobrevivência restringiu-se basicamente com o artesanato, o que os força a viver de forma sedentária. Foram abruptamente privados de seus meios de vida e a concentração compulsória afetou profundamente sua organização social e tradicional. O processo de ocupação dos territórios pertencentes aos povos indígenas provocou transformações no sistema de vida das famílias, fazendo que muitas se dispersassem para os centros urbanos, em várias cidades.

Expropriados de seus territórios tradicionais, os *Kaingang* foram obrigados a adotar novos padrões impostos pela sociedade dominante. A única alternativa para sobreviver era adaptarem-se às novas condições materiais de vida. Tornaram-se agricultores de subsistência, assalariados e passaram a vender seu artesanato nos distritos e nas cidades (TOMMASINO, 1998, p. 68).

Mesmo expulsos de suas terras (TOMMASINO, 2000, 2000b, 2004), os Kaingang que moram nas cidades continuam reproduzindo suas relações enquanto grupo etnicamente diferenciado, que mantém os laços familiares sendo que o cuidado com as crianças, seu aprendizado, suas rotinas, são orientados pela cultura. A alternativa econômica que desenvolveram foi a produção de artesanato para a

comercialização, o que favorece a aquisição da alimentação e dos bens de consumo básicos.

A migração indígena para as cidades não se restringe especificamente aos centros urbanos regionais, em municípios pequenos, mas também se estende até centros urbanos maiores como RJ, AM, RO. Na capital do Estado de São Paulo, por exemplo, há grande concentração de indígenas do povo Pankararu, originários de Pernambuco e que residem em coletivo, cerca de 1.500 pessoas, em uma favela do bairro Morumbi⁶⁰.

Em Santa Catarina, o professor bilíngue da etnia Xokleng, expressa a realidade de seu povo que reside na cidade de Ibirama:

Hoje a maioria [...] vivem e moram nas favelas da cidade, até catando lixos prá poder sobreviver, onde agora os índios são considerados pela sociedade não-índia como predadores de lixo. As moças índias saem para as cidades mendigar empregos [...] (GAKRAM, 2000b, p. 13).

Percebe-se que cada sociedade constrói sua própria concepção de território, seguindo práticas e relações sociais através de sua visão de mundo, o que, certamente, proporciona possibilidades de subsistência e reprodução social. Temos que refletir sobre situações como esta, que estabeleceram uma cruel realidade para os Xokleng que moram nas periferias de cidades importantes e ricas de Santa Catarina, como Ibirama e Blumenau.

Em Manaus há forte mobilização das comunidades indígenas que residem no centro urbano. Também eles se organizam para serem reconhecidos e preferem ser denominados de “Índios de Manaus” (Informativo FUNAI, janeiro/09). Recentemente, por ocasião da II Conferência Estadual dos Povos Indígenas do Amazonas, apresentaram um documento ao Presidente da FUNAI, reunindo propostas para atendimento diferenciado nas áreas de saúde, educação, sustentabilidade, emprego e renda, territorialidade e habitação.

O reconhecimento dos índios urbanos pelo presidente Márcio Meira, no seu pronunciamento na abertura da II Conferência foi aplaudido pelos índios de Manaus que hoje são mais de 20 mil [...]. Essa população se concentra em várias áreas da cidade com bairros que se assemelham a aldeias como é o caso de Cidade de Deus, Santos Dumont e Japiim (Informativo FUNAI, 2009, p. 11).

⁶⁰ Site ISA: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/pankararu/883> Acesso em 24.01.10.

Segundo o Informativo da FUNAI, o atual presidente do órgão indigenista declarou que “reconhece a população indígena urbana, por ser uma realidade que não se pode desconsiderar” (Ano 02 - Nº 03, 2009, p. 11).

Em nível nacional, há mobilizações em reuniões, fóruns e conferências indígenas para que sejam efetivados os direitos garantidos na CF de 1988 também para aqueles que residem nas cidades. A partir dessa fala do Presidente da FUNAI, percebem-se avanços no diálogo dos povos indígenas em seu reconhecimento nos espaços urbanos. Já uma fala do administrador regional da FUNAI do RS, expressa num Seminário intitulado “Índios no meio urbano”, realizado nos dias 7 e 8 de agosto de 2001, em Santa Maria/RS, mostra que a própria FUNAI não reconhecia a organização dos indígenas da cidade: “para a FUNAI, índios são aqueles que estão dentro das áreas”. Evidencia-se então que a autarquia vem modificando sua visão acerca da presença indígena na cidade.

Em São Leopoldo, em várias reuniões (de 2004 a 2007) onde os líderes Kaingang articulavam a garantia de um território urbano, muito se ouviu da FUNAI, FUNASA e CEPI esta mesma fala, de que para esses órgãos não havia possibilidade de reconhecimento aos indígenas na cidade, sendo, assim, impraticável os atendimentos específicos nas áreas da saúde, educação, habitação, sustentabilidade.

Entendemos que a cidade é um ser em movimento e que, para além da rua e dos prédios, há histórias, dificuldades, exclusão, conflitos diversos, onde, para a grande maioria, a luta pela sobrevivência é a maior dificuldade enfrentada. Podemos compreender que o morador urbano gosta da cidade porque ela tem tudo e é bonita, apesar de não usufruir de tudo o que ela oferece (SAWAIA, 1995).

Assim, pode-se dizer que a cidade é uma grande vitrine e os indivíduos que nela moram satisfazem-se com a possibilidade de andar, trabalhar, passear, circular por ruas, lojas, praças e diferentes espaços públicos. A cidade procura ser um todo organizado onde tudo deveria funcionar para atender as diferentes necessidades dos seus habitantes.

Significa reconhecer que a cidade não é tão humana só porque é uma construção do homem ou porque engendra subjetividade, mas porque os processos vitais de ambos se entrelaçam: espaço e homem compartilham a mesma materialidade e a mesma subjetividade (SAWAIA, 1995, p. 20).

A cidade não é só um conjunto de ruas, edifícios e praças, é um símbolo complexo, que exprime a tensão entre a racionalidade geométrica e o emaranhado de existência humana (SAWAIA, 1995), e, assim, exerce atração, fascinação, despertando expectativas além de aproximar o cidadão dos recursos e serviços existentes nela.

Pequenos proprietários de terra, colonos e famílias indígenas acabam, por vezes, saindo de suas propriedades em busca de garantias e melhor qualidade de vida nos centros urbanos. Para os indígenas esta possibilidade é bastante concreta, pois na cidade é possível interagir mais com o “mundo do branco”, com diferentes facilidades, uma vez que nas cidades se concentram diversos setores públicos, instituições, *shoppings centers*, bancos, possibilidades de comércio de artesanato, melhores oportunidades para acesso à educação e atendimento da saúde, por exemplo. Para Tommasino,

Os acampamentos de hoje são uma reedição histórica e culturalmente atualizada, de uma antiga tradição Kaingang. Os novos acampamentos provisórios surgem dentro do presente contexto que os obriga a saírem das suas reservas para a obtenção de víveres, objetos de uso e serviços no território modificado e dominado pelo branco. Se antes caçavam e coletavam nas florestas, hoje o fazem na cidade ou *emã-bag* (*ýmã mág*), na sua língua (1995b, p. 11).

A cidade de São Leopoldo é compreendida para os Kaingang da Aldeia *Por Fi* como uma *ëmã mág*, ou seja, uma *cidade grande*, que lhes apresenta possibilidades de comercialização devido a circulação tradicional onde,

[...] nas falas dos indígenas, é comum o relato de que seus pais, avós, irmãos, circulavam por todo o Vale do Rio dos Sinos. Historicamente realizavam acampamentos temporários nesta cidade, local que possibilitava o livre trânsito para o comércio da produção artesanal, que era vendida também em diversas cidades vizinhas (COSTA; GARLET, 2007, p. 127).

O direito à cidade é compreendido, como refilete Júnior (2005), como o “direito ao usufruto eqüitativo das cidades, dentro dos princípios de sustentabilidade e justiça social”, e o destaca como um direito coletivo dos habitantes, “em especial dos grupos vulneráveis e desfavorecidos”. Aqui está colocada a comunidade indígena, a qual se mantém confinada em um pequeno território que em nada se assemelha ou identifica as grandes matas e planícies que aprendemos a reconhecer nos estudos sobre os índios que povoam essa *terra brasilis*.

Nos espaços das cidades, o passado continua sendo um elemento essencial, ativo, para a produção cultural do presente. No permanente processo de produção de novos significados e valores, os Kaingang recriam o passado para afirmarem sua identidade indígena. Sua dinâmica sempre esteve vinculada à natureza e, mesmo na cidade, eles procuram sair e circular por encostas de morros, campos, arroios, matas, chácaras, sítios próximos. Nestas trilhas, recolhem cipós, taquaras, chás, ervas, saladas tradicionais. Em relação aos Kaingang em Porto Alegre, Freitas refere que:

Cada sub-bacia define um conjunto ou mosaico de paisagem em que são determinadas as ilhas florestais, onde os Kaingang manejam as fibras vegetais que estão na base de sua produção artesanal, e os campos, onde coletam uma série de ervas envolvidas no sistema tradicional de cura (2005, p. 25).

Em relação aos limites das aldeias na periferia de Porto Alegre, Freitas (2005), reflete que os ecossistemas de florestas e campos margeados pelos Kaingang não se restringem ao limite das aldeias ou áreas de moradia, onde a circulação que perfazem abrange praticamente toda a bacia do Lago Guaíba. Desta forma, entendemos que o território é organizado através das relações entre as pessoas que se utilizam dele e orientam-se através das relações sociais.

A vida na cidade, no entanto, não se restringe às experiências do cotidiano que transcorrem no âmbito do bairro. A circulação em direção e através de territórios mais amplos se dá por meio de trajetos – percursos determinados por regras de compatibilidade – que abrem o particularismo do pedaço a novas experiências, situadas fora das fronteiras daquele espaço conhecido, onde se está protegido por regras claras de pertencimento (MAGNANI, 1998, p. 69).

Um fator preocupante em relação à subsistência dos Kaingang de São Leopoldo é em relação à coleta de matéria prima para o artesanato (sementes, taquaras, cipós). É cada vez mais difícil de encontrarem, pois estes recursos naturais esgotaram-se com o avanço das cidades. Mesmo assim, o trabalho com o artesanato vem se desenvolvendo no sentido de encontrar atividades de subsistência econômica e, mesmo com a escassez de matéria prima, dão continuidade às suas práticas tradicionais a partir do artesanato.

A FUNAI sempre somente reconheceu os indígenas que residem em áreas demarcadas. A negação por parte da autarquia, em relação ao reconhecimento de grupos indígenas que moram fora das TIs, nos centros urbanos ainda é um fato

concreto, apesar de algumas mudanças recentes. Alguns avanços vêm surgindo, como a notícia que veiculou recentemente na imprensa em relação ao reconhecimento dos Kaingang que residem em Porto Alegre e Região Metropolitana, na qual vemos que a Justiça Federal acolheu pedido do MPF/RS para que os indígenas que residem nos centros urbanos sejam reconhecidos como segurados especiais junto ao INSS e FUNAI (site Ministério Público Federal).

O MPF exige que a FUNAI forneça a certidão de indígena-artesão para os indígenas urbanos, uma vez que nas cidades as comunidades sobrevivem da venda do artesanato elaborado com matéria prima proveniente de extrativismo vegetal.

Na mesma ação civil pública, o MPF obteve a condenação do INSS a expedir uma instrução normativa que contemple como segurado especial o índio artesão extrativista, que desenvolve a sua atividade em regime de economia familiar, independentemente do local onde reside:

Todos os índios têm o direito, morando em suas terras ou fora delas, praticando atividade em meio rural ou atividade de artesanato em meio urbano, de serem reconhecidos pelo órgão previdenciário e pelo órgão indigenista como segurados especiais, visto que a Constituição não admite tal discriminação entre os índios e garante às populações indígenas todos os direitos fundamentais e sociais, argumentou o Ministério Público na ação.⁶¹

No entender do Procurador da República, a decisão judicial favorável pode romper com uma prática da administração pública de tratar de forma diferenciada índios que residem nas cidades daqueles que vivem nas aldeias no interior do Estado.

Ele relata que enquanto indígenas que moravam em suas aldeias e comercializavam artesanato nas cidades conseguiam o benefício no INSS, havia casos de índios que viviam da mesma atividade e não obtiveram seu direito em função de ter moradia fixada fora da aldeia. A situação é agravada se considerarmos a demora da FUNAI em cumprir com as demarcações de terras reivindicadas pelos povos indígenas do RS.

⁶¹Ministério Público Federal/RS site <http://www2.pgr.mpf.gov.br/noticias/noticias-do-site/indios-e-minorias/mpf-rs-indios-201d-urbanos201d-tem-direito-a-beneficio-no-inss/> Acesso: 04.01.10.

Finalizamos este item sem esgotá-lo. Afirmamos que as cidades onde vivemos se originaram justamente a partir dos núcleos indígenas e não o contrário e, desta forma estamos nos *seus* espaços, *a cidade nos espaços indígenas*, pois, “[...] na medida em que os territórios Kaingang eram colonizados, reduziam-se suas potencialidades em termos ecológicos e econômicos: os sítios de caça, pesca, coleta e cultivo eram paulatinamente convertidos em colônias” (FREITAS, 2005, p. 200).

5.2 – AS MODIFICAÇÕES NO MUNDO DO TRABALHO, A VIDA CONTEMPORÂNEA E OS KAINGANG

*“Nasci e me criei nas aldeias grandes.
Os brancos e as cidades chegaram e acabaram com nossas matas, nossas caças,
pescas e nossas terras.
Não temos mais nossas comidas típicas naturais.
Para sobreviver, temos que trabalhar com o artesanato.
Isto não era da nossa cultura, mas tivemos que aprender a viver assim”.*
(D.R.F. Artesão, 45 anos, Aldeia Por Fi) – *Diário de Campo*, julho 2009.

O desabafo acima, de um artesão da Aldeia *Por Fi*, manifesta vários elementos presentes em nossas análises. Um dos mais importantes está relacionado com o que desenvolvemos no final do item anterior, que se mostra na fala do artesão Kaingang ao afirmar que “*os brancos e as cidades chegaram e acabaram com nossas matas, nossas caças*”, quando afirma que o povo Kaingang “*teve que trabalhar com o artesanato*” e “*aprender a viver assim*” e “*que isto não era parte da cultura*”. O que contribuiu para que isto acontecesse? Nas páginas anteriores, asseguramos que, historicamente, este povo era coletor, que vivia livremente, e, para sua subsistência, realizava o recolhimento de recursos advindos da natureza. Bem, após tantos anos de contato com a cultura européia, muitas transformações aconteceram para eles, mas para a humanidade como um todo também.

Analisando as mudanças no mundo do trabalho e as condições de vida da classe trabalhadora (ANTUNES, 2005b), no período compreendido entre o final do Século XX e limiar do Século XXI, vemos que estas vêm sofrendo grandes

transformações socioeconômicas. Transformações estas que atingem diretamente a classe trabalhadora, que passa a vivenciar o chamado desemprego estrutural, somado a condições e relações de trabalho precarizadas. O emprego sempre foi precário, mas essa precarização se acentua nesse período, num mercado de trabalho altamente tecnificado, tecnológico. Nesse cenário de desemprego estrutural, é uma contradição que muitas empresas que empregam tecnologias avançadas não conseguem completar sua força de trabalho por falta de mão-de-obra qualificada. É de fato uma contradição, mas ao mesmo tempo ela demonstra o peso que a qualificação tem na manutenção do emprego. Mesmo para o trabalhador urbano há dificuldades de manter-se no emprego, pois a evolução tecnológica exige constante aperfeiçoamento. Também nesse cenário, vemos os Kaingang na sua luta diária pela sobrevivência, trabalhando incessantemente, mesmo que sua qualificação nesse campo do trabalho e de geração de renda não tenha quase nada a ver com um mundo tão técnico e especializado.

Frente esta realidade do mundo do trabalho, os indígenas também são afetados, pois, a par de possuírem características e qualificações próprias e específicas, como língua, cultura, hábitos, costumes, não possuem a qualificação da mão-de-obra exigida em uma sociedade capitalista, quanto mais frente tal demanda por mão-de-obra tão especializada. Assim, eles parece se encontrarem frente às piores condições de competição em relação aos demais trabalhadores no cenário contemporâneo e passam a compor a listagem daqueles que permanecem em vulnerabilidade social em função do desemprego. Mas, como dissemos, “parece”, pois na realidade não é assim que eles estão, como queremos ver e debater neste item.

Na contemporaneidade, a vivência nas periferias das cidades é uma das formas encontradas pelos Kaingang para que consigam sobreviver, mas isto se dá basicamente com a venda de seus materiais (artesanatos), além de também receberem doações diversas, como: alimentos, roupas, calçados, móveis usados, utensílios diversos que, para “o homem branco”, acabou de ser “descartado”. Assim, a comercialização do artesanato nos centros urbanos se estabelece quase como única alternativa para sustentabilidade, para alimentar-se e viver. Mas será que isto os coloca na mesma categoria que os trabalhadores excluídos dos processos de produção, em função de desqualificação de mão-de-obra e desemprego?

Para o trabalhador urbano, que trabalha oito horas diárias, ou mais, e recebe um salário que não dá para satisfazer seu lazer, comer bem, morar bem, seguramente isto remete a ele angústias, frustrações e insegurança. A fadiga do dia, o cansaço da semana, transformam os desejos desse cidadão, que mantém-se no processo de exclusão, onde na cidade a lógica segue a valorização do *ter* e não a do *ser*.

Ao romper-se a fronteira entre a subjetividade e objetividade, reencontra-se o homem perdido dentro de categorias generalistas (morador, população) e se arrisca estabelecer conexões entre domínios da vida que costumam ser estudados separadamente em seu movimento incessante de construção (SAWAIA, 1995, p. 20).

Neste contexto, a identidade do morador (trabalhador) é confrontada com diferentes situações onde os indivíduos são, ao mesmo tempo, pai (mãe), vizinho (vizinha), trabalhador, cidadão, enfim, um universo de gente que disputa, acumula, ama, odeia, sente preconceito e dificuldade de aceitar as diferenças sociais existentes.

Entendemos que há vida social no cotidiano de toda cidade, e que junto a isto há a vida íntima, com todos os ingredientes somados nela. Há temor, dor, alegria, há desafios e inseguranças num espaço coletivo e ao mesmo tempo individual. Ao se observar o cotidiano das cidades e das grandes metrópoles, com seus agitos, “encontram-se empecilhos para aqueles que não condizem com as exigências da figura humana pensada na arquitetura da cidade” (FERNANDES, 2002, p. 51).

Sabemos que o trabalho é fundamental para a existência humana e que, no momento atual, ele se configura em múltiplas modificações e com profundas crises. Desta forma, a classe trabalhadora fragmenta-se nesse processo de transformações que vem alterando a centralidade do trabalho.

Criou-se, de um lado, em escala minoritária, o trabalhador “polivalente e multifuncional” da era informacional, capaz de operar máquinas com controle numérico e de, por vezes, exercitar com mais intensidade sua dimensão mais “intelectual” [...]. E, de outro lado, há uma massa de trabalhadores precarizados, sem qualificação, que hoje está presenciando as formas *part-time*, emprego temporário, parcial, precarizado, ou mesmo vivenciando o desemprego estrutural (ANTUNES, 2005b, p. 32).

Desta forma entendemos que a sociedade contemporânea encontra-se infinitamente dividida nas mais diversas classes que acabam por confrontarem-se

umas com as outras (MARX, 2006). Cada vez mais surgem alternativas informais e, nesta perspectiva, o trabalho se constitui em uma experiência social.

Deste modo, as transformações propagadas no mundo do trabalho nesse período recente acarretam mudanças socioeconômicas, e atingem diretamente o modo e condição de vida das classes trabalhadoras.

O modo de vida compreende as características subjetivas dos sujeitos. Estas envolvem um conjunto de valores e normas estabelecidas, envolvendo as formas de vida dos sujeitos, como se relacionam, quais suas experiências sociais e os significados que atribuem a isso. Martinelli reflete que:

“[...] modo de vida é bastante diferente, é um conceito introduzido por um historiador inglês contemporâneo chamado Edward Thompson, que nos mostra que o modo de vida é, exatamente, o modo como esse sujeito constrói e vive a sua vida. Envolve, portanto, seus sentimentos, valores, crenças, costumes e práticas sociais cotidianas” (1999, p. 22-23).

A condição de vida diz respeito as características sócio-demográficas, tais como, condições de moradia, número de pessoas que residem na casa, renda da família, entre outros aspectos que interferem no cotidiano dos sujeitos.

O modelo de gestão da mão-de-obra *Taylorista/fordista* divide espaço com o *Toyotismo* e outros modelos de processos produtivos que se assemelham a este novo protótipo, e que caracterizam a reestruturação produtiva do capital (ANTUNES, 2007). Mesmo com melhorias nas relações e condições de trabalho, e maior acumulação do capital, não se pode negar neste processo a contradição, inerente ao sistema capitalista. As reivindicações por melhores salários e a consequente intervenção do Estado para garantir o desenvolvimento, não deixam de representar a conflituosidade entre o capital e o trabalho. Para Marx, o ponto de partida de toda e qualquer ação humana gira em torno do trabalho e não do valor (IAMAMOTO, 2008, p. 60).

No entanto, a implantação dos princípios de Taylor gerou reação negativa dos trabalhadores, que passaram a reclamar do controle excessivo e do não repasse aos salários dos ganhos de produtividade.

Os processos de trabalho neste modelo de gestão da mão-de-obra *Taylorista/fordista* estavam fundados em uma fabricação com ritmo controlado, cronometrada, homogênea, em série e em linhas rígidas. Garantia-se assim uma

produção em massa, e conseqüentemente um barateamento nos preços, que contribuía para o aumento do consumo e incremento dos salários dos operários (ANTUNES, 2007).

Como resultado das transformações no mundo do trabalho, grande massa de trabalhadores permaneceu no mercado em atividades precárias, mal-remunerados e tendo seus direitos trabalhistas flexibilizados. Podemos aqui entender que trabalho precário é aquele que não oferece segurança e estabilidade e remuneração condizente, ainda que não tenha sido excluído do mercado formal de trabalho.

Com a precarização do trabalho, a grande maioria das pessoas circula entre o local de trabalho e o local de moradia. Esta trajetória faz parte do cotidiano de milhões de brasileiros, onde o voltar para casa à noite, depois de horas e horas de trabalho, torna a casa o lugar mais prazeroso da cidade. Neste espaço mais privado, há o aconchego da família, das pessoas que integram o universo familiar.

As pessoas submetidas a essas formas de trabalho tornam-se mais vulneráveis socialmente porque seu ritmo de trabalho tende a ser mais intenso, seu descanso menos regular e qualquer acontecimento que impeça a pessoa de trabalhar implica suspensão imediata de sua renda (VALLA, 2005, p. 50).

Assim, a vulnerabilidade social que se origina de precárias e instáveis relações de trabalho possui particularidades no Brasil. Dessa maneira os trabalhadores passam a presenciar a expansão do trabalho precarizado, temporário, informalizado, em decorrência da industrialização (ANTUNES, 2005b).

Marx afirma que “todo homem vive de trocas e se torna em certa medida um comerciante” e reflete além, afirmando que,

[...] se cada família produzisse todos os produtos que consome, a sociedade poderia manter-se, ainda que não existisse qualquer tipo de troca [...] na nossa conjuntura avançada de sociedade, a permuta, ainda que não fundamental, é imprescindível (2006, p. 162)

Mas a permuta e a troca não fazem parte do modo de produção capitalista. A especificidade do modo de produção é outra e objetiva a maximização permanente da acumulação de capital. Nesse contexto, compreende-se o processo de produção capitalista como,

[...] uma forma historicamente determinada do processo social de produção em geral. [...] Como todos os seus predecessores, o processo de produção capitalista transcorre sob determinadas condições materiais que, no

entanto, são, ao mesmo tempo, portadoras de relações sociais determinadas, nas quais os indivíduos entram no processo de reprodução de sua vida. Aquelas condições, assim como essas relações, são, por um lado, pressupostos e, por outro, resultados e criações do processo de produção capitalista: são por ele produzidos e reproduzidos (MARX, 1998, p. 272, v.5).

Fica evidente que o processo de produção capitalista é um sistema de produção de bens materiais que se desenvolve em relações sociais contraditórias que o levam a crises periódicas e a ciclos alternados de recessão econômica, uma vez que sempre há competição e concorrência.

Toda esta análise que fazemos do mundo do trabalho no sistema capitalista pode ser aplicada ao mundo dos Kaingang que vivem em meio urbano para entendê-los em suas ações e atividades de geração de trabalho e renda?

Os Kaingang na cidade vivem em duas culturas e entrelaçam-se com o mundo do trabalho, com o comércio, com a dificuldade emergente da subsistência e compartilham com a sociedade envolvente noções e valores diferenciados. Na mesma sociedade capitalista há, de um lado, essas comunidades indígenas e, de outro, a imposição econômica. É característico do capitalismo o aproveitamento incompleto da capacidade de trabalho do proletariado, o que Marx conceituou de “exército industrial de reserva”. Com a reestruturação do capital, esse exército ganhou maior significância, e fez emergir os “sobrantes” – sujeitos desqualificados, que não conseguem se inserir no mercado formal de trabalho, pois não há empregos disponíveis sem qualificação (CASTEL, 2004). Percebe-se, assim, que um significativo ônus decorrente do processo de reestruturação produtiva recai sobre parcelas da classe trabalhadora que permanecem no mercado em condições precárias, ou que têm sofrido um processo crescente de exclusão, principalmente dos postos formais (ANTUNES, 2005a), o que determina um impacto significativo para um povo com as peculiaridades dos Kaingang.

Os Kaingang, por não terem as qualificações necessárias ao modo de produção capitalista altamente tecnificado, fazem parte desse exército, ou sequer se incluem nesse grupo de excluídos, estando, portanto excluídos dos excluídos?

A realidade para os povos indígenas vem mudando de forma rápida e surpreendente. Os recursos naturais foram dilapidados, alterando suas relações com o meio ambiente. Um modelo de subsistência desenvolvido nas áreas indígenas é a

potencialidade dos recursos naturais, o que hoje enfrenta profundas modificações, à medida em que o meio ambiente foi sendo destruído. No RS, a degradação dos recursos naturais tem resultado em consequências trágicas, particularmente para os povos indígenas onde,

A luta pela sobrevivência étnica-cultural Kaingang não pode e não é possível sem uma luta pela recuperação e preservação ambiental, ao mesmo tempo em que há necessidade de auto-sustentação econômica. Há uma interdependência entre esses fatores. A auto-determinação dos Kaingang, enquanto um grupo étnico-cultural particular só acontecerá totalmente quando eles se tornarem independentes economicamente. Sua auto-determinação está diretamente ligada aos recursos naturais (HAVERROTH, 1998, p. 44-45).

Para Haverroth, etnobotânico e etnólogo, o papel das plantas no universo dos Kaingang reflete uma cosmologia complexa de fundamental importância, mantém “significados simbólicos e o seu processo de nomenclatura e classificação tem origens diferenciadas dentro da história de cada grupo” (HAVERROTH, 1998, p. 45).

Tais sociedades produziram um sistema ideológico de relação pessoa-natureza, cheio de significados simbólicos que inter-relaciona pessoas, plantas, animais e fenômenos naturais. Não podemos falar em sociedades “mais” ou “menos” desenvolvidas. Ambas produzem mecanismos suficientes e eficazes na superação dos desafios de sobrevivência numa dada realidade. Populações indígenas de toda a América Latina encontram-se em *novos* territórios, agora nas cidades.

A manutenção dos territórios nas novas condições exigia que os Kaingang efetivamente pesquisassem e diversificassem seus espaços de caça e coleta para incluir os novos ecossistemas forjados pela ação colonial, principalmente os agro-ecossistemas e ecossistemas urbanos (FREITAS, 2005, p. 201).

Esse movimento para um novo espaço, que são os urbanos, não lhes suprime sua identidade, pois neste novo contexto não deixaram de ser o que são. A visibilidade de grupos indígenas em espaços urbanos, com suas capacidades de articulação das políticas garantidas em lei, junto aos poderes públicos municipais, estaduais e federais, reforça-os como grupos étnicos.

O processo de urbanização está ligado à aceleração de fatores políticos que fazem parte da história do capitalismo mundial. As formas de organização social, política econômica em que os Kaingang vivem nas áreas urbanas, e que estabelecem para si, são as formas como eles se compreendem no espaço coletivo.

Neste espaço, procuram adaptar-se às normas e regras de sobrevivência estabelecidas pela sociedade no entorno de suas aldeias, onde as forças produtivas do capitalismo buscam no dia a dia esmagar suas vivências.

É possível referir que há implicações que determinam a forma de constituição das relações sociais instauradas no processo da divisão social do trabalho. Ao longo da história, na busca constante da mais-valia, a burguesia modifica os padrões de produção o que altera as relações sociais e econômicas, e, conseqüentemente, atinge culturas diferenciadas como, neste caso, a população Kaingang. Neste sentido, mesmo nesse contexto imposto de produção e produtividade capitalista, ao contrário do que se poderia esperar, o material produzido pelos Kaingang não é feito em larga escala em nível de produção. Eles continuam confeccionando algumas poucas peças e saem para a comercialização pelas ruas e calçadas.

Na produção da mais-valia, os trabalhadores ficam em desvantagem em relação à lógica de exploração, que vai desde a exigência da capacidade de produção, até a tentativa de prejudicar direitos conquistados. Assim, Holanda (1995) remete à história que foi traçada no Brasil, onde as heranças da colonização e das relações da escravidão marcam nossa sociedade muito mais pela diversidade do que pela homogeneidade, com diferentes culturas. A mão-de-obra continua a ser explorada e excluída do acesso aos direitos civis e políticos, garantidos pelos segmentos sociais, e reforça a situação de exclusão vivida pelos Kaingang, que produzem manualmente seus produtos para a comercialização nas cidades.

No entanto, mesmo frente esses cenários, a realidade dessas comunidades é bem outra. Quem, por exemplo, vê de fora as sociedades indígenas, sem o entendimento de sua cultura e modo de organização interna, poderá, erroneamente, interpretá-los como inferiores em suas condições econômicas e modo de vida diferentes da sociedade não indígena, que possui um sistema de acúmulo de capital, pois,

Povos que estiveram – e alguns que ainda estão - à margem do sistema capitalista, a exemplo de etnias indígenas, não conhecem a pobreza, porque também não conhecem a riqueza. O seu modo de vida faz com que tudo o que são capazes de produzir seja consumido de modo bastante igualitário (STOTZ, 2005, p. 54).

O artesanato indígena, comercializado nas diferentes cidades do Brasil, é uma atividade produtiva que permite estabelecer relações socioculturais e

econômicas no fortalecimento de um modelo que procura dar sustentabilidade às famílias inseridas nos centros urbanos.

Assim, ao contrário do sistema capitalista, que contempla a concentração de lucro e capital em geral, as comunidades indígenas não têm em sua cultura a concepção de concentração de riquezas com o objetivo de prover patrimônio, fazer reserva financeira. Ao contrário, eles têm a cultura de distribuir o que possuem para o todo, ou seja, de forma comunitária. Tampouco se reconhecem como pobres, pois seus valores e costumes reforçam os aspectos coletivos, onde as famílias se auxiliam nas dificuldades enfrentadas nas aldeias e acampamentos. Mas claro, eles também consomem, como qualquer cidadão inserido no mundo capitalista. Eles mantêm sonhos, desejos, vontades. Eles compram, gastam, fazem crediários em lojas e centros comerciais, como qualquer indivíduo faz.

Nesta perspectiva, a pobreza é uma realidade nas sociedades de produção capitalista. E tem como consequência o

[...] estado de carência em que vivem indivíduos ou grupos populacionais, impossibilitados, por insuficiência de rendas ou inexistência de bens de consumo, de satisfazer suas necessidades básicas de alimentação, moradia, vestuário, saúde e educação [...] (SANDRONI, apud. Reis, 2007, p. 31).

A definição da categoria pobreza remete ao pensamento da situação econômica, ou seja, financeira. Para os povos indígenas, a lógica é outra. Em linhas gerais, para eles a pobreza não está associada à inexistência de bens de consumo, ou ao acúmulo de bens móveis e imóveis. Para os Kaingang, pobreza poderia sim ser considerada como a ausência de crença, de segurança, de espaço adequado para realizar danças e curas tradicionais. Pobreza é mais ausência ou impossibilidade de viver sua cultura.

Num espaço de terra reduzido, encontrado na realidade dessas aldeias nas vilas e periferias urbanas, a percepção de pobreza é vista pelos de fora, por aqueles e aquelas que passam pela comunidade e os vê ali, organizados de outra forma. Sem saber como se estabelecem em suas relações internas, como se reproduzem física e culturalmente através das atividades econômicas, qual o meio ambiente que necessitam para a sua reprodução física e cultural, quais as relações estabelecidas com a economia de mercado, como lidam com o excedente e como integram as esferas da economia, esse assistente externo, com o entendimento que possui e

percebe dos demais excluídos da sociedade capitalista, certamente errará em sua análise sobre a situação de pobreza dessas comunidades.

Será necessária uma grande perspicácia para compreender que as idéias, as concepções e as noções dos homens, numa palavra, a sua consciência, mudam de acordo com qualquer modificação registrada nas suas condições de vida, nas suas relações sociais, na sua existência social (MARX, 1979, p. 12).

Nesta situação, Marx sugere a significativa observação das condições de vida e do modo de vida dos sujeitos. Somente assim é possível compreender a realidade dos mesmos. Na análise de Marx, a especificidade do modo de produção capitalista tem por objetivo central a permanente maximização da acumulação do capital. Para tanto, tal sistema utiliza-se da exploração, onde o capitalista age sobre o trabalhador, através da produção de suas mercadorias. Mais uma vez afirmamos a importância de se considerar a localização do sujeito em sua cultura, verificando os diferentes aspectos de suas vivências no coletivo cultural. Desse modo, podemos nos surpreender se formos despojados de pré-análises ao encontro dessas comunidades, que continuam teimosamente vivendo ao seu modo em meio a um tão complexo e selvagem sistema de exploração humana. Eis aí a grande riqueza dos Kaingang.

Sem um conhecimento adequado desses aspectos culturais dos Kaingang, as interferências repetirão os mesmos erros e vícios, produzindo sempre mais danos que benefícios. Ignorâncias e ingenuidades têm, historicamente, produzido clientelismo, dependência e destruição das sociedades indígenas e os problemas sociais não poderão ser resolvidos se:

[...] não forem desvendados inteiramente por quem se inquieta com sua ocorrência e atua no sentido de superá-los. E o meio de fazê-lo é através do conhecimento que, ao mesmo tempo, os situe, explique suas causas e características e situe as dificuldades do entendimento que temos sobre eles (MARTINS, 2002, p. 23-24).

Ou será possível continuar exigindo que tais sociedades se “adaptem” à realidade capitalista, com suas leis de mercado, que ainda vê a natureza como um empecilho ao progresso, que estabelece outras relações entre as pessoas, que prega o lucro e o acúmulo individual?

Não existe, assim, divisão e especialização do trabalho entre os indígenas. Para o que precisam, todos sabem fazer quase tudo. Aos segmentos públicos, cabe

o desafio de agir na implantação de políticas públicas diferenciadas, sabendo que qualquer ação implica em considerar e valorizar essas práticas coletivas, essas concepções e os conhecimentos tradicionais.

5.3 – INFÂNCIA: CRIANÇAS INDÍGENAS ENTRE CESTOS E COLARES



Foto 15 - Menina Kaingang - Aldeia *Por Fi*
Fonte: Foto de Marinez Garlet, 30.09.2009.

Desde o início do contato entre os colonizadores europeus e os Kaingang, as leis do Estado e as ordens religiosas andavam juntas atuando de forma específica e contundente sobre as crianças indígenas, com os objetivos explícitos de transformá-las em membros da sociedade então estabelecida e de incorporar os povos indígenas como brasileiros genéricos.

A citação abaixo retrata a relação violenta aplicada às crianças indígenas. Com o objetivo de batizá-las e incorporá-las ao trabalho, as ordens religiosas (jesuítas, carmelitas, franciscanos, mercedários) mascaravam isto com o apelo do “cuidado” que diziam ter por elas.

Desde seu descobrimento, em 1500, até 1822, o Brasil foi uma colônia de Portugal, dependendo econômica, política e administrativamente do poder

instalado em Lisboa. As leis e as ordens para as crianças também vinham de Portugal e eram aplicadas através da burocracia, dos representantes da corte e da Igreja Católica. A Igreja e o Estado andavam juntos, unindo a conquista armada e a religião. O cuidado com as crianças índias pelos padres jesuítas tinha por objetivo batizá-las e incorporá-las ao trabalho (FALEIROS; FALEIROS, 2007, p. 19).

Já com relação às leis do Estado, Marés de Souza Filho conta "uma história exemplar" para ilustrar o tratamento dado às crianças indígenas:

A índia Helena, mãe do menor Antônio Solimões, estava presente na sessão do dia 25 de outubro de 1898 do Superior Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão. Não entendia, seguramente, as palavras proferidas pelos doutores togados, mas sabia que estava em julgamento um *habeas corpus* impetrado a favor de seu filho. Não tinha consciência dos direitos e dos detalhes jurídicos, mas estava tensa porque um sinal de alerta dentro de si indicava que estava em risco o seu amor de mãe. De fato, Antônio fora confiado, pelo Juiz de Órfãos, aos cuidados de estranhos, de cuja casa fugiu para a companhia da mãe. O Juiz determinou que o menor fosse retirado do poder da índia Helena e devolvido ao estranho. Condoído com a situação, Mateus de Souza Lopes impetrou um *Habeas corpus* para cessar o constrangimento. A discussão foi acirrada e dois fundamentos foram apresentados pelo Relator Reis Lisboa para denegar a ordem: 1) a mãe natural não tem pátrio poder segundo a então vigente legislação; 2) os juizes de órfãos têm atribuições especiais em relação às pessoas e bens dos índios, e, em consequência, se a mãe não pode gerir sua própria vida, muito menos a de seu filho. A ordem é denegada apenas pelo segundo fundamento; no primeiro, o relator fica vencido (FILHO, 1993, p. 295/6).

Praticamente no limiar do Século XX, a legislação colocava os índios na condição de órfãos, e como tais não podiam ter o pátrio poder sobre seus filhos. Não podemos então dizer que só os portugueses agiam com violência, pois, neste caso, trata-se de um tribunal superior de um Estado, já em pleno período do Brasil republicano. Marés conclui assim sua história:

Isto quer dizer que, por ordem do Superior Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão, no dia 25 de outubro de 1898, o menino Antônio foi retirado dos braços de sua mãe e entregue a um estranho porque a "índia Helena é verdadeira selvagem, como afirma o próprio impetrante, se vê da certidão de fls. 20 e se evidenciou de sua presença no Tribunal, ignorando inteiramente a língua portuguesa, cujo conhecimento é um dos requisitos da legislação especial para a entrada do índio na vida social, e que por essa razão deve estar ela mesma sujeita à jurisdição do juiz dos órfãos" (FILHO, 1993, p. 295/6).

O hábito de bater nas crianças para "educá-las" não fazia parte das culturas indígenas que habitavam o Brasil. Viviam em grupos, entre parentes, em famílias,

com a rotina pautada na liberdade, observação e cuidado. Este “cuidado” era diferente daquele imposto pelos padres e pelo Estado, que objetivavam a transformação das crianças para explorá-las em trabalhos diversos, como domésticos, como coroinhas nas missas, como auxiliares diversos nos conventos e escolas, trabalhos estes nunca antes vivenciados pelos grupos indígenas.

No período colonial⁶², o Evangelho, a espada e a cultura estavam lado a lado na intenção de colonizar e catequizar os povos indígenas no Brasil.

Ao cuidar das crianças índias, os jesuítas visavam tirá-las do paganismo e discipliná-las, inculcando-lhes normas e costumes cristãos, como o casamento monogâmico, a confissão dos pecados, o medo do inferno (RIZZINI; PILOTTI, 2009, p. 17).

Mesmo que ambos, Estado e Igreja, tivessem os mesmos objetivos, incorporar e explorar, os métodos e fundamentos eram diferentes. O Estado usava métodos mais violentos e coercitivos. A ação da igreja era mais insidiosa, sutil, mascarada pelos fundamentos da ética cristã, movida pelo desejo de salvar as almas, adentrando as comunidades indígenas com a postura etnocêntrica, desrespeitosa, onde, com sua cultura européia, visava incutir a noção de família correta, desrespeitando o modo de viver desses povos.

Os padres, embora não aceitassem os castigos violentos e a matança de índios pelos portugueses, fundaram casas de recolhimento ou casas para meninos e meninas índias, nas quais, após separá-los de sua comunidade, impunham-lhes os costumes e normas do cristianismo, tais como o casamento religioso e outros dogmas, com o intuito de introduzi-los na visão cristã do mundo (FALEIROS; FALEIROS, 2007, p.19).

Caminhando assim, lado a lado, Estado e Igreja sequer consideravam os costumes e direitos indígenas. Queriam era trazê-los à civilização européia e cristã, queriam moldar os indígenas de acordo com os padrões do Estado Português e da Igreja Católica. E nada melhor para atingir esses objetivos do que agir sobre as crianças, desde a tenra idade. Com a ânsia de convertê-las, as crianças foram presas fáceis, através do método do afastamento de seus pais, da proibição de viverem sua cultura, do ensino de outra língua, da leitura, escrita, fala, canto e reza em latim.

⁶² O período colonial começa com a expedição de Martim Afonso de Souza, em 1530, e vai até a Proclamação da Independência por Dom Pedro I, em 7 de setembro de 1822. <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/primeiro-reinado/periodo-colonial.php>. Acesso em 27.12.09.

Também as crianças filhas de escravos negros sofreram com o etnocentrismo colonizador.

O escravo era elemento importante para a economia da época. Era mais interessante, financeiramente, para os donos das terras importar um escravo que criar uma criança, pois com um ano de trabalho, o escravo pagava seu preço de compra. As crianças escravas morriam com facilidade, devido às condições precárias em que viviam seus pais e, sobretudo, porque suas mães eram alugadas como amas-de-leite e amamentavam várias outras crianças (RIZZINI; PILOTTI, 2009, p. 18).

Conforme Rizzini e Pilotti (2009), as crianças escravas continuavam nas mãos dos senhores mesmo após a Lei do Ventre Livre em 1871. Os senhores tinham a opção de mantê-las até os 14 anos de idade, quando então podiam ressarcir-se de investimentos feitos, seja mediante o trabalho gratuito até os 21 anos, ou ainda sendo devolvidas ao Estado, mediante pagamento de indenização.

Estas breves citações e histórias confirmam o descaso histórico pelo qual a criança foi tratada ao longo de centenas de anos em nosso país.

Com a crescente urbanização e industrialização, no final do Século XIX, houve mudança no cenário político e econômico do país, onde a família passou a ser alvo dos higienistas através da criança. Segundo Rizzini (2008) o conceito de criança passou a ter um significado, bem como uma dimensão social, que até então não existia no mundo ocidental, onde,

A criança deixa de ser objeto de interesse, preocupação e ação no âmbito privado da família e da Igreja para tornar-se uma questão de cunho social, de competência administrativa do Estado (RIZZINI, 2008, p. 23).

Especialmente em relação às crianças, e este é centro de nossa pesquisa, a presença dos indígenas em meio urbano provoca reflexões ao que se pode chamar de tensão cultural. Os indígenas são um grupo culturalmente diferenciado, com leis e organização específicas, e como tais devem ser olhados, e isto também vale, evidentemente, para suas crianças. Devemos tentar tirar da frente de nossos olhos as máscaras e lentes que nos fazem ver nos outros o que somos e não o que eles são. Assim a garantia de direitos para esses segmentos, torna-se um desafio para os serviços públicos, ainda mais em se falando de crianças indígenas em suas relações com a sociedade envolvente. Para os povos indígenas, os cuidados com as

crianças, seu aprendizado, suas rotinas, são orientados através da cultura e não das normas do Estado ou através de normas e moral religiosas.

A criança indígena tem papel muito importante dentro de sua sociedade particular. Reconhecer isto é assumir que ela é um ser completo em suas atribuições, é um ser ativo na construção das relações em que se engaja, sendo parte integrante da sociedade, participante e construtora de cultura (LANDA; NASCIMENTO, 2005, p. 08).

Na contemporaneidade, quando olhamos o mundo de hoje, o que vemos? Vemos milhares de desempregados, sem perspectiva de vida, de trabalho, de bem estar físico e mental. Vemos crianças sem escola, vemos dezenas de crianças sem lugar para dormir. Podemos dizer que são crianças do mundo? São crianças que sofrem com o abandono, com a fome, com a doença e o descaso. Mesmo num mundo onde há superabundância de alimentos, de produção de alimentos, há aproximadamente um bilhão de crianças e adultos que passam fome por pertencerem a uma sociedade onde o pobre não tem vez, nem lugar.

Não é esta a realidade que vemos nas crianças da Aldeia *Por Fi*, mesmo que elas estejam muitas vezes perambulando pelo centro da cidade, olhando as vitrines, pedindo um troquinho, vendendo artesanato nas sinaleiras. Elas não são crianças do mundo, estão em suas famílias, em seu grupo, protegidas e amparadas por elas e pela cultura Kaingang.

5.3.1 – Atividades produtivas e a comunidade *Kaingang*

Em São Leopoldo e Novo Hamburgo, é constante a presença de meninos e meninas indígenas nas ruas, entremeio aos carros, com o artesanato nas mãos. A abordagem aos *fóg* é o meio que encontram para realizar a venda de seus materiais confeccionados na Aldeia *Por Fi* de São Leopoldo. Nas ruas, nos portões das casas, nas sinaleiras oferecem o artesanato e assim reforçam a economia doméstica dos pertencentes ao grupo que compõem a comunidade Kaingang.



Foto 16 - Crianças Kaingang da Aldeia *Por Fi* e suas atividades produtivas no centro urbano na cidade de São Leopoldo. Fonte: Foto de *Marinez Garlet*, 30.12.2009.

De um lado, a comunidade indígena com sua especificidade cultural e seus direitos garantidos na CF/1988, e, de outro, a sociedade dita organizada, regida e normatizada por suas leis, valores, (pre)conceitos. Há ambiguidades e diferenças culturais nessas relações. Ambiguidades ou antagonismos refletem-se em situações como falta de entendimento das questões pertinentes à cultura diferenciada, fragilidade de políticas sociais específicas que atendam à demanda apresentada pela comunidade, respeitando suas particularidades, e nas relações com tantos órgãos públicos – gestores, MPF, CTs, Secretarias Municipais e tantos outros – que muitas vezes “não sabem como agir frente a esta diversidade cultural”.

Por outro lado, reconhecemos a exposição de crianças a todo um contingente de violência urbana que precisa ser evitada. Assim, os caminhos seguidos no conhecimento da realidade Kaingang são inquietantes também para a pesquisadora.

Pela ética e respeito à cultura Kaingang, utilizamos nesta dissertação o termo atividades produtivas para designar as ações praticadas pelas crianças nas ruas e sinaleiras nas cidades de São Leopoldo e Novo Hamburgo. E com isto não queremos aqui dizer que estamos “mascarando o trabalho infantil”. Estamos, sim, cuidando para não interpretar *a priori* um termo que na sociedade envolvente é até mesmo considerado crime passível de penalidade.

Olhando essa realidade das crianças Kaingang, muitos se perguntam que outras opções teriam as crianças Kaingang nesta contemporaneidade, após tantas tristezas enfrentadas e suportadas pelo seu povo? Certamente não temos a pretensão de responder a esta pergunta. Temos sim a tarefa de problematizar esta temática para que gestores públicos, sociedade envolvente, entidades, ONGs e tantos segmentos que trabalham com políticas sociais, especialmente no atendimento da criança Kaingang, possam subsidiar-se com este trabalho a fim de qualificar suas ações e compreensões acerca desta realidade contemporânea. Neste âmbito,

[...] é através da ética que se pode desnaturalizar a barbárie da desigualdade, as diferentes formas de exclusão e opressão e o contexto de lutas que se objetivam no cotidiano da vida social, sem desconectá-las de um movimento que lhes é constitutivo e constituinte: relações de dominação e oposição, portanto intimamente afetadas às determinações da dinâmica estrutural, conjuntural e da própria cotidianidade, que se expressam como produção, reprodução, alienação e resistência às desigualdades (AGUINSKY, 2003, p. 42).

Queremos buscar a partir dessa prática do artesanato, desde a colheita da matéria prima até a comercialização, algumas observações e explicações que julgamos convenientes a este candente tema.

O artesanato dos Kaingang nas cidades vem sendo investigado por vários pesquisadores como FREITAS (2005), CHAGAS (2006) e TOMMASINO (1998), que afirmam ser uma atividade produtiva que visa dar sustentabilidade ao núcleo familiar. Chagas (2006) afirma isto, levando em conta a atualização das relações socioculturais do povo,

[...] podemos considerar que o artesanato é contemporaneamente uma atividade produtiva dos Kaingang que os permite atualizar uma série de relações socioculturais e econômicas com fulcro no fortalecimento de um modelo de organização que procura dar sustentabilidade ao grupo familiar através da valorização de uma perspectiva de mobilidade espacial (CHAGAS, 2006, p. 57).

A comercialização está assim associada às relações territoriais, com acesso a recursos ambientais que vão além do que costumeiramente vemos nas cidades.

No conjunto desses espaços, feiras, ruas, lojas, os Kaingang comercializam em Porto Alegre diversos objetos – cestos, bolas, bicicletas, vasos, luminárias, balaios – produzidos a partir de um conjunto de cipós (*murûr*) que manejam que manejam e obtêm nas florestas locais (FREITAS, 2005, p. 22).

Várias espécies de taquaras, *vãn*, e de cipós, *mrür* (ex: cipó marrom, São João, guaimbé, etc), são utilizados pelos Kaingang no centro urbano. Alguns também compram contas, miçangas, sementes e penas nos atacados da cidade (FREITAS, 2005). Realizam trançados diversos com os cipós raspados e pintados, ou em estado e cor naturais. Com a habilidade que possuem, vão transformando o rolo de cipó coletado em cestos, balainhos, bolas decorativas, peixinhos, bicicletas, tochas para enfeites de jardim e para decoração em festas diversas. Com as taquaras em cor natural, trançam vários modelos e, quando querem decorar com cores, tingem com anilina as fibras cruas, trazendo cores vivas para os trançados que vão fazendo. Também as tampas são decoradas, dependendo da finalidade que dão aos cestos, *tuias* ou balaios.

A preparação da taquara leva alguns dias para ficar adequada ao momento de montagem. É necessário deixar murchar para que fique mais macia ou maleável. Sentam-se no chão, sobre um pano entendido, e ali iniciam o processo de preparação, inicializando com a raspagem, depois lascam partindo com o facão, ou faca, em uma das pontas, abrem os nós que unem os elos nas diferentes hastes. Este momento é chamado de *estalar*. *Estalam* a quantidade necessária e vão empilhando. Depois fazem o tingimento na cor desejada, utilizando-se de uma panela para este fim, colocada com água e anilina em cor escolhida sobre o fogo de chão. Ali, fervem as fibras, depois as retiram deixando secar. Este processo é realizado como um ritual cotidiano e dele participam todos na aldeia, velhos, jovens, crianças.

Após a preparação das fibras, a família inicia o processo de montagem de cestos e balaios com estilos e tamanhos diversos e vão fazendo o que chamam de *sógsóg jēja* (misturando cores), dando forma e colorido aos seus produtos. Importante ressaltar que a técnica de produção leva em consideração algumas especificidades, como por exemplo, a de que as fibras da taquara não podem estar secas demais. Nesse caso, umedecem as fibras com sua própria saliva, a fim de que fiquem maleáveis, evitando que se quebrem ao torcer e virar para vários lados e assim vão tramando e desenhando formatos de trançados diversos.

Na cidade, coletam poucas espécies de sementes, uma vez que há escassez de matas. Duas espécies ainda facilmente encontradas são o *olho de boi*⁶³ e a *joarana*. *Joarana* é uma pequena semente marrom, coletada nas cidades em todo o Vale dos Sinos. Recolhem as vagens das árvores, localizadas em diferentes espaços como, por exemplo, no canteiro central da BR 116, entre São Leopoldo e Novo Hamburgo. De volta na aldeia, começam a preparação. Tal atividade é desenvolvida no conjunto da família, sentam-se de forma coletiva, à sombra (no verão), ou ao lado do fogo de chão (no inverno), e vão separando as sementes da vagem. Depois fervem, cozinham para que ela fique macia e iniciam a perfuração com agulha de costura e fio encerado. Montam peças diversas, deixando-as secar penduradas em suas casas. Os colares são levados para diversas feiras e acompanham adultos e crianças que as vendem nas sinaleiras e ruas da cidade.

Muitas vezes acontece que são as crianças que perambulam pelas matas na cata desses materiais, pois conhecem as matas e seus perigos, suas possibilidades e riquezas, respeitam-na. Pensamos nisto quando os vemos enfrentarem os riscos e perigos que ocorrem nas cidades, nas sinaleiras, quando ouvimos as pessoas em geral e os gestores públicos falarem disto, assombradas pelo descuido que tais situações lhes representam.

Qual a observação que mais nos chama a atenção nesses processos? Certamente é o trabalho conjunto, comunitário e igualitário. Mas mais do que isto, o trabalho em família e na descontraída atmosfera de respeito, participação e aprendizado, onde raramente as crianças são sequer admoestadas, mesmo quando destroem ou perdem materiais e até mesmo peças prontas. Nesses processos, não há imposição de horários, jornadas, castigos. Dá para afirmar que as crianças são vistas praticamente como adultos, não no sentido da responsabilidade, mas no sentido da igualdade de ação e participação. É assim que se dá o processo de formação e aprendizado delas.

O cuidado com o problema da “exploração” do trabalho infantil é de amplitude internacional e a Organização Internacional do Trabalho (OIT), através da Convenção 182, estabelece parâmetros de proteção: “Todo país-membro elaborará

⁶³ Sementes olho-de-boi: árvore macuna ou macunã.
http://br.olhares.com/olho_de_boi_foto1632956.html. Acesso em 09.03.10.

e desenvolverá programas de ação para eliminar, com prioridade, as piores formas de trabalho infantil”.

Fazemos questão de dizer que não estamos estudando o que poderia ser considerado trabalho infantil entre os Kaingang. O que estamos tentando deixar claro neste estudo é que as atividades produtivas entre os Kaingang são uma maneira de atualizar relações socioculturais e econômicas. Não se pode analisar esta questão a partir do que se vê nas sinaleiras. Temos que buscar ver o todo. E esse todo é um processo muito amplo e complexo, que vai muito mais além do que coletar matéria prima, processá-la, vender o produto. Para muito mais além do que isto exige como vimos discorrendo desde o início nesta dissertação, um ambiente envolto de mistérios, de novidades, de espíritos, onde a descontração é marca sempre presente. E, para muito mais além disto também, esse todo envolve o processo permanente, qualificado e específico de inserção e educação das crianças na cultura Kaingang, na sua cosmovisão, na sua maneira de ver e interpretar o mundo, se localizando nele e se projetando como povo indígena, próprio, único e diferenciado.

6 – FIBRAS E CESTOS EM MEIO URBANO



Gravura 4 - Realidade Urbana. Fonte: Autor Artur Garlet Dietrich – 2009.

*“Uma coisa que me atinge muito mesmo é sobre a natureza,
que eu tinha que estar mostrando pros meus filhos, contando pra eles, fazendo
com eles,*

praticando com eles seria mesmo no mato, na mata.

*Só que hoje eu passo pros meus filhos em palavra, em história agora,
eu passo sempre pros meus filhos em palavra, em história o que ainda existe, o
que nós fizemos, o que a gente faz, sempre falei, sempre conto pra eles pra que
eles não esqueçam. Mas na verdade era mostrar pra eles, pra eles praticar.*

Ensinar a minha filha fazer um pixé, fazer um kumĩ, um pyrfé.

*Minhas filhas moças agora não sabem fazer um pixé, um ãmĩ lá assim, fazer
alguma coisa natural mesmo eles não sabem, tem coisas que a gente tem que
estar ensinando agora, mas é tudo comprado, pra poder mostrar.*

*Lá nas reservas indígenas não precisava gastar, a gente mesmo plantava ou
consequia as folhas por lá”.*

(Terra, 41 anos – 2009).

Neste depoimento um pai Kaingang expressa que a dinâmica do seu povo esteve vinculada à natureza ao afirmar que “*eu tinha que estar mostrando pros meus filhos*”, e que suas filhas moças não sabem “*fazer alguma coisa natural*”, isto demonstra a mudança de sua realidade com o passar dos tempos. Ele reside em São Leopoldo e, em sua memória está inscrito o que vivenciou quando residia na TI de Nonoai.

Afirma que, naquela época, “*não precisava gastar*” o que demonstra que não encontra na cidade seus alimentos tradicionais, e sente-se “atingido” em relação à escassez dos recursos alimentares advindos da natureza.

As lembranças falam de um tempo que não existe e das mudanças que ocorreram para os Kaingang, pois antes, alimentavam-se na natureza e agora, em meio urbano, compram os produtos e não podem ensinar aos filhos como colher da mata os alimentos necessários a sua subsistência. Em sua expressão, o participante Terra traz para o presente o que lhe foi ensinado:

[...] hoje eu passo pros meus filhos em palavra, em história agora. [...] Eu passo sempre pros meus filhos em palavra, em história o que ainda existe, o que nós fizemos, o que a gente faz, sempre falei, sempre conto pra eles pra que eles não esqueçam (Terra, 2009).

Para que os filhos não se esqueçam da cultura de seu povo, contam histórias, “*passo sempre [...] em palavra, em história*” evidenciando principalmente que é através da oralidade que essas culturas resistem.

Neste capítulo, apresentamos a análise dos dados, tendo como evidências as categorias apresentadas nos quadros três e quatro do capítulo 2. Ressaltamos que as falas dos gestores públicos (Verde, Marrom e Cinza) não estarão em itálico, optamos por inserir itálico apenas nas falas dos Kaingang (Vento, Chuva, Ar, Água, Fogo, Terra) por entendermos que desta forma facilita a leitura e identificação das expressões dos participantes na pesquisa.

Na pesquisa bibliográfica sobre as atividades produtivas desenvolvidas pelas crianças Kaingang, localizamos breves contribuições em estudos antropológicos (CHAGAS, 2006, 2007) e alguns artigos (BREGALDA; CHAGAS, 2008; MOTA 2000b). Há sim, estudos sobre educação, cultura, saúde, religiosidade, parentesco, referentes aos Kaingang residentes em Porto Alegre e região metropolitana (FREITAS, 2005; ROSA, 2005). Constatamos que, no RS, há carência de estudos

sobre a presença da criança Kaingang, porém, Silva e Nunes (2002) afirmam que vêm crescendo o número de estudos acadêmicos sobre esta temática, no sentido de trazer os modos próprios das crianças, bem como suas visões de mundo, expectativas, experiências para a atenção das áreas do conhecimento.

Há avanço na produção de teses, dissertações sobre os Kaingang no RS, e, na última década, pesquisadores da UFRGS vêm pesquisando as três etnias⁶⁴ que residem em Porto Alegre e região metropolitana, mas, especificamente sobre o tema – criança Kaingang em meio urbano em atividades produtivas - inexistem estudos e publicações.

Apresentamos a seguir os resultados do que coletamos, buscando socializar “nosso artesanato” que é esta dissertação, respeitando a complexidade que o tema apresenta.

Na análise do material localizamos nos depoimentos dos indígenas sete categorias intermediárias 1 (p. 51), da mesma forma, nos depoimentos dos gestores públicos destacamos sete categorias intermediárias 1 (p. 52). Essas categorias foram reagrupadas em seis e finalmente em novo re-agrupamento para duas grandes categorias finais que são **cultura e política pública**.

Embora sejam as mesmas categorias (cultura e política pública) como explicitamos no próprio quadro, é possível observar a importância da cultura para a comunidade indígena, pois a maioria das categorias intermediárias vinculam-se a elas. O mesmo observamos na categoria política pública em relação aos gestores. Essa observação já aponta um dos caminhos necessários para o enfrentamento dessa realidade, que é a compreensão da importância da cultura para os indígenas. Mais do que políticas públicas e trabalho, os indígenas querem ser acolhidos e respeitados no que lhes diferencia e qualifica: a sua maneira singular de ser e viver.

Durante o processo de análise identificamos as seguintes categorias intermediárias 1 nas expressões dos Kaingang entrevistados em relação à categoria final, cultura: atividade produtiva, aprendizagem, artesanato, sustentabilidade, coleta/troca e vulnerabilidade. E em relação à categoria política pública, direitos diferenciados foi a categoria intermediária 1 que sobressaiu. Faremos a análise das

⁶⁴ Charrua, Kaingang e Guarani.

mesmas de forma individual, mas estamos conscientes de que estão interligadas, da mesma forma que as fibras da taquara tramam-se entre si para resultar em um cesto, também aqui, as categorias interligam uma às outras no momento de refletirmos sobre o que cada uma representa para as famílias Kaingang que residem em meio urbano. Desta forma, descrevemos que:

a) as falas dos sujeitos evidenciam, no processo de construção da análise, que o artesanato é considerado o **trabalho** da comunidade Kaingang e que esse trabalho é, na **cultura** indígena, o processo de coleta, preparação, manuseio e confecção do artesanato em taquara e cipó, tendo relação com a **aprendizagem** das crianças, ou seja, a transmissão de hábitos e costumes. Tais categorias serão apresentadas no item 6.1 – Cultura: nas mãos que tramam a arte de ensinar. O subitem 6.1.1, versará sobre o sistema de **coleta, troca**, contato dos Kaingang com a **cidade** e as transformações do artesanato.

b) a categoria final, **política pública**, é destacada nas falas através de críticas que apontam fragilidade das ações desempenhadas e a falta de garantia para os indígenas. Ambos os grupos entendem que a legislação vigente não contempla a realidade dos Kaingang, e garantem que o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA)⁶⁵ é inadequado à realidade Kaingang. No item 6.2, apresentaremos a categoria políticas públicas e seus reflexos para os Kaingang. Problematicamos sobre a proteção, trazendo suas falas e dos gestores públicos entrevistados, a fragilidade da lei em relação às crianças Kaingang no meio urbano e os direitos diferenciados. Outra categoria que emergiu nos depoimentos foi **preconceito**, tanto nas falas dos Kaingang como na fala dos gestores públicos pesquisados. Indígenas afirmam que vivenciam preconceito no meio urbano; gestores afirmam que a sociedade envolvente não facilita as relações entre culturas diferentes.

Notamos que as categorias identificadas nos agrupamentos se interligam no momento da categorização e aqui optamos por não dividi-las em subitens para não correremos o risco de fragmentá-las.

Em nossa análise preocupamo-nos em compreender os problemas que as crianças indígenas enfrentam com a confecção e a venda de artesanatos [...] “até porque eles são reais, por vezes dramáticos, e merecem toda a nossa atenção e

⁶⁵ Lei n.º. 8.069, de 13 de julho de 1990.

cuidados” (SILVA; NUNES, 2002, p. 17). Entendemos que as crianças indígenas, as situações de vulnerabilidade vivenciadas por elas e o acesso aos seus direitos representam, na contemporaneidade, uma expressão da questão social e denunciam o processo de exclusão social.

6.1 – CULTURA: NAS MÃOS QUE TRAMAM A ARTE DE ENSINAR



Foto 17 - Mãe trabalhando e a criança ao seu lado.
Fonte: Foto de Marinez Garlet, 10.09.2009.

“Na nossa cultura a gente ensina os filhos. A gente acompanha eles e prepara eles prá quando forem adultos não sofrerem sem ter o que comer. Assim, é normal eles participarem de tudo o que a gente faz e os meus (filhos) trabalham com artesanato desde pequeninhos junto com a gente” (Chuva, 2009).

O depoimento da participante Chuva inicia explicitando como se configura a sua cultura. E a partir daí tece o dia a dia na comunidade com a participação e a constante proximidade entre adultos e crianças. Ao afirmar que “*meus filhos trabalham com artesanato*” e que “*participam de tudo o que a gente faz*”, entende que para os Kaingang as atividades desenvolvidas por seus meninos e suas meninas garantem um espaço de socialização e aprendizado na aldeia, pois estão “*desde pequeninhos junto com a gente*”.

Desde pequenas as crianças Kaingang são preparadas, de acordo com a cultura do povo, para enfrentarem a vida adulta. É através da venda do artesanato que os Kaingang ensinam suas crianças a enfrentar na cidade o desafio da comercialização nas ruas, esquinas, portões de residências, ainda que reconheçam que estas estão expostas a alguns perigos.

Para BREGALDA e CHAGAS (2008), “o artesanato é contemporaneamente uma atividade produtiva dos Kaingang que os permite atualizar uma série de relações sociais, culturais, cosmológicas [...]” (2008, p. 52). A manutenção do grupo, seus modos de vida, sua organização e especificidades estão diretamente vinculadas ao trabalho do artesanato e, desta forma, as atividades das crianças em relação à confecção inscrevem-se como importante referência na comunidade.

Esta compreensão da especificidade cultural dos Kaingang reconhece que o artesanato é uma das atividades produtivas como uma forma de expressão da cultura, pois o artesanato é confeccionado, tramado e selecionado a partir de experiências que foram aprendidas e são repassadas de geração em geração. Estas atividades produtivas não têm a concepção clássica do trabalho para o capitalismo, pois não estão calcadas na mais valia, no lucro, na exploração dos menos favorecidos economicamente, na má utilização dos recursos naturais.

É possível entender que, mesmo que os Kaingang considerem as *lidas* com o artesanato um trabalho - o seu trabalho -, ele difere da lógica dos *fóg* e é necessário relembrar a complexidade da categoria trabalho que se acentua quando nos referimos a um grupo diferenciado, outra cultura, outra forma de pensar e agir. TOMMASINO reitera que:

A economia indígena se orienta em direção oposta à nossa: a terra e os recursos naturais e sociais pertencem a todos, e cada sociedade estabelece as formas e normas sociais de acesso a eles sendo condição única a pertinência ao grupo (2002c, p. 2).

O trabalho para os Kaingang faz parte da vida deles, pois é realizado em conjunto e envolve todos os membros da família, desde muito cedo, como observamos no depoimento abaixo:

A família inteira trabalha, por exemplo, as crianças começam a trabalhar a partir dos 5 anos, isso é a organização dos Kaingang. Eles não precisam assim completar os 18 anos pra depois ir trabalhar, eles começam trabalhando desde pequenos para ajudar assim na economia, na

subsistência, então todos os trabalhos, não importa a idade e o trabalho é feito junto (Fogo, 2009).

Ao analisarmos essa fala, observamos que ela se distancia da afirmação de Marx, citado por Tommasino (2002c), que reflete a essência do trabalho na sociedade capitalista:

O trabalhador, por conseguinte, só se sente ele mesmo fora do seu trabalho, e o seu trabalho surge como exterior a si mesmo. Ele se sente à vontade quando não está trabalhando, e quando está trabalhando não se sente à vontade. Seu trabalho, portanto, não é voluntário, mas coagido; é trabalho forçado. Não é, portanto, a satisfação de uma necessidade; é meramente um meio de satisfazer necessidades exteriores (TOMMASINO, 2002c, p 5-6).

Podemos refletir que, passados 510 anos, os Kaingang continuam vivenciando e atualizando a sua cultura e organização, mesmo com todas as dificuldades contemporâneas. Então, como é entendida a tradição da coleta que antes era realizada diretamente da natureza, e, hoje, ocorre nos espaços da cidade? Isto pode ser entendido como coleta? Estariam as crianças coletando nas sinaleiras? Como é isto hoje? Se a sociedade Kaingang já estava na cidade de São Leopoldo que recebeu os primeiros imigrantes alemães em 1824⁶⁶, então, os Kaingang já pertenciam a este território o que confirma que eles estavam neste local antes dos imigrantes alemães ocuparem estes mesmos espaços.

Agora, depois de eles retornarem para cá, tiveram que reorganizar-se para encontrar outras formas de se expressar e sobreviver, que não é mais no “sertão” e sim na “cidade”.

[...] porque a gente não sabia vender [...] então a gente melava e caçava porque na terra que eu nasci naquela época não tinha desmatamento. Era puro sertão (Vento, 2009).

Visto desta forma, as cidades avançaram para os espaços dos indígenas e, se antes do processo de ocupação por parte dos não-índios, que ocuparam, expulsaram, os afastaram da região onde coletavam, agora continuam de certa forma margeando suas vivências dentro da sua tradição cultural, mas de outra

⁶⁶ Site Prefeitura Municipal de São Leopoldo

https://www.saoleopoldo.rs.gov.br/home/show_page.asp?user=&id_CONTEUDO=38&codID_CAT=21&imgCAT=&id_SERVICO=&categoria=Cidade Acesso em 24.02.10.

forma, ressignificando seus hábitos culturais e modos de sobrevivência. A antropóloga Kimiye Tommasino afirma que,

[...] os Kaingang de hoje “caçam” e “coletam” nas cidades os recursos que obtinham, no passado, nas suas imensas florestas. Isto é da maior importância para compreendermos melhor a dinâmica cultural de uma sociedade no tempo, que se refere à preservação de seu ethos cultural (2000b, p. 41).

Sendo o “ethos” entendido como modo de vida, ou seja, vinculado à cultura, então os Kaingang no centro urbano ainda são caçadores e coletores? Uma vez que disputam, em uma sociedade competitiva, espaços de sobrevivência e de expressão? A presença de crianças em meio ao comércio local de São Leopoldo é algo constante e que provoca tencionamentos, por suas presenças e seu modo de ser, parecer e agir.

Para explicitar a compreensão acerca do que é considerado trabalho para os Kaingang, analisamos as falas dos seis indígenas pesquisados. E é a partir desta compreensão que deve ser compreendida esta categoria:

O trabalho prá nós é fazer o artesanato (Vento, 2009).

Trabalho prá nós é a sobrevivência da nossa família. É lidar com artesanato prá vender (Ar, 2009).

É meu artesanato (Terra, 2009).

[...] lá na aldeia, prá nós o trabalho era trabalhar na roça. Isso daí prá nós era trabalho. E aqui na cidade a gente não tem roça, o nosso trabalho é o artesanato (Chuva, 2009).

O nosso trabalho, o que a gente sabe fazer desde pequeno, é o nosso artesanato. O artesanato é a nossa profissão, é o trabalho que a gente tem, é o que a gente aprendeu (Água, 2009).

Foi necessário buscar no artesanato formas de sobreviver, visto que não era mais possível fazer roças, e a indígena Chuva diz que, na sua aldeia de origem, o trabalho para eles “*era trabalhar na roça*”, porém, no pequeno espaço onde reside agora, não há roças, não há frutas silvestres, rios, peixes, sequer árvores suficientes para sombra e oportunizar às crianças suas brincadeiras. Na área de 2,04 hectares em que vivem, não há espaço para um campo de futebol.

[...] meu trabalho e da minha família é só a lida com o artesanato [...] é a única coisa que a gente sabe fazer desde pequeno, é lidar com cipó, taquara, e só (Água, 2009).

O artesanato é da nossa cultura, sempre fizemos isto, mas antes a gente só fazia prá gente, depois, com o passar do tempo, tivemos que comercializar por causa da precariedade da economia (Fogo, 2009).

A “lida” com os cipós (*mrür*) e taquaras (*vãg*) é o trabalho dos Kaingang, considerado por alguns a única coisa que sabem fazer e que o fazem desde pequenos. Ressaltam que faziam somente para seu uso interno e que acabaram comercializando para poder sustentar-se, devido ao avanço da colonização e perda de seus territórios.

Sendo assim, o sair para vender artesanato é uma opção ou falta de opção?

A participação dos meninos e meninas nas atividades de venda dos produtos feitos, através do trabalho familiar na aldeia provoca questionamentos na sociedade envolvente. Para os gestores públicos as atividades produtivas são vistas da seguinte forma:

[...] a questão do trabalho das crianças, esta realmente foi uma questão onde houve e onde há uma dificuldade grande de resolução dos problemas concretos porque na cultura Kaingang a utilização das crianças no trabalho é encarada de maneira natural (Verde, 2009).

Ao mesmo tempo em que o gestor público reconhece que a “utilização das crianças” nas atividades produtivas é “encarada de maneira natural”, sua expressão se antagoniza com a lei da sociedade envolvente:

[...] pela nossa lei, a nossa lei o Estatuto da Criança e Adolescente tem toda a Lei de proteção do trabalho infantil (Verde, 2009).

Acentua o aspecto cultural, porém, ao mesmo tempo, expressa que a lei (Estatuto da Criança e do Adolescente/ECA) tem a função de “proteção do trabalho infantil”, o que aponta a sua concepção de que as crianças são exploradas. O mesmo é afirmado na fala da participante Cinza:

[...] Prá nossa lei e pra comunidade local, são crianças exploradas. Isto é um trabalho infantil (Cinza, 2009).

Em relação a esta questão os entrevistados indígenas reagem da seguinte forma:

“Os fóg acham que a gente está explorando as crianças, mas não é. A gente está ensinando eles agora de pequeno pra amanhã ou depois eles não andarem como os brancos, estar roubando, prá eles poder se virar. Porque se eles começarem agora eles vão ter o sustento deles, vão saber trabalhar” (Chuva, 2009).

“A gente está ensinando eles para no futuro eles não sofrer problema com a falta de emprego que a gente tem, e eles vão dizer ‘Ah nós temos o nosso artesanato, nossa cultura, vamos fazer pra nós vender’” (Chuva, 2009).

Percebe-se que, para os Kaingang, o trabalho com artesanato, desde sua produção até sua comercialização em centros urbanos é entendida como de cunho educativo, ou seja, ensinam as crianças para que no futuro estas não venham a sofrer com o desemprego e falta de acessos na cidade. Fica evidente que há insegurança em relação ao futuro e há preocupação com a preparação e proteção dessas crianças.

Quando afirmam que a *“família inteira trabalha”*, reforçam o aspecto cultural, forma coletiva em que as crianças participam e interagem de acordo com a organização do grupo, pois para eles:

[...] o trabalho se caracteriza como momento de troca de experiência entre os membros do grupo. O trabalho constitui assim importante aspecto da vida comunitária de muitas sociedades indígenas, fornecendo as bases de uma organização social de tipo igualitária, em que a família funciona como unidade básica de produção, acumulando e trocando os conhecimentos indispensáveis à subsistência de todos os seus membros (FALEIROS; FALEIROS, 2007, p. 65).

Desta forma, compreende-se que, para as comunidades indígenas, trabalhar é aprender a fazer junto (FALEIROS; FALEIROS, 2007) evidenciando a relação sociocultural das famílias indígenas que se concentram num coletivo onde o aprendizado para o trabalho é incorporado nas práticas coletivas que são, em si, educativas. Em outras palavras, o trabalho integra o processo de socialização das crianças e jovens indígenas (FALEIROS; FALEIROS, 2007, p. 65). Na aldeia, sentam-se próximos, no chão, entre risos e brincadeiras, estalam taquaras, raspam-na, tingem e tramam cestarias de formas, cores e tamanhos diversos. Ali, a criança vivencia tudo o que acontece ao seu redor, observa e é observada, e aprende com os mais velhos sobre o artesanato, os costumes, os hábitos.

Em relação às tarefas do dia a dia, a família procura manter a organização social de forma a contemplar uma divisão interna das atividades que desempenham juntos. Desta forma algumas tarefas são masculinas: buscar taquara, cipó, lenha, carregar para a aldeia restos de tábuas encontradas pelas ruas do bairro. As tarefas femininas são os cuidados com a casa, roupas, alimentos, atenção às crianças. No momento de trabalhar com a matéria prima coletada nas matas próximas, a família

toda se reúne e também as crianças são inseridas e fazem o que está de acordo com sua idade, como referem os Kaingang:

Desde pequeninhos a gente tá fazendo e eles sempre estão olhando a gente, vão aprendendo junto. Depois, mais tarde, lá com 5, 6, 7 anos eles querem começar e daí a gente ensina eles (Chuva, 2009).

Não tem idade certa, a maioria das crianças começa com 7, 8 anos. Eles acham bonito o pai, a mãe, a avó fazendo e assim começam junto também (Ar, 2009).

A família inteira trabalha com as taquaras e os cipó e as crianças começam junto a partir dos 6, 7 anos, assim é a organização dos Kaingang (Fogo, 2009).

Há envolvimento dos membros da comunidade e da família indígena no processo de aprendizagem da criança uma vez que, no ensinar, há satisfação:

É muito bom as crianças saberem as coisas. Assim vão fazendo meio por conta e a gente tá sempre em cima, olhando sempre (Ar, 2009).

Eles aprendem junto com nós, já desde pequenos. Meu baixinho ali aprendeu já com 6 anos, aprendeu fazer os arquinhos, carrinho de mão, as casinhas de passarinho (Terra, 2009).

O fato de as crianças interagirem ativa e cotidianamente nas ações da família as fortalece de forma a se integrarem com toda a comunidade. Entre as casas, nos pequenos espaços entre uma casa e outra, as crianças andam descalças, não se importando se é inverno ou verão. Brincam com outras crianças, organizam brincadeiras com galhos, tocos, lascas de taquara, cipós e outros materiais soltos no chão. Quando sentem necessidade de colo, se aproximam de um adulto, pai, mãe, tia, avó. São acarinhadas e, quando satisfeitas, retornam ao grupo para continuar brincando. Há crianças Kaingang que aos 3, 4 anos continuam mamando no peito. Este ato é acolhedor e carinhoso, onde a criança se achega na sua mãe sempre que sente vontade, ou necessidade de estar próximo. Ela sabe que a mãe está ali, basta chegar.

É através deste coletivo, de suas vivências cotidianas, construídas e reconstruídas que elas vão aprendendo, pois,

Nas sociedades indígenas, essa aprendizagem visa propiciar à criança a apropriação de todos os conhecimentos de que necessitará em sua vida adulta. Para uma criança ou adolescente indígena, fazer parte de uma família, e, portanto, de uma unidade de produção, significa ser membro da sociedade (FALEIROS; FALEIROS, 2007, p. 65).

A aprendizagem com os membros do grupo fortalece a criança Kaingang no sentido de que os conhecimentos vivenciados em seu grupo a acompanham em sua vida adulta, dentro e fora da aldeia. Pereira (1998) descreve da seguinte forma a atividade de aprendizagem e a participação da criança com o artesanato:

Com aproximadamente 7 - 8 anos aprendem a trançar pequenos cestos. A mãe, avó ou a tia monta a base do cesto e a menina começa a trançar as fitas de taquara previamente preparadas (raspadas e tingidas) formando desenhos que se definem pela composição das cores. Com 10 – 12 anos são capazes de tecer sozinhas cestos de tamanhos variados (PEREIRA, 1998, p.105).

Por estarem familiarizadas com o trabalho dos pais, as crianças não encontram dificuldades em interagir com as atividades desempenhadas pelos adultos, porém,

[...] a criança também se integra gradativamente ao mundo adulto pela imitação e a participação. Aprende brincando, faz miniaturas do mundo adulto (COHN, 2002, p. 216).

A criança Kaingang age e se comporta de acordo com a vivência apreendida na sua aldeia, e lá é facilmente entendida pelo coletivo que a cerca e protege. O processo de transmissão de hábitos e rotinas na aldeia “nos leva a tomar a criança como participante ativa do próprio aprendizado” (Cohn, 2002, p. 233) uma vez que a socialização não pertence somente aos adultos.

A forma de ensinar é realizada através de um processo metódico e metodológico antigo e que está visceralmente impresso na cultura do ensinar, e contempla pessoas responsáveis pelo ensino e passos pedagógicos bem definidos, assim descritos:

Quem ensina são as mães, ou as avós (Água, 2009).

Quem ensina a fazer são as mães, ou as avós, ou as tias que já estão trabalhando nisso (Vento, 2009).

A gente primeiro prepara os materiais pra eles, prá deixar mais fácil né? Depois eles sentam perto, no chão, e a gente vai ensinando. Vai dizendo, vai explicando ‘é assim, pega esse’, ‘é um por baixo, um por cima’, ‘vai fazendo coloridinho’, ‘vai trançando’, ‘vai trocando de cor’. Em dois dias a criança já tá indo, com um mês ela já aprendeu tudo (Vento, 2009).

Nas mãos que tramam o artesanato, há técnica adequada, conforme percebemos através do relato da participante Vento, diz que a forma de ensinar possui um cuidado especial, levando em conta a capacidade de compreensão da

criança, respeitando seus limites e possibilidades de captar a dinâmica dos trançados, o que também é refletido por Baniwa:

Os pais e os avós são os responsáveis por transmitir aos seus filhos ou netos, desde a mais tenra idade, a sabedoria aprendida de seus ancestrais. Assim, as crianças desde cedo vão aprendendo a assumir desafios e responsabilidades que lhes permitam inserir-se na vida social e o fazem, principalmente, por meio da observação, da experiência empírica e da auto-reflexão proporcionadas por mitos, histórias, festas, cerimônias e rituais realizados para tal fim (2006, p. 130).

As crianças vão experimentando o mundo a sua volta, aprendem limites, possuem responsabilidades, são fortalecidas e interagem entre si, com brincadeiras comuns, improvisadas e construídas por elas mesmas. As explicações de como fazer as primeiras iniciativas de tramar o artesanato é informada de forma cuidadosa, criteriosa, e sempre acompanhada por um adulto.

Ao afirmar que primeiro preparam os materiais para as crianças, demonstram o cuidado com a aprendizagem e o respeito com a criança. Seguem a dinâmica cultural, uma vez que, para que os materiais estejam “mais fáceis” para o manuseio da criança, antes, as mãos de um adulto os preparou, colheu, raspou, estalou, tingiu e só então apresenta-se em condições de iniciar a parte prática com a criança. O trabalho de tramar as fibras da taquara ou cipó segue sob orientação da mãe, avó ou outro adulto. “*Depois eles sentam perto, no chão, e a gente vai ensinando*”, e tais situações são motivos de orgulho:

[...] tem aquela netinha da vó ali, tem uns 4, 5 anos e ela já faz bolinhas de cipó. Já aprendeu a fazer o fundo do balaio e já sabe até fazer balainhos (Água, 2009).

Os meus começaram cedo, ensinamos eles quando eram bem pequeninhos e hoje que eles tão aqui com 14, 16 e 17 anos eles sabem tudo. Tão todos grandes. Agora são profissional (Terra, 2009).

As crianças interagem com os materiais de forma livre, porém cuidadosa, e o manuseio com a faca, facão, fogo ou outros materiais é acompanhado pelo adulto que está próximo.

Em relação à confecção dos balaios tramados pelo povo Mbyá-Guarani, Assis afirma que “[...] crianças, jovens, adultos e idosos de qualquer gênero e em qualquer fase da vida podem se dedicar à elaboração desse objeto” (ASSIS, 2006, p. 252).

Da mesma forma, os Kaingang se utilizam de encontros coletivos para a montagem de balaios, cestos, colares diversos, onde a criança tem circulação e participação. Assim, nas sociedades indígenas a aprendizagem visa propiciar à

criança a apropriação de todos os conhecimentos de que necessitará em sua vida adulta (FALEIROS; FALEIROS, 2007, p. 60).

A importância do coletivo garante a organização social, cultural e econômica de um povo indígena, e é esta organização que fortalece suas concepções de vida e de mundo, “a uma determinada cosmologia organizada e expressa por meio dos mitos e dos ritos” (BANIWA, 2006, p. 43). Neste contexto, as crianças sabem o que podem e o que não podem fazer, e a reflexão de Assis reforça que as crianças demonstram “[...] tranquilidade neste constante ir e vir. Elas não apresentam problemas no seu desenvolvimento pessoal” (ASSIS, 2006, p. 70).

Os adultos auxiliam no desenvolvimento da criatividade e a vinculam à autonomia. Um ser criativo, curioso, estimulado, será um ser independente, com autonomia. Entendemos que a autonomia se constrói através da conscientização do indivíduo, onde ajudar a fazer e pensar é fundamental para este crescimento pessoal. Aprender com o exemplo dos pais e mães é uma espécie de trama. Da mesma forma que as fibras inseridas na base do balaio, vão ligando os elos e cores com o objetivo de montar um artesanato, também podemos pensar que, na comunidade Kaingang, a criança une suas fibras com elos afetivos e, no tecer dos fios que partem das mãos dos adultos e lhes são estendidos, fortalecem sua autonomia.

Atividades produtivas, a partir da arte com as taquaras e cipós, antes de serem materializadas nos produtos comercializados pelas meninas e meninas no meio urbano, são consideradas transmissão de conhecimento e fortalecimento emocional da criança Kaingang.

6.1.1 – Sociedade Kaingang e Sociedade envolvente: vivência e subsistência

Os Kaingang têm por hábito a coleta de alimentos nas suas relações com a natureza e, na cidade, esta prática fragiliza-se, uma vez que residem em um pequeno lote urbano, sem mata, caça, árvores, rios e peixes. Não há espaços amplos para as crianças brincarem, há poucas árvores que permitem que subam ou se balancem livremente.

A coleta realizada pelos Kaingang não era considerada um trabalho. Para eles bastava andar pela mata e apropriar-se dos recursos oferecidos pela natureza. A fala seguinte é de uma mulher Kaingang, a mais velha (58 anos) da aldeia. Observa-se que a sua fala diferencia-se da fala dos demais entrevistados:

Aquela época nós não sabia muito fazer artesanato. Nós lidava mais era com o mel, colher os bichinhos do mato, que são os coró. Os coró da taquara, os coró do coqueiro, coró do pau podre, comer tatu, paca, porco do mato, nós não fazia muito artesanato [...] eu até 12 anos não sabia fazer artesanato porque a gente não sabia vender, não sabia conversar outra linguagem que é a do branco, então era muito difícil. Na terra que eu nasci naquela época não tinha desmatamento. Tinha jaboticaba, guavirova, guabiju, pinhão, côco. Nós tinha comida típica era só isso, quer carne, vai caçar. Quer peixe, vai pro rio. Nós tinha tudo. Quer banha, tira o coró do coqueiro e faz duas latas de banha. Então nós não sabia trabalhar, nós vivia só daquilo, muita gente vivia assim [...] (Vento, 2009).

O depoimento de Vento reponta suas vivências num outro período histórico, que evidencia a sobrevivência baseada na coleta e na caça, como exemplifica: colheita de mel, caça de animais silvestres, e reforça que não faziam artesanato para sobrevivência, que “*nem sabiam fazer*”. BECKER reforça a fala da indígena, afirmando que:

A economia do grupo era baseada na colheita, especialmente de pinhões, [...] e na caça que lhes era garantida no território de caça, considerado propriedade coletiva para cada grupo; [...] Seu regime alimentar constava de carne de caça e peixe, de mel e frutos silvestres, abóbora e milho [...] (1976, p. 17).

Em relação aos artesanatos, BECKER, embasando-se em estudos realizados em 1913, argumentou que havia trocas entre os indígenas e os brancos que vizinhavam com as TIs:

Dos hábitos artesanais se pode dizer que ficaram reduzidos à confecção de chapéus de palha e cestos de taquara, que constituem um elemento comerciável, trocando-os com o branco por bebidas, fumo, erva-mate, fazendas ou roupas (1976, p. 26).

Percebe-se que o comércio do artesanato acompanhou as transformações de vida dos Kaingang. Inicialmente faziam “trocas” ou “câmbio” de produtos com os agricultores vizinhos, depois precisaram sair para os núcleos urbanos a fim de garantir sua subsistência.

Desde que me conheço a minha mãe já andava vendendo balaio, então me criei, vendendo. É da nossa cultura, da cultura Kaingang e eu faço desde que me conheci (Água, 2009).

Como se pode ver, a venda de artesanato faz parte do universo Kaingang desde a infância e a afirmação do informante Água garante que o artesanato é da cultura de seu povo e nos informa seu significado para eles.

O seguinte comentário aborda as estratégias que um Kaingang utiliza para não passar fome, o que demonstra a independência adquirida desde criança:

*O índio pode estar num lugar difícil. Está difícil para arrumar uma comidinha pra comer. Mas se ele tiver uma faquinha boa junto, se ele achar um mato, ele entra ali no mato, pega os materiais... ele pode até fazer um foguinho na beira da estrada... Mas se ele faz o balaio dele, ele **nunca** se aperta (Água, 2009) (grifo nosso).*

Ao descrever esta possibilidade, dá ênfase ao “nunca”, o que denotou a valorização da sua cultura em relação ao seu trabalho: que, desde criança, através de sua família e grupo étnico, o qualificou como artesão, o que garantiu sua sobrevivência. Para Água, um Kaingang, sabendo fazer artesanato, “nunca se aperta”, ou seja, não passará fome, a sua arte o protege e lhe dá condições de enfrentar o seu cotidiano, pois com a produção de um balaio poderá vendê-lo ou trocá-lo imediatamente, e descreve como isto é possível:

Ele apronta um balainho que faz rapidinho, ali sentadinho na sombra da árvore. Faz um bem caprichado e vai andando na estrada. Caminha um pouco e se tem uma casa lá na frente, ele oferece lá, e vende, ou troca. Daí compra ou troca por uma galinha gorda, ou queijo, ou salame (Água, 2009).

As palavras do participante demonstram a segurança que o Kaingang tem no “câmbio” com o fóg e, para ele, o balaio precisa ser “bem caprichado” para que haja venda ou troca imediata.

Tais evidências demonstram a manutenção da reprodução sociocultural e estão diretamente vinculadas à sua infância, que o preparou para dar conta de sua vida adulta. O informante orgulha-se de ter uma profissão e ainda reflete que:

Aqui, aqui na cidade. Se não souber fazer balaio, se não souber lidar com o cipó, com a taquara, se não souber fazer nenhum tipo de artesanato, ele vai passar fome. Ele passa fome, a mulher, os filhos, se não souber trançar, eles vão passar fome (Água, 2009).

Em relação à venda dos seus produtos, as falas a seguir demonstram que o deslocamento para as cidades é uma prática antiga:

Vender é normal. A gente saía prá cidade, pegava um ônibus cedinho, sempre ía nas cidades. Na cidade, vendia pros fóg. Eu sempre ia junto (Água, 2009).

Quando a gente morava longe da cidade tinha uns agricultores, daí gente fazia um negócio com eles. A gente pegava roupas, em troca, em câmbio sabe? A gente fazia câmbio com o artesanato (Ar, 2009).

Eu tinha já 7 anos eu já saía com a minha vó. Nós ia muito pra essas cidades com a minha avó, eu sempre saía com ela. A gente ia pra cidade pra vender nossos balaios (Terra, 2009).

As falas afirmam que as crianças “*sempre íam junto*” com os adultos para a comercialização do artesanato nas cidades. Afirmam o sistema de troca de produtos entre os colonos vizinhos de suas terras indígenas:

Quando a gente morava longe da cidade, tinha uns agricultores lá, daí a gente fazia negócio com eles lá, a gente trocava por roupas, câmbio pela alimentação, porco, galinha. A gente fazia câmbio com eles né, com o artesanato, a gente fazia assim né? (Ar, 2009).

Para Freitas (2005) o campo das trocas na cidade inclui uma ampla rede de interlocutores. Podemos entender o sistema de trocas dos Kaingang como um sistema de distribuição de bens e produtos que excediam em suas aldeias, em troca de bens e produtos que lhes fazia falta. Desta forma, em contraposição ao sistema capitalista, excludente, podemos entender o sistema dos Kaingang como um modelo mais humano, que agrega a partilha e a troca.

Os Kaingang entrevistados afirmam que sempre saíam da TI onde moravam para realizar a venda de seus materiais e explicam como faziam:

Aquela época era difícil, difícil a passagem. Faziam bastante artesanato, e os mais pequenos sempre iam junto, e os grandes já ficavam na aldeia, por causa da passagem (Chuva, 2009).

Aqui constatamos que a dificuldade de locomoção acompanhou a vida da indígena que faz uma comparação do momento em que vive hoje, na cidade de São Leopoldo, com o período de sua infância, na TI Nonoai:

Viver aqui na cidade é a mesma coisa que viver lá na reserva. Lá na reserva se tu não se virar pra ter seu alimento, não tem e aqui é a mesma coisa. Se tu não se virar pra fazer os teus artesanatos, não tem. Só que aqui é mais perto. Tu vai ali e vende e lá não. Em Nonoai não, lá na aldeia se tu não tem dinheiro pra pagar a passagem, lá é difícil conseguir pra pagar a passagem e aqui ainda a gente mora pertinho um do outro se diz ‘vizinha tu me empresta uma passagem?’ e se tem eles emprestam e a gente paga quando volta e é assim aqui na cidade (Chuva, 2009).

Segundo suas expressões, a cidade facilita os deslocamentos para a comercialização do artesanato visto que não precisa investir com passagens e, na ausência do recurso um parente próximo auxilia.

O participante Fogo reforça que com o passar do tempo, os passos foram “emcompridando” o que os fez deslocarem-se para mais longe:

Comercializavam os artesanatos mais nos vizinhos brancos, nas colônias, depois foram encompridando os passos e saíam prá longe, nas cidades grandes (Fogo, 2009).

Nas expressões seguintes, os Kaingang reforçam a circulação para as cidades próximas e esclarecem que as crianças acompanhavam, sempre “íam junto” e os que ficavam na TI eram cuidados por parentes próximos:

Quando eu tinha 7 anos eu já saía com minha avó, fora da aldeia, eu sempre saía com ela. Mesmo morando lá na aldeia a gente sempre saía pras cidades prá vender nossos balaíos (Terra, 2009).

Nas cidades a gente vendia pros fóg. Eu era pequeno e sempre ia junto (Água, 2009).

Quando a família sai todas as crianças acompanham se alguém dos filhos ficasse então ficava nos cuidados da avó, ou da tia (Fogo, 2009).

Comparando a sociedade Kaingang com a sociedade envolvente, constata-se que houve significativas mudanças em seu modo tradicional de vida. O Kaingang precisou sair para vender. O seu mundo não se sustentou mais no sistema de troca, ou apenas do produto da caça e da pesca. Uma vez que a sociedade capitalista traz em sua essência o imediato, onde as coisas não são duráveis, como reflete Sader (1993), o sistema capitalista atua “incentivando a superação da produção voltada para a subsistência”, podemos dizer que a sobrevivência dos Kaingang, por meio do artesanato, é uma questão contemporânea e, influenciada pelo capitalismo.

Percebemos algumas diferenças significativas entre a sociedade Kaingang e a sociedade contemporânea no tocante às crianças. Os indígenas procuram estar em contato permanente com seus filhos, levam-nos consigo para suas atividades onde quer que estejam ou vão. Suas crianças não lhes oferecem impedimentos para circulação, ou para que desempenhem suas atividades produtivas. Na sociedade envolvente, as crianças são colocadas em creches, maternais, logo após o término da licença maternidade. E isso também significa cuidado.

E assim como a sociedade envolvente estranha a organização indígena, esta estranha a organização da sociedade envolvente, conforme Freitas (2005) refere: “[...] grande estranhamento do modo como a *sociedade branca* trata as crianças – criadas longe da mãe, em creches e escolas desde bebês” (FREITAS, 2005, p. 147).

Na cultura Kaingang, as crianças se inserem naturalmente nas atividades do artesanato, porque isto faz parte do seu cotidiano na aldeia, todos os dias estão em contato com o tramar, separar, manusear taquaras e cipós e expressam da seguinte forma o que consideram um aprendizado cotidiano:

As crianças sempre andam com os pais (Ar, 2009).

Meus filhos aprenderam já com 6 anos de idade pra cima, e comercializar também, vender também (Terra, 2009).

Eles não precisam assim completar os 18 anos pra depois ir trabalhar, eles começam trabalhando desde pequenos para ajudar assim na economia, na subsistência, então todos os trabalhos, não importa a idade e o trabalho é feito junto (Fogo, 2009).

Não há idade definida para que as crianças sejam inseridas na lida com o artesanato uma vez que estão em constante contato com os materiais e observando seus pais trabalharem na preparação dos mesmos.

Na agricultura, na colônia, toda a família trabalha, tanto índio como branco, as crianças já começam a trabalhar desde cedo, cuidar as criações, dar comida para as criações, vão na roça e é assim (Fogo, 2009).

A comparação que o entrevistado Fogo nos traz tem sua importância uma vez que os filhos dos brancos, desde pequenos, também aprendem e ajudam suas famílias. Os trabalhos na roça, cuidados com criações e nos trabalhos domésticos. Nas sociedades indígenas isto faz parte da vida de todos e em relação aos Kaingang, Becker relata que em 1929:

As crianças grandes e pequenas e até rapazes tomam parte indistintamente nos brinquedos (...) e as crianças maiores zelam pelas menores (...) (BECKER, 1976, p. 138).

Para Cohn, “os pequenos aprendem entre si e por conta própria muito do que necessitam” (COHN, 2002, p. 222). Nas sociedades indígenas, irmãos maiores cuidam dos menores, semelhante a outras culturas existentes no Brasil.

As formas de educação que desenvolvem lhes permitem continuar a ser eles mesmos e transmitir suas culturas através das gerações. [...]. A educação praticada e vivenciada pelos povos indígenas possibilita que o modo de ser e a cultura venham a ser reproduzidas pelas novas gerações,

mas também dão a essas sociedades o poder de encarem com relativo sucesso situações novas, o que faz com que eles não se mostrem “perdidos” diante de acontecimentos para eles inteiramente inéditos (BANIWA, 2006, p. 130).

A reflexão acima, de um indígena da etnia Baniwa, evidencia como os Kaingang sustentam suas dinâmicas no cuidado de suas crianças, desenvolvendo a educação transmitida através de suas gerações, o que os fortalece como grupo, no contexto da cidade. Freitas relata esta situação, na cidade de Porto Alegre:

[...] crianças indígenas embalam-se nas praças, cuidando dos irmãos menores, e famílias indígenas faziam das ruas lugar de trabalho, tecendo cestos e atualizando gestos e formas milenar (FREITAS, 2005, p.190).

As famílias fazem inovações com seus artesanatos, um fator desencadeador disso é a ausência de matéria prima (taquara, cipó, sementes), cada vez menos presentes no contexto urbano. Mesmo assim, o passado mantém-se ativo e atualizado, uma vez que continua sendo elemento de reprodução cultural do que vivem no presente.

No centro urbano, as famílias buscam novas alternativas para o artesanato ao inserir em seus produtos, peças industrializadas, como miçangas, peças em acrílico. Recorrem a produtos industrializados adquiridos em atacados em Porto Alegre e região metropolitana e, desta forma, recriam seus valores para afirmarem sua identidade de indígena no presente, uma vez que a “sociedade é um processo contínuo de estruturação e desestruturação” (MARTINS, 2002, p. 46).

Quem não conhece o passado e o presente dos Kaingang os rotula de camelôs, quando, em feiras de comercialização, localizam em suas bancas produtos advindos da industrialização, como exemplo: colares, pulseiras em pedra marcassita, pulseiras e chaveiros com símbolos do Grêmio e do Inter entre outros. O que queremos aqui dizer é que os Kaingang no meio urbano, com a escassez (inexistência) de matéria prima para seus artesanatos, estão ressignificando seus objetos e produtos comercializáveis com a sociedade envolvente.

[...] os objetos artesanais Kaingang relacionam-se a história de trocas sociais que os envolve, às necessidades e prioridades das famílias indígenas, a leitura que fazem de quais seriam os objetos que a sociedade envolvente estaria interessada [...] (CHAGAS, 2000, p. 7).

Sobre o “interesse” da sociedade envolvente em seus trabalhos, há os seguintes relatos:

O que der prá vender a gente faz. O que adianta a gente fazer o que a gente não vai vender? (Ar, 2009).

Às vezes os fóg também pedem modelos, pra gente inventar modelos. Tem vez que a pessoa manda a gente trançar numa tampa de garrafa, ou desse potes, também, pra eles colocarem em cima dos potes deles (Chuva, 2009).

As falas demonstram a flexibilidade dos Kaingang, que alteram suas técnicas para acompanhar as necessidades advindas do consumo dos fóg, mas também apontam que há perda da singularidade dos trabalhos anteriormente feitos com materiais encontrados na natureza e utilizados por eles.

A gente faz o que os fóg pedem. Se não sabemos damos um jeito de aprender, uns aqui ajudam os outros. Porque os fóg pedem coisas, modelos, que a gente nunca fez ainda (Terra, 2009).

Modernizam o artesanato a pedido dos fóg, pois, segundo a fala do entrevistado Fogo, “*quem compra gosta de coisas diferentes*”:

Com o desenvolvimento eles vão criando os modelos e daí vão vendo qual é o modelo que é mais comercializado daí eles produzem mais esse que estão sendo aceitos no comércio. Vai evoluindo. Quem compra gosta de coisas diferentes, então os Kaingang vão acompanhando. Os modelos são criados a partir da necessidade do comércio (Fogo, 2009).

O entrevistado Fogo, ao dizer que “*os modelos são criados a partir da necessidade do comércio*” demonstra que os fóg apresentam-lhes demandas que estimulam a criação de novos modelos.

Desta forma entendemos que as atividades produtivas supõem sociabilidade, uma vez que os seres humanos agem através das relações sociais. Conforme Barroco “o trabalho não é obra de um indivíduo, mas da cooperação entre os homens” (BARROCO, 2008, p. 26).

6.2 – FARÓIS E PARABRISAS – REFLEXOS NO DIA E NA NOITE

A situação de exclusão social dos povos indígenas e a análise sobre os direitos de crianças indígenas estão ligadas à história desse povo na luta por autonomia e vida digna. Uma história marcada pela violência por eles

sofrida; pela ação das armas onde sociedades inteiras foram dizimadas; também por doenças, violências diversas e falta de política pública, ou política equivocada, baseada no conceito de que os índios deveriam assimilar a nova cultura (INESC, 2003, p. 4).

Em noites de temperatura agradável, namorados, amigos entre amigos, conhecidos, parentes, degustam petiscos, apreciam bebidas, trocam conversas e risadas. Em mesas dispostas sobre as calçadas, em frente aos bares ao longo da Avenida Independência, ou Rua Grande, como é chamada, as crianças Kaingang da Aldeia *Por Fi* se aproximam e as abordagens aos munícipes leopoldenses por eles, sempre em pequenos grupos, provoca reações.

Em dias ensolarados, em vários lugares de São Leopoldo (avenidas Feitoria, Mauá, Imperatriz Leopoldina, Independência, João Corrêa, ruas Saldanha da Gama, Lindolfo Collor, Conceição, etc) a presença de meninos e meninas Kaingang se repete da mesma forma, e, desta vez, a abordagem é aos motoristas que param nas sinalleiras da cidade. Cenas como estas são uma realidade na cidade, assim como em qualquer outra cidade no Brasil, onde não só crianças indígenas lutam pela sobrevivência.

As crianças carregam nas mãos pequenos artesanatos - colares, cestinhos, casinhas de passarinho, peixinhos - e oferecem os produtos para os não-indígenas e, na recusa da compra, à luz do dia ou da noite, pedem “uma moedinha”.

As mães acompanham, observam da calçada, sentadas embaixo de alguma árvore, atentas. Ali, tramam cestos e balaios, cuidam de filhos menores e observam seus filhos e filhos de outros parentes que levam consigo para o centro da cidade. Ali também são observados, despertam sentimentos contraditórios. São criticados, ridicularizados. Provocam pena, raiva, são humilhados.

As contradições e os preconceitos têm na ignorância e no desconhecimento sobre o mundo indígena suas principais causas e origens e que precisam ser rapidamente superados. Um mundo que se autodefine como moderno e civilizado não pode aceitar conviver com essa ausência de democracia racial, cultural e política (BANIWA, 2006, p. 35).

De que preconceito estamos falando? Racial? Religioso? Cultural? Sexual? Social? Há diversas formas de expressar, sentir e definir preconceito. Podemos dizer que as crianças nas escolas são preconceituosas com seus colegas, com quem usa óculos, com quem está fora de peso. Sabemos que esta é uma forma muito simples

de dizer que o preconceito faz parte da rotina dos seres humanos, em qualquer cultura ou classe social.

Os Kaingang revelam a constante dificuldade de aceitação por parte da sociedade envolvente:

Os brancos dizem que os índios são sujos, os índios são bêbados, índios é relaxado, índios não sabe se limpar (Vento, 2009).

O índio e o negro é discriminado, é e sempre foi assim (Ar, 2009).

Na expressão de Vento, acentua-se o que já refletimos ao longo deste estudo e que somente reforça que o preconceito faz parte da história do Brasil.

É necessário lançar luz nos pontos obscuros de nosso conhecimento sobre o passado e nas falhas de nossa consciência sobre o presente, o que exige analisar preconceitos raciais, étnicos e de classe arraigados na estrutura de nossas instituições, valores etnocêntricos também presentes nos órgãos de administração pública [...] (SOUZA, 2008, p. 14).

Ainda hoje a sociedade brasileira enxerga os indígenas como primitivos, incapazes, selvagens:

Historicamente os índios têm sido objeto de múltiplas imagens e conceituações por parte dos não-índios e, em consequência, dos próprios índios, marcadas profundamente por preconceitos e ignorância (BANIWA, 2006, p. 34).

Os indígenas entrevistados relatam como sentem a discriminação:

[...] o índio não tem aonde achar emprego (Água, 2009).

É como eu sempre falei o índio é discriminado o índio e o negro é discriminado e daí o trabalho nosso é o artesanato (Vento, 2009).

Por causa da discriminação o índio não consegue emprego na cidade, porque a gente é muito discriminado (Vento, 2009).

E sem acesso a outras formas de manutenção resta-lhes a venda do artesanato. Esse artesanato é vendido pelas crianças, pois a mesma sociedade que discrimina a permanência das crianças na rua vendendo é a sociedade que não compra o artesanato vendido pelo indígena adulto, ou idoso, mas alimenta a situação oferecendo esmolas:

Algumas pessoas chamam a gente de mendigos. Acham que a gente é mendigo (Ar, 2009).

Aqui na cidade é complicado prá nós por causa da discriminação que sofremos. Os fóg não entendem e não querem a gente aqui (Fogo, 2009).

Os adultos não têm acesso ao trabalho e atribuem isto ao preconceito. Afirmam que “*não conseguem emprego na cidade por causa da discriminação*”:

[...] e se nós não lidar com artesanato a gente vai campiar emprego, um servicinho, eles não dão pra nós por causa que, a gente é muito discriminado pelos branco (Vento, 2009).

Ah, os fóg, os fóg muitas vezes tem uns que tiram sarro da gente (Água, 2009).

[...] a gente é criticado sempre (Fogo, 2009).

As expressões dos entrevistados refletem que o preconceito é uma realidade vivida cotidianamente e o fato de serem considerados sujos, bêbados, relaxados, acentua a falta de perspectiva, o descrédito, ao mesmo tempo em que os fortalece para criação de outras estratégias de sobrevivência:

A gente vai ensinando até ele estudar e saber trabalhar com o artesanato, porque daí ele tem dois lados prá ganhar: se não ganhar emprego ele pula pro artesanato aí nunca falta o que comer (Vento, 2009).

Nós ensinamos nossas crianças a se virar, desde pequenos porque um dia eles têm que se virar sozinhos, vão ter que cuidar da família deles também, vão ter que se sustentar por conta (Chuva, 2009).

Na organização que tem, procuram fortalecer suas crianças para que, quando adultos, tornem-se independentes e em condições de assumirem sozinhas suas vidas.

Nós ensinamos nossas crianças a se virar, desde pequenos, nem que ele ta estudando, a gente ensina igual, por causa da discriminação (Vento, 2009).

Na fala da indígena Vento, percebemos que uma expectativa está vinculada ao estudo e que este pode trazer melhores condições de vida às crianças, manifestando que, quando adulta, ela terá “*dois lados prá ganhar*”. Quando afirma que, “*se não ganhar emprego ele pula pro artesanato*”, reforça a importância de desenvolver diferentes competências, pois sabe fazer o artesanato e com isto, poderá ter melhores condições de vida na cidade.

Em relação ao preconceito os gestores públicos informam:

Os comerciantes dizem ‘eles incomodam na Independência, os nossos clientes que estão sentados nos bares’ (Cinza, 2009).

[...] a sociedade local poderia facilitar relação cultural com os indígenas do que os indígenas facilitarem a relação com a sociedade local [...] (Verde, 2009).

A sociedade envolvente reage de forma etnocentrista, sem compreender a diversidade cultural existente na cidade e isto fica expresso nas falas dos gestores públicos entrevistados e nas políticas públicas que deveriam contemplar essas diferenças e singularidades.

A entrevistada Cinza reforça que, no CT, cidadãos leopoldenses, donos de bares e lanchonetes fazem denúncias em relação à circulação de crianças na principal rua da cidade, afirmando que “eles incomodam nossos clientes”. As denúncias não visam a proteção das crianças, mas a tranquilidade do comerciante.

O entrevistado Verde, gestor público federal, afirma que “a sociedade local poderia facilitar” as relações culturais com os indígenas e defende os Kaingang afirmando que:

[...] eles são um grupo bastante minoritário e estão pressionados dentro de uma cidade - onde eles estão, deve ter uns, 220 ou 250 mil habitantes e, eles devem ser no máximo uma centena. Eu acho que eles nunca, que eu me lembre assim desde que estou lá, que eles nunca fizeram nada para agredir a sociedade local, ficaram sempre na deles (Verde, 2009).

E segue reforçando os Kaingang de São Leopoldo em relação à sociedade envolvente:

O máximo que eles fizeram foi a busca da sobrevivência sem nenhuma tentativa de arruaça ou qualquer atividade delituosa que pudesse estragar a imagem deles perante a comunidade deles nem em SL, nem em NH (Verde, 2009).

A situação econômica, na opinião do gestor público, deve ser contemplada da seguinte forma:

[...] acho que temos que relativizar a questão do trabalho das crianças, e das crianças pedindo nos semáforos, que eu acho que tem que ser contextualizada com a questão econômica que tem que ser vinculada a ela (Verde, 2009).

Na fala do entrevistado Marrom, gestor público municipal, evidencia que “as práticas de esmola”, realizadas pela comunidade local, vêm estimulando a presença das crianças na sinaleira:

[...] muitas são as dificuldades para o convencimento de famílias e crianças indígenas e, mais ainda, convencer a sociedade em geral que as práticas da esmola ou mesmo da compra de pequenos objetos ou quitutes alimenta a permanência de crianças nas ruas (Marrom, 2009).

O que também é reforçado pelos indígenas:

[...] lá (sinaleira) ganham mais coisas doadas, por isso eu acho que a própria população da cidade incentiva as crianças a irem lá (Terra, 2009).

[...] a gente ganha alguma pecinha de roupa, um calçadinho pros nossos filhos, que não precisa comprar, ganha caderno que as pessoas doam pros nossos filhos pra estudar, lápis, mochila, essas coisas nossos filhos ganharam tudo (Terra, 2009).

As famílias indígenas, no processo de vulnerabilidade que vêm sofrendo sistematicamente, têm desenvolvido estratégias de sobrevivência, uma vez que inserem suas crianças nas diversas formas de sobrevivência urbana. O ensino na preparação do artesanato é uma expressão da cultura Kaingang, mas a venda do produto é uma ação provocada por uma sociedade que impossibilita a sobrevivência pelo sistema de troca e coleta.

O participante Kaingang reconhece as mudanças sofridas:

A gente vender com os filhos junto é parte da cultura sim, sempre foi assim, mas o que não vem fazendo parte é isso aí das sinaleiras, isso aí não é de nosso povo. O filho sai vender com a mãe, daí junto com a mãe, daí sim é da nossa cultura, mas ficar na sinaleira isso não é (Água, 2009).

A mulher Kaingang em meio urbano enfrenta dificuldade principalmente se é “mãe solteira” ou “separada”, pois garantir a sobrevivência de seus filhos é uma realidade bastante difícil na cidade. Mesmo com a situação de dificuldade da mãe, o participante Água não concorda em deixar as crianças na sinaleira e ficar esperando os recursos da venda realizada ou do pedir moedas aos fóg:

Isso aí não pode, de largar os filhos na sinaleira e ficar só esperando que a criança traga um recurso. Eu não criei meus filhos assim, mas ao mesmo tempo, tem que sobreviver do jeito que dá né? (Água, 2009).

Ao dizer que “não criou os filhos assim”, o Kaingang frustra-se com o mundo contemporâneo pela ausência de possibilidades de sobrevivência e conclui afirmando que “tem que sobreviver do jeito que dá” o que nos faz pensar que a mãe solteira não tem outra opção mesmo.

Agora tem muitas mães solteiras que passam dificuldade (Ar, 2009).

Mudou as coisas prá nós. Tem mulher separada, mãe solteira, moças com filhos, são sozinhas, sem marido e tem que sustentar as crianças. Sozinha. E como ela vai fazer aqui na cidade, sozinha? (Água, 2009).

Tem mães que estão solteiras, que o CT reclama, então não é todos são alguns que vão sozinhos lá. As vezes a criança vai sozinha, porque a mãe

não tem como ir junto, precisa cuidar das outras crianças aqui na aldeia (Ar, 2009).

Esta questão é considerada como responsabilidade das mães? Ressaltamos que consta no 4º artigo do ECA que “é dever da família, da comunidade, da sociedade em geral e do poder público” a proteção de crianças e adolescentes, e esses devem assegurar a efetivação de direitos que se referem à vida com as garantias de saúde, lazer, dignidade, cultura.

6.2.1 – Sinaleira fechada – confrontos de leis

A comercialização do artesanato nas sinaleiras é realizada pelas crianças, meninos e meninas com idades variadas, de 07 a 14 anos. As crianças conhecem a dinâmica da rua e enfrentam sozinhas abordagens aos motoristas nas sinaleiras da cidade. É inegável que correm riscos, que sua infância está sendo atingida. O desconforto provocado por sua presença nas sinaleiras, ruas e calçadas, é legítima na medida em que sinaliza a preocupação da sociedade com os pequenos. Porém, esse desconforto pode estar significando desconhecimento sobre a cultura.

O Kaingang denominado Água denota a distância entre as leis:

Prá nós é normal a criança trabalhar. É normal na cultura Kaingang isso e não adianta a lei do fóg querer cortar isso aí prá gente (Água, 2009).

A criança, em sua atividade de venda comunica-se na língua portuguesa, uma mãe e artesã da aldeia expressa a importância da língua nas atividades desenvolvidas pela criança:

Começam nos 7 anos, quando começam a entender o português porque como é que eles vão vender se não entendem o português? Os meus começaram assim e eles fazem a venda lá na sinaleira (Chuva, 2009).

A comunicação na língua portuguesa é fundamental para o diálogo com os fóg e percebemos que a criança não vai para a rua sem a segurança do diálogo. Na notícia veiculada no ano de 2002, no jornal da cidade de São Leopoldo, reforça que “um adulto” sempre “fica de lado” observando.

A grande quantidade de índios, basicamente crianças, é impressionante nas ruas centrais de São Leopoldo. À noite, a aparição dos pequenos índios é maior. Eles param nas esquinas, meio-fios e sinaleiras pedindo troco a quem passa, aos motoristas ou vendendo artesanato, sempre sob a fiscalização de um adulto da tribo, que fica de lado, enquanto os menores trabalham (Jornal VS, São Leopoldo, 12.01.02).

Esta é uma das notícias veiculadas no Jornal VS, na cidade de São Leopoldo. A imprensa local divulga a realidade no município manifestando que a presença das crianças indígenas na noite é maior que no dia.

As denúncias no CT são comuns, nos dizem 'vi os pequeninhos vendendo, com aquela mãe com o nenê no colo vendendo, usando a criança pra vender o produto' (Cinza, 2009).

Em relação às leis, num país multicultural como é o Brasil, as leis para os indígenas merecem atenção:

A nossa Constituição de 88 assegurou um país, uma Pátria pluralista onde se afirma a possibilidade o exercício de várias crenças, e da convivência pacífica de varias culturas, credos, religiões exercício de varias ideologias eu acho que esta questão da lei e da própria aplicação da constituição ela tem que ser equalizada frente a essa realidade multicultural (Verde, 2009).

A partir da CF/88 o direito de igualdade consolidou-se e “trouxe capítulos específicos dedicados às crianças, às mulheres, aos negros, aos índios, dentre outros” (ARAUJO, 2006, p. 18). O gestor público afirma que:

Nós vamos ter que enfrentar essas questões, lidando com leis que é a questão que está posta de um país multicultural como o nosso (Verde, 2009).

É possível sim, aplicar a Lei, sem desconhecer aquilo que está explicito na Constituição que é o convívio que tem que se possibilitar entre as várias realidades existentes em nosso país que é o país multicultural e plural (Verde, 2009).

Em relação às atividades produtivas das crianças há o reconhecimento da complexidade e das indefinições:

Há outros direitos que, na cidade, vão entrar em conflito, que vão se chocar em alguns momentos com esses direitos culturais e constitucionais dessas crianças quando elas forem desenvolver as atividades delas, típicas da cultura (Verde, 2009).

[...] existem sim possibilidades, mas acho que essas possibilidades estão em aberto ainda, estão em construção (Verde, 2009).

O gestor público prevê em sua fala que é possível adequar os entraves existentes e considera que:

Nós procuradores, promotores, juízes temos que nos aproximar dos CT. Todos que lidam com este tema temos que nos aproximar uns dos outros e construir respostas para esta questão. Está longe de ser uma resposta que vai ser imposta pelos operadores do direito a essas crianças. Acho que nós vamos ter que construir essas respostas em conjunto com todas essas outras pessoas que atuam na área indígena (Verde, 2009).

Mas, reconhece que a legislação brasileira também apresenta obstáculos:

[...] tem programas e leis bastante duros visando a erradicação do trabalho infantil e esses dois universos entraram em choque nesta questão, nesta questão cultural (Verde, 2009).

O povo Kaingang possui suas leis internas e o gestor reconhece e acentua conhecimento acerca desta especificidade:

Os Kaingang têm a lei deles, a lei interna e isto é uma questão que diz respeito a eles. Não há uma lei nossa que possa influenciar na escolha da liderança deles, por exemplo, isto aí não é uma questão de aplicação da nossa lei (Verde, 2009).

O Kaingang também reconhece a diferença entre as leis do branco e a de seu povo e exemplifica:

A lei do branco é bem diferente da nossa, na lei do branco tem que ter 18 anos e só daí pode começar a trabalhar. Na nossa não é assim. E também tem uma diferença que nós não temos, tem que ter documento, prá tudo tem que ter documento (Terra, 2009).

O participante Terra refere-se a diferença existente em sua cultura, em comparação ao ECA que em seu Art. 60 afirma que “é proibido qualquer trabalho a menores de quatorze anos”. A lei (Cap. V) define que o trabalho é possível casos de aprendizagem e sem que haja prejuízos para o adolescente aprendiz. Após os 16 anos, os adolescentes podem trabalhar, desde que a atividade não ofereça risco à sua saúde.

Uma categoria que deve ser aprofundada é a infância, ou seja, o que é considerado infância para as comunidades indígenas? Para os povos indígenas o ciclo vital divide-se em infância e idade adulta:

A gente não usa dizer que é de menor, isto aí a gente está aprendendo com o branco, porque é assim que se diz na lei dos fóg. Prá nós não tem. De 12, 13 anos prá cima uma índia já está casada, mas pros fóg é uma adolescente, daí não pode (Água, 2009).

Ao afirmar que, “*estão aprendendo com o branco*” demonstra que estão utilizando uma linguagem que não lhes é comum, “*porque é assim que se diz na lei do fóg*” e afirma os Kaingang não identificam o adolescente em seu grupo.

O ECA tem como norma a proteção integral da criança e do adolescente no Brasil e uma das questões que chamamos atenção é de que o ECA tem como diretriz a absoluta igualdade de proteção e garantia de direitos e em seu Art. 2º, considera criança o indivíduo que possui até doze anos de idade e, adolescente um indivíduo até os 18 anos. Em relação as fases de crescimento social, moral considerado pelos fóg como, criança e adolescente, o participante Terra manifestou certa dificuldade de entender esta complexidade. Foi necessário explicar-lhe, exemplificando para que ele entendesse o que a pesquisadora queria saber: se para ele existe uma divisão entre o que é considerado criança e o que é considerado adolescente:

Entendi mais ou menos esta pergunta, mas prá gente é assim: os nossos filhos são crianças e já viram adultos quando tem 12, 13, 15 anos a gente já considera eles adultos, podem casar, ter filhos, essas coisas (Terra, 2009).

Os povos indígenas no Brasil não tem a mesma percepção que os demais cidadãos brasileiros tem em relação à categoria adolescente uma vez que com 13, 14 anos o indivíduo passa a ser considerado um adulto. Para os Kaingang, por exemplo, existe a criança e o jovem:

Prá mim o João é um jovem. Ele tem 14 anos e não é mais considerado criança, já passou por esta parte a gente percebe que a fala dele já mudou e assim, ele logo pode se casar e ter a família dele (Chuva, 2009).

As expressões de Cinza comprovam o que a lei exige:

O ECA é bem claro: prá nós a proteção é até os 18 anos, prá eles até os 13 e a partir dos 13 eles podem constituir família, casar, etc. Daí a gente se coloca assim: se está em risco, prá nós vai funcionar como está dito no ECA, porque como é que a gente vai agir? (Cinza, 2009).

A gente segue o que a nossa Promotora da Infância e da Juventude nos diz: se está em risco, é o ECA. Daí age pela lei do branco, é o ECA (Cinza, 2009).

É complicado porque se quer constituir família, etc, é a lei indígena, mas se está em risco, a proteção existente é a lei do ECA (Cinza, 2009).

Desta forma percebemos que o ECA é inadequado para os Kaingang, pois não contempla a realidade do grupo e a participante Cinza, concorda afirmando:

O ECA não é adequado para eles. Nós, brancos, nos pegamos em situações muito delicadas aqui. Não podemos mudar isso (Cinza, 2009).

Problematizamos o ECA e sua adequação para as crianças indígenas pois deveria considerar a diversidade das culturas indígenas. Enquanto legislação federal possui caráter universal e, como afirmamos, destina-se à proteção social de todas as crianças e adolescentes no Brasil.

É complicado prá nós, Conselheiros. Nós temos que agir com a proteção até os 18 anos, para eles é até os 13, então se aos 13 anos tem um deles que está em uma festa com um monte de situações inadequadas prá idade, e daí? Prá eles pode, mas prá nós não pode e daí? É muito complicado isso (Cinza, 2009).

O ECA atua independentemente de origens étnicas e socioculturais, ou seja, sua atuação não leva em conta a especificidade das diferentes etnias brasileiras. Isto contrapõe o preconizado na CF/88 que em seu Art. 231, que reconhece as peculiaridades em relação à organização social, costumes, línguas, crenças e tradições dos povos indígenas.

Em relação à sobreposição de lei ainda há forte reflexão em que o Kaingang Terra questiona da seguinte maneira:

Se os fóg têm a lei deles, como a gente faz? Eles tem a lei deles e nós temos a nossa (Terra, 2009).

A comunidade indígena mantém sua organização e entendemos aqui que em ambos os lados há o reconhecimento acerca das leis em cada segmento. Um não está ignorando o outro, o que se evidencia é a necessidade de atuar de forma conjunta.

Nas sociedades indígenas, os jovens se tornam adultos socialmente quando entram na puberdade, tanto os rapazes quanto as moças. É por isso que se casam mais cedo que os nossos jovens. E se tornam maiores entre 13 e 15 anos é porque já estão socialmente aptos para assumir os papéis sociais adultos (TOMMASINO, 2002c. p.10).

O Kaingang reflete sobre esta questão e mostra a contradição da lei entre as duas sociedades em relação ao auxílio maternidade:

Teve umas meninas aqui, que ganharam filho, tem maridos, e não conseguiram fazer as maternidades por motivos de idade, a lei do branco lá fora, a lei do branco não aprovou. A lei do fôg diz que elas são menor de idade, são jovens demais, são de menor e já não consegue o auxílio (Terra, 2009).

Ao referir-se à “fazer as maternidades” quis dizer que as meninas não conseguem alcançar o benefício porque são consideradas menores de idade:

Até mesmo o Bolsa Família elas não conseguem porque na lei do branco elas são chamadas de menor de idade, mas prá nós não são de menor (Terra, 2009).

Sobre situação semelhante, refletimos sobre o que veiculou na imprensa em relação às indígenas do povo Maxakali, em Belo Horizonte, onde o MPF sustentou que:

[...] é preciso levar em conta algumas peculiaridades acerca da cultura maxakali, especialmente os relacionados à idade em que se iniciam as atividades laborativas e em que se celebram os casamentos e, por conseqüência, em que ocorre a primeira gestação, o que obriga a um tratamento diverso do empregado na sociedade envolvente (site CIMI)⁶⁷

A Juíza que acatou os argumentos do MPF ainda argumentou que:

[...] se no caso dos trabalhadores urbanos, que trabalham antes de completar a idade mínima prevista na Constituição Federal de 1988, a jurisprudência já se consolidou no sentido de que há possibilidade de contagem de referido tempo, muito mais no caso do povo indígena”, e determinou ao INSS que observe, na concessão do benefício do salário-maternidade para as índias maxacalis, a idade mínima de 14 anos (site CIMI).

A proteção social às crianças indígenas é um tema amplo e complexo e, da mesma forma, a garantia de direitos aos adultos continua sendo um desafio para os povos indígenas e em relação à legislação previdenciária:

Para preservar a condição de segurado especial, o índio, assistido pela Funai, deve morar na aldeia e trabalhar na atividade rural, em regime de economia familiar. A legislação previdenciária garante aos indígenas os benefícios de aposentadoria por idade ou por invalidez, auxílio-doença, auxílio-acidente, salário-maternidade, pensão por morte e auxílio-reclusão⁶⁸

De acordo com a informação veiculada na imprensa, a partir da lei 8.213, 24 de julho de 1991 que estabelece avanços previdenciários aos trabalhadores do campo, também os

⁶⁷ Site CIMI: <http://www.cimi.org.br/?action=read&eid=349&id=1763&system=news>. Acesso em 09.03.09

⁶⁸ Site: Presidência da República: <http://www.fomezero.gov.br/noticias/aposentadoria-e-salario-maternidade-beneficiam-indios-mineiros> Acesso em 13.03.10

indígenas passam a ser protegidos como segurados especiais. Uma questão que nos chama atenção é de que o indígena para ser incluído na codificação de segurado especial deve “trabalhar na atividade rural”. E as famílias indígenas que residem de forma coletiva, nas cidades, ficam excluídas desta proteção social?

Não há por parte dos Kaingang o descaso com a lei do branco, há sim esforço para entendê-la:

[...] eu não gosto desta lei (ECA) porque a gente tem que ensinar as crianças a trabalhar. A lei dos fóg eu não apoio, deles dizer que a gente tá fazendo as crianças de escravo. Não é escravo, é ensinar. É um ensino pra eles amanhã ou depois não saírem roubar, por isso nossos filhos não vivem nas ruas roubando nada (Vento, 2009).

A lei do fóg proíbe. A gente discutiu bastante sobre isso. Até agora estamos discutindo com todas as lideranças, em nível de Estado (Ar, 2009).

Para os Kaingang está evidente que a “lei do fóg proíbe” e isto vem sendo discutido entre as lideranças Kaingang no Estado do RS.

Crianças Kaingang na madrugada mendigando denunciam o processo de vulnerabilização que essas comunidades estão vivenciando, sem terra, sem roça, sem matéria prima para o artesanato. A comunidade leopoldense aciona o CT e exige intervenção, conforme relata Cinza:

Então, no caso, temos aplicar a lei do branco do ECA, que é proteger aquela criança. Em dado momento já aconteceu de eu chamar o cacique na madrugada, que eu fui acionada, que tinha 5 crianças pedindo na Independência (Cinza, 2009).

A comunidade local aciona o Conselho e pergunta: vocês não vão tirar eles dali? (Cinza, 2009).

Sobre pedir nas sinaleiras a comunidade Kaingang reflete internamente, na sua aldeia e tem consciência de que este fato não ocorre somente na Aldeia *Por Fi*:

[...] a gente tá sempre se organizando, porque não é só aqui que está acontecendo isso aí, é em muitos lugares no Estado e no Brasil todo também (Ar, 2009).

O participante Ar, que residiu por algum tempo junto à comunidade Kaingang no município de Estrela ressalta que aquela comunidade vem enfrentando questões semelhantes:

[...] o CT foi lá na aldeia, o procurador esteve lá também e discutimos bastante sobre isso, sobre o tipo de trabalho das crianças, mas virou em nada porque ninguém sabe o que fazer, nem o CT sabia o que fazer (Ar, 2009).

Tal afirmação “ninguém sabe o que fazer” resulta no fato de que as comunidades Kaingang buscam as suas soluções, nem sempre bem vistas:

Como eu disse que a gente não tem nenhum emprego, então a gente faz os grandes (balaíos) e os pequenos então eles vão pra sinaleira, com os balaíos pequenos, porque é só fim de semana que a gente sai vender, mas só que balaío grande eles não levam, eles levam peixinhos, casinhas, colar, pulseira, pra eles comer o que eles querem porque não tem pra dar (Vento, 2009).

O processo de pauperização das comunidades Kaingang que se acentua significativamente impôs também o envolvimento das crianças nas atividades diretas de venda do artesanato e na mendicância. Esse mesmo processo contribui para que as comunidades criassem outras formas de organização:

Hoje aqui, pra gente se alimentar a gente tem que trabalhar, tem que lidar com taquara, cipó. Tem que lidar com outras coisas que a gente faz bancas (venda de artesanato para os fog). É que tem o seu tempo, a venda. A venda tem no verão, tem que fazer as bancas. No inverno a gente não lida com balaío (Água, 2009).

O participante Terra demonstra, ao afirmar que a criança, em sua atividade produtiva, consegue mais recursos do que se um adulto:

Eu acho, que as crianças que vivem trabalhando assim, na sinaleira, conseguem vender mais fácil, por exemplo botamos um velho, um grande lá, ele as vezes pode passar o dia todo mas não vai vender mais do que 2 coisas e as crianças já não, eles vendem mais, ganham mais coisas doadas (Terra, 2009).

Esta é uma realidade urbana e, o Kaingang tem conhecimento de que uma criança na sinaleira sensibiliza a sociedade envolvente uma vez que, “um grande lá, pode passar o dia todo” e não vende e não ganha “coisas doadas”.

A fala do Kaingang Ar apresenta uma realidade cotidiana ao afirmar que a criança fica cansada de caminhar pela cidade (ou outras cidades, municípios na região do Vale do Rio dos Sinos) e que, optam por ficar num mesmo lugar, o que lhes facilita a venda:

As crianças sempre andam com os pais e acham melhor vender ali, porque sair caminhando com a gente eles ficam cansados e a gente não tem como levar eles pra estar caminhando, trabalhando no sol prá lá e prá cá. Eu, por exemplo, eu levo os meus (Ar, 2009).

Eles próprios refletem que as cidades são “permissivas”, ou seja, estimulam o fato do “ganhar” ou do “pedir”. Nas palavras do entrevistado Terra:

Se a sociedade abre a mão, está incentivando, claro que, em qualquer lugar é assim, seja criança de índio ou criança de branco (Terra, 2009).

O indígena tem clareza de que não são somente as crianças indígenas que estão nas ruas e sinaleiras e que este fato é incentivado pela sociedade que “abre a mão”, ou seja, a sociedade que oferece, dá esmolas e assim provoca a permanência de crianças na condição de pedintes. Este Kaingang segue sua reflexão expressando que:

Isto é em geral, em toda cidade ou Estado é assim, então eu acho que a primeira coisa a ser feito seria cortar mesmo a incentivação da criança ali naquele lugar. Se cortar a incentivação das crianças, daí termina né? (Terra, 2009).

Ato de pedir:

[...] é melhor pedir do que roubar (Ar, 2009).

[...] pedir não é feio, feio é roubar. Nós estamos dando um exemplo pros nossos filhos porque amanhã ou depois eles não venham roubar. Estão lá vendendo e não roubando (Chuva, 2009).

Na fala da informante Chuva, misturam-se os discursos ouvidos de bocas dos brancos onde afirma que “*pedir não é feio, feio é roubar*”. Abaixo, Vento reconhece que “*se não vendem*”, “*eles pedem um troquinho*”.

Acho eu que se eles não vendem nada eles pedem um troquinho. Acho eu que pedir é muito mais melhor do que roubar, do que assaltar (Vento, 2009).

Para o gestor é tudo uma questão clara de sobrevivência:

Eu acho que uma outra coisa, mas que não envolve aspectos da cultura Kaingang e da nossa lei. Acho até que envolve um aspecto econômico das regiões pra comércio, que eles se movem pra comercializar e saem em busca de recursos pra sobrevivência. Não é uma questão da cultura, não é um aspecto cultural, é um aspecto de sobrevivência, aspecto do econômico deles. Eu acho que não é uma questão que eles estão se valendo da cultura deles, é um aspecto que eles estão correndo atrás de dinheiro pra poder se alimentar (Verde, 2009).

Os Kaingang entrevistados tem clareza dos riscos a que estão expostas suas crianças quando estão nas sinaleiras. Afirmam que elas correm riscos de atropelamentos, roubo de crianças, assédio sexual e a permanência das meninas na sinaleira provoca preocupações na aldeia. Água relata uma situação vivida por sua filha de 11 anos:

Um dia, minha filha saiu vender colar. Me disse ‘eu vou ir vender também’. Daí ela pegou os colares e foi vender. Daí parou um carro lá. Ela parou lá pra vender e o rapaz parou e disse pra ela: ‘ah o que tu está fazendo aí, tu

não acha melhor dar umas voltas comigo?'. Ela disse: 'Não. Eu estou trabalhando' ela disse. Nunca mais ela quis ir vender (Água, 2009).

A insegurança na cidade é uma realidade para as famílias Kaingang e o participante acima demonstrou que sua filha, “*não quis ir vender*”, temendo outros assédios:

As crianças e adolescentes, em especial, estão expostas a situações de constrangimento pelas precárias condições de vida, que as levam a mendigar alimentos e, muitas delas, meninas principalmente, são exploradas sexualmente (INESC, 2003, p. 3).

A mãe Kaingang relata que:

A minha menina já foi atropelada lá perto da rodoviária, quebrou uma perna e ficou muito tempo sem caminhar, ficou em cadeira de rodas. E tem outro gurizinho que também foi pego por um carro lá em Novo Hamurgo, e também ficou muito machucado, foi pro hospital e precisou de muito tratamento prá ficar bom (Chuva, 2009).

A concentração de crianças indígenas em frente ao Shopping de Novo Hamburgo, cidade vizinha de São Leopoldo, é referenciada pelo gestor público:

Ali não é uma grande arrecadação que eles obtêm e ainda por cima uma situação de perigo que eles estão se expondo aos veículos que passam ali, NH é um transito difícil, principalmente nas sinaleiras (Verde, 2009).

A preocupação com a vulnerabilidade da comunidade é reforçada na fala do gestor público que expressa a situação econômica da seguinte forma:

Eu acho que ali nas sinaleiras, principalmente em NH, são vistos muito mais como pedintes, sinceramente. Ali é uma situação que pode até ser boa economicamente para eles, ao mesmo tempo é uma situação que está fragilizando eles demais. Primeiro, eles, como comunidade, eles estão perdendo a própria força deles, a própria dignidade deles como comunidade, que vão virar, apelar para a mendicância (Verde, 2009).

A existência de crianças Kaingang nas sinaleiras reflete parte do processo de aviltamento e dizimação sofrida pelo seu povo. Não bastassem tirar-lhes seus espaços, suas terras, possibilidades de caça, coleta, sua liberdade, agora se rouba sua infância:

Na migração para as cidades, enfrentam a discriminação e o preconceito, e se vêem fragilizados na afirmação de sua identidade. Meninos e meninas indígenas se submetem à mendicância, são vítimas da exploração sexual e de toda sorte de riscos sociais (INESC, 2003, p. 1).

Para os Kaingang as “Leis dos *fóg*”, se incidem sobre a presença das crianças nas ruas e sinaleiras, significa proteção dessas crianças, mas também significa a imposição de limites e penalidades sem aceno de possibilidades de enfrentamento:

Bem eu, a lei digo eu assim que eles tão cumprindo uma lei é um direito da defesa das crianças, estão cumprindo uma lei pra defender as crianças de riscos (Terra, 2009).

O branco tem uma lei, por exemplo, fica mais na mão do Conselho Tutelar e outra liderança que cuida com a irregularidade com as crianças. As crianças têm uma lei garantida de proteção a eles e muitas vezes a lei proíbe de transitar nas ruas, vendas de coisas pelas crianças. A gente sofre com isso (Fogo, 2009).

Cinza, Conselheira Tutelar, revela a exposição das crianças Kaingang e o dilema constante nas suas ações dentro do CT, afirma que:

Eles estão na rua, pedindo. Não dá prá negar isto. Estão numa situação de pedintes (Cinza, 2009).

Não estão só vendendo a mercadoria, estão pedindo dinheiro (Cinza, 2009).

Estão altas horas da madrugada na Rua Grande. Não estão vendendo, estão pedindo (Cinza, 2009).

Até altas horas da madrugada na rua, pedindo, não estão vendendo, estão fazendo de conta que estão vendendo, então te oferecem um colarzinho e “oh, tia, tem um dinheirinho?” (Cinza, 2009).

A prática de “*esperar troquinho*” também é realizada pelas mulheres e crianças Mbyá-Guarani no centro de Porto Alegre, e denuncia as estratégias de sobrevivência na cidade e:

[...] está direcionada a múltiplos fatores que determinam as condições de vida dos Mbyá-Guarani no RS. A insuficiência de terras ambientalmente adequadas e legalmente garantidas para permitir a manutenção do modo de ser tradicional (*nhandé rekó*) e assegurar condições mínimas de sustentabilidade econômica está na base desta problemática (FERREIRA, 2008, p. 37).

Para os Kaingang:

Na rua eles já vão aprender negociar, aprender a vender os artesanatos desse jeito ele já vai aprendendo (Vento, 2009).

Na mesma sociedade que se produz processos de empobrecimento e exclusão social, mantém a desigualdade. Para Martins:

A exclusão moderna é um problema social porque atinge a todos: a uns porque os priva do básico para viver com dignidade, como cidadãos; a outros porque lhes impõe o terror da incerteza quanto ao próprio destino e ao destino dos filhos [...] (2002, p. 21).

Nesta situação, os Kaingang na cidade enfrentam dificuldades e, especificamente em relação a sua segurança econômica deveria ser-lhes garantido possibilidades de manutenção e desenvolvimento de suas autonomias, mas isto certamente não depende deles, unicamente. Depende da proteção social que deveria ser prestada pelos poderes públicos e esta não atende seus anseios. Segundo Pereira (2008) há que se perseguir a otimização da satisfação de necessidades como um compromisso ético, político e cívico, concretizados nos valores da liberdade e da igualdade (PEREIRA, 2008, p. 88).

6.2.2 – Políticas Públicas: parabrasas embaçados

*“... na lei do branco é assim e temos que trotar conforme ela é”
(Terra, 2009).*

Ao longo deste estudo afirmamos que um dos problemas dos Kaingang está vinculado a terra, ou seja, a falta de terra. Reforçamos aqui que para uma comunidade indígena, viver, na cidade, em um pequeno lote de 2,04 hectares torna impraticável a sobrevivência de suas especificidades culturais. Podemos reafirmar que a raiz de todos os problemas enfrentados pelos Kaingang, hoje, tem origem na perda de seus territórios e na devastação do meio ambiente, o que não lhes permite viver dignamente. “E, viver dignamente, para os índios, é ter abundância de comida que produz conseqüentemente boa saúde” (TOMMASINO, 2002, p. 1).

Antes da ocupação de seus territórios pelos colonizadores, eles não enfrentavam dificuldades para alimentar-se e havia produção de materiais confeccionados por eles, para usufruto da comunidade. Com o passar dos tempos, com a desapropriação de territórios, fim da caça, pesca, e desmatamentos, surgiram dificuldades econômicas. O processo de reconhecimento e demarcação de territórios deveria ser considerado prioridade em política pública voltada para os povos indígenas, pois tudo depende da TERRA. Toda e qualquer ação, melhoria, direitos, deve partir da garantia do território onde vivem. E, se para os Kaingang a *“lei do branco é assim, não podemos derrubar essa lei, temos que trotar conforme é”* (Terra, 2009), acentua que a questão da terra e das leis, deva ser refletida pelas lideranças Kaingang, FUNAI, Ministério Público e demais órgãos envolvidos com os

direitos indígenas. Sem território em condições dignas, como então pensar em política pública para os Kaingang que residem num pequeno lote urbano?

Esta realidade é refletida pelos gestores públicos:

No caso de São Leopoldo, há o fato de a FUNAI ter dificuldades no reconhecimento do índio urbano, colocando-se muitas restrições. Isso inviabiliza o repasse de terras e, por conseguinte, das escrituras para os índios, de forma coletiva. As conseqüências disso é a inviabilização de construção habitacional o abastecimento de água e esgoto, entre outras ações determinadas pelo poder público (Marrom, 2009).

[...] a doação da terra que eu acho que se ali não houve propriamente um conflito entre a lei escrita e a cultura eu acho que ali deu pra se verificar bem uma coisa que talvez não seja um conflito, mas é uma coisa que os Kaingang têm que é questão da tradição da promessa, da promessa e do dito oral a eles (Verde, 2009).

Os gestores apontam que a garantia do território para os Kaingang é a uma questão complexa e depende da burocracia existente entre as esferas políticas e isto se reflete na fala do Kaingang:

A gente está se virando, fazendo o possível para a sobrevivência nossa, por isso que, o pedacinho de terras que nós temos aqui, está ficando pequeno, tá apertado prá nós. Nós podia ter espaço pra plantar, nós tinha que comprar um porquinho, mas se o porquinho estiver aqui vai feder a área inteira aqui. A gente quer ter uma criação, mas precisa de um pedaço e terra maior, quer ter galinha, ter um porco né? comer melhor né? (Ar, 2009).

Dentro dessa ampla realidade entendemos que é necessário a combinação de ações concretas capazes de assegurar o desenvolvimento e a proteção dos Kaingang que residem na cidade, mas, de forma diferenciada.

O município de São Leopoldo oferece todos os serviços de que disponibiliza para toda a população da cidade. [...] as demais esferas de governo, sobretudo FUNAI e o governo do Estado apresentam limitações ou falta de interesse para com esta população. Cabe ao governo estadual o fornecimento de habitações e mesmo, formação aos professores, etc. A lentidão no reconhecimento do índio urbano por parte da FUNAI, dificultando a posse e o registro das escrituras (Marrom, 2009).

Através do depoimento do gestor público municipal percebemos que São Leopoldo caminha solitariamente para atender das demandas apresentadas pelos Kaingang e, mesmo afirmando que o município não possui políticas diferenciadas para as famílias indígenas que residem ali:

[...] minha compreensão é de que as ações aplicadas para a comunidade indígena no município fazem parte de um conjunto de políticas públicas, não se caracterizando, no entanto como políticas específicas para aquela comunidade indígena (Marrom, 2009).

Afirma, porém que:

No caso das crianças indígenas, muitas conversas já foram efetuadas, envolvendo a comunidade Kaingang, Ministério Público Federal, Conselhos Tutelares e Secretarias afins. No entanto, muitas são as dificuldades (Marrom, 2009).

O gestor público expressou que “embora a execução das políticas públicas seja uma prerrogativa do Estado”, em seu município é possível a articulação através de,

[...] parcerias com o chamado terceiro setor. É a fórmula encontrada para a complementaridade das políticas em nosso município, sobretudo para aqueles espaços ou ações que o próprio Estado se vê limitado a executar (Marrom, 2009).

A precariedade do trabalho desenvolvido pelo Estado em relação às políticas públicas faz com que a sociedade civil se envolva em processos de formulação e execução de políticas que contemplem os direitos indígenas. É difícil descrever as importantes ações desenvolvidas pelas ONGs na garantia de políticas públicas diferenciadas para os povos indígenas no Brasil, mas, entendemos que as atividades das ONGs não podem confundir-se com a responsabilidade dos três entes federados: estado, município e governo federal. Devido à inoperância do Estado, algumas ONGs estão assumindo funções que dizem respeito ao Estado, no entanto isto tem suscitado críticas às ONGs quando são cobradas a executar ações que não lhes cabe atender. Por ironia, as cobranças indevidas atribuídas às ONGs vêm dos próprios indígenas e, dos órgãos públicos. Entendemos que este assunto deva ser debatido para que o estado assumam ele próprio sua responsabilidade bem como a execução das políticas públicas voltadas às comunidades indígenas.

Para que políticas públicas diferenciadas aconteçam, o participante Marrom, gestor público municipal alega que “chegam a ser verdadeiros obstáculos” e define da seguinte forma as dificuldades enfrentadas em seu município:

Inexistência ou desconhecimento de metodologia ou metodologias para o trabalho com povos indígenas (Marrom, 2009).

Desconhecimento da legislação para povos indígenas por parte de governos e da sociedade em geral (Marrom, 2009).

A falta de diálogo entre poderes ou entes federados (Marrom, 2009).

A burocracia na execução das políticas públicas (Marrom, 2009).

Uma das dificuldades em relação ao atendimento diferenciado apontadas pelos gestores públicos diz respeito à falta de qualificação dos que atendem as demandas indígenas:

[...] temos que nos valer, dos antropólogos, daqueles que tem o conhecimento já mais consolidado, das tradições, da história dos Kaingang, pra nos valer desses profissionais pra que possamos fazer um espaço interdisciplinar que nos assessorie justamente nessa aplicabilidade da lei sobre as condutas que eles possam praticar (Verde, 2009).

Temos que ter um olhar diferenciado para a abordagem do índio, principalmente um olhar diferente da cultura do índio, um olhar diferente, de vê-los, enxergá-los, um olhar diferenciado para a abordagem para eles, como abordar os indígenas? Como encaminhar? O que fazer? Para onde levar? Precisa de capacitação. Os conselheiros precisam ser capacitados para isso, ninguém é informado de nada. Daí trata tudo igual (Cinza, 2009).

Nosso caso é proteger a situação da criança e do adolescente naquele momento. Daí tu houve assim “ah ele já tem 13 e pode estar aí na rua”. Então tem que discutir isso novamente, isso é capacitação (Cinza, 2009).

Os depoimentos dos gestores públicos entrevistados apontam para a necessidade de assessoria específica aos setores que envolvem o atendimento diferenciado aos Kaingang. Talvez aqui se encontre respostas ao que os próprios Kaingang sentem quando afirmam que:

[...] o CT foi lá na aldeia, o procurador esteve lá também e discutimos bastante sobre isso, sobre o tipo de trabalho das crianças, mas virou em nada porque ninguém sabe o que fazer, nem o CT sabia o que fazer (Ar, 2009).

O tema da diversidade cultural tem implicações em políticas públicas diferenciadas, que contemplem a realidade da criança indígena em meio urbano. A falta dela, ou políticas equivocadas contribuem para acentuar a vulnerabilidade da criança e de sua comunidade. A compreensão acerca da especificidade cultural, porém, merece atenção especial uma vez que os gestores demonstram insegurança (ou desconhecimento?) para “lidar” com a cultura indígena:

De modo geral os CTs têm sérios limites na compreensão do seu papel, incluindo-se aí a concepção e a metodologia, especialmente em se tratando da cultura Kaingang (Marrom, 2009).

Devido à ausência de políticas públicas e de legislação específica direcionadas à criança indígena no Brasil, vale ressaltar que nos últimos anos este tema vêm sendo discutido entre os movimentos sociais, entidades representativas dos direitos da criança e do adolescente.

Sabemos que o ECA, em seus vinte anos de atividade apontou deficiências e fragilidades em “lidar” com as diferentes culturas indígenas. Falar em garantia de direitos para crianças indígenas aponta para esta realidade, a realidade de que no Brasil, país pluricultural, existem cerca de 230 etnias indígenas.

Em função de todo esse debate que vimos trazendo nesta dissertação, os segmentos sociais que atuam na área dos direitos da criança e do adolescente, especialmente os conselhos de direitos, conselhos tutelares, órgãos especializados do ministério público, entidades de apoio às crianças e adolescentes, foram se convencendo da necessidade de modificação de alguns itens do ECA no tocante aos direitos e políticas direcionadas aos povos indígenas. O Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (CONANDA), vêm acompanhando esta questão e reunindo com lideranças indígenas com o objetivo de qualificar a atenção voltada à criança indígena no Brasil. Comprovou-se a necessidade de construção de políticas públicas que atendam, de modo mais específico as crianças indígenas, demonstrando que precisa avançar em alguns pontos e um desses pontos é justamente a ausência de legislação específica para a criança indígena. Recentemente foi aprovada no Congresso a Lei 12.010⁶⁹ que altera em parte a Lei 8.069. Em seu Art. 28, foram acrescentados alguns parágrafos, que são os seguintes:

§ 6º Em se tratando de criança ou adolescente indígena ou proveniente de comunidade remanescente de quilombo, é ainda obrigatório:

I - que sejam consideradas e respeitadas sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, bem como suas instituições, desde que não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais reconhecidos por esta Lei e pela Constituição Federal;

II - que a colocação familiar ocorra prioritariamente no seio de sua comunidade ou junto a membros da mesma etnia;

A leitura dessa modificação deve ser lida a partir de tudo o que vimos dizendo, ou seja, a partir da diversidade cultural indígena e a partir do fato de que a Constituição Federal, em seu Art. 231, reconhece e determina o respeito aos direitos indígenas, ou seja, aos seus usos costumes e tradições.

⁶⁹ Lei 12.010, 03.08.09. Site da Presidência da República: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L12010.htm. Acesso em 12.03.10

Ora, a partir disto, por um lado, não podemos negar que houve avanços com essa alteração legal, na medida em que comunidades negras e indígenas passam a ser incluídas em textos legais de garantia de direitos. Mesmo assim, por outro lado, percebemos que permanece uma tensão entre os direitos indígenas e o direito do Estado, e mesmo se acentua essa tensão.

Nesta alteração da Lei do ECA, o Estado se contradiz fundamentalmente ao dizer que na garantia dos direitos das crianças e adolescentes indígenas “sejam consideradas e respeitadas sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, bem como suas instituições”, mas “desde que não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais reconhecidos por esta Lei e pela Constituição Federal”. O que este texto legal está dizendo? Em outras palavras, ele afirma que, se uma criança Kaingang está vendendo seu artesanato em alguma sinaleira, mesmo que isto seja de acordo com os usos e costumes do povo indígena, essa ação continuará “incompatível” com os direitos fundamentados no ECA. Mesmo que para o povo Kaingang essa atividade seja parte de sua cultura, para o ECA isto é ilegal.

Em nosso entendimento essa Lei é inócua uma vez que a nossa Lei maior, a Constituição do Brasil, assegura, reconhece e garante os direitos indígenas. Não poderia, portanto, o ECA, vir contra os direitos dos povos indígenas. Questionamos também a alteração feita com a inclusão do inciso II referido acima, que afirma que a criança indígena, em situação de adoção, poderá ser colocada *prioritariamente* no seio de sua comunidade ou junto a membros da mesma etnia. Ora, dada as especificidades e direitos dos povos indígenas, em nosso entendimento, caso de fato haja necessidade de uma família substituta, a única opção seria a sua colocação obrigatória em outra família indígena e da mesma etnia, e não prioritariamente, o que enseja que poderia ser colocada numa família que não seja indígena, ou que seja de outro povo indígena.

Portanto, em nossa compreensão, consideramos inconstitucional essas alterações à Lei do ECA, pois elas afirmam que na escolha entre o que ela diz e o direito indígena, vale o preconizado no ECA. Por que então garantir-se os direitos indígenas?

Entendemos, sim, que dentro do ECA deveria haver um dispositivo legal que garantisse de fato o respeito às diferenças culturais de forma genérica. Mas, para

mais do que isto, no caso dos povos indígenas, deveria também existir um dispositivo legal que atentasse que os povos indígenas ainda são mais de 200 culturas, e todas diferentes entre si e da sociedade envolvente. Contudo, somente o escopo deste tema enseja um estudo e um debate muito mais aprofundado. Fazemos aqui somente mais um registro exemplificando tudo o que discorreremos neste trabalho.

Outro avanço em relação às políticas públicas diferenciadas para os indígenas no Brasil vincula-se à implantação de Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) especificamente aos indígenas, e estes são chamados de CRAS Indígenas. O CRAS atua em consonância com o Sistema Único da Assistência Social (SUAS) com programas e políticas de assistência social e possui como prerrogativa o atendimento de famílias em risco e vulnerabilidade social com o sentido de potencializar a proteção social das famílias que residem no município. Em São Leopoldo estão implantados cinco CRAS e, até o momento, nenhum deles direcionado à comunidade Kaingang. Desde 2005 o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome (MDS), através da Secretaria Nacional de Assistência Social vem normatizando critérios para a apresentação de propostas de CRAS indígenas⁷⁰. No texto para orientação de projetos consta que:

O Centro de Referência da Assistência Social-CRAS é uma unidade pública estatal de prestação de serviços de proteção social básica continuados de assistência social e localiza-se em territórios de vulnerabilidade social. As ações nele desenvolvidas devem abranger um total de até 1.000 família/ano.⁷¹

Para os Kaingang que residem em São Leopoldo, que reúnem cerca de 120 pessoas, como ficará esta questão? Percebemos que as normativas definem quantas famílias serão atendidas e aqui, novamente, a Proteção Social Básica prevista na Política Nacional de Assistência Social não contempla os Kaingang da *Aldeia Por Fi*.

O movimento que os Kaingang fazem para serem reconhecidos em meio urbano tem produzido mudanças com o passar dos tempos e essas mudanças

⁷⁰ Site MDS: <http://www.mds.gov.br>. Acesso em 07.03.10.

⁷¹ Documento disponível site MDS: Orientação para elaboração de projetos para construção de CRAS para Populações Indígenas. <http://www.mds.gov.br>. Acesso em 07.03.2010.

aparecem também na confecção do artesanato que vêm se modificando em sua aparência e função.

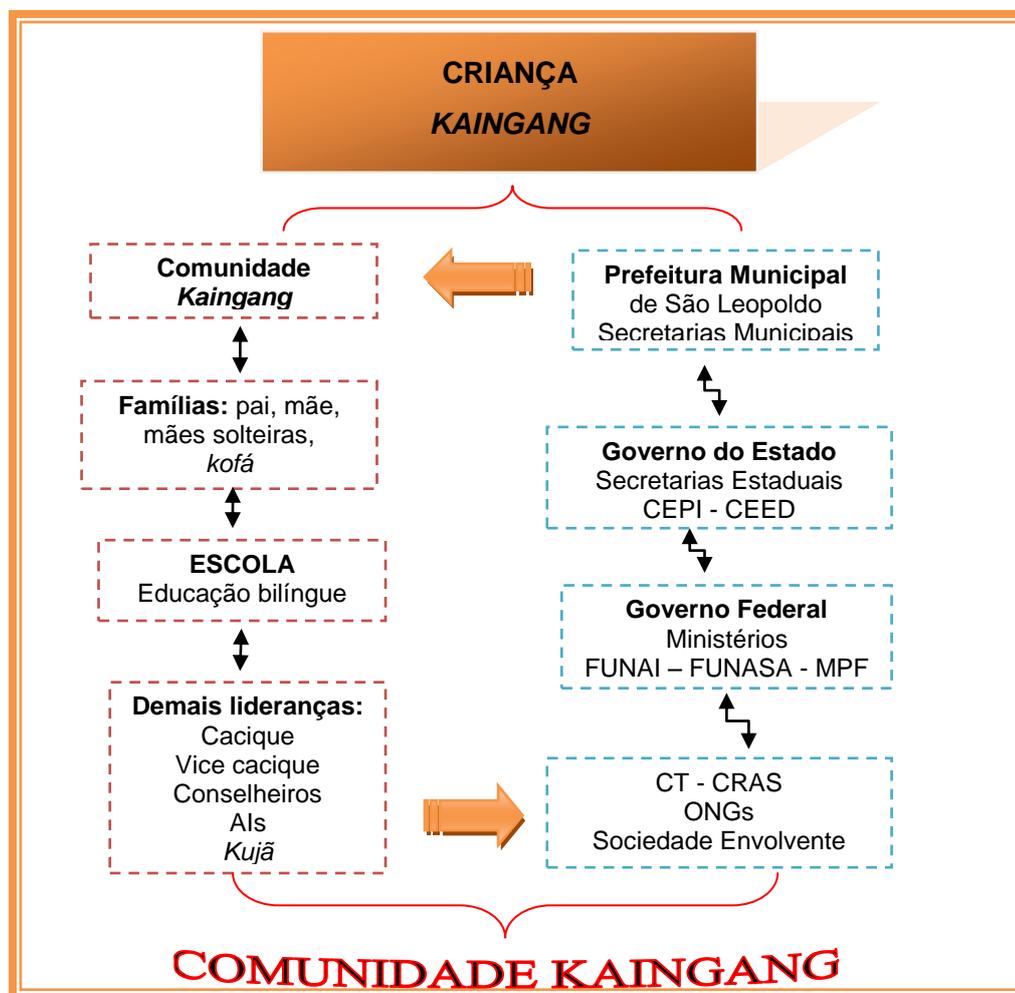
Outros modelos e tipos de artesanato foram sendo incorporados, acrescentados e, atualmente são produzidos para a sobrevivência do grupo. Este aspecto impõe pensarmos no futuro dos Kaingang na cidade em relação de sua subsistência. Se cada vez mais há redução de seu território, saturação do meio-ambiente, e no caso desta comunidade, há o esgotamento da matéria prima utilizada para produção de artesanato, para a manutenção do seu trabalho, como a sociedade indígena e não indígena vai enfrentar esta questão? Que possibilidades de sustentabilidade têm um povo que, originalmente, vivia da relação com a natureza, mas que agora mudou tudo?

No caso das crianças Kaingang, para que sejam incluídas ações eficazes e adequadas a elas, devem estar articuladas as três esferas de governo: municipal, estadual e federal, uma vez que os direitos indígenas estão pautados nos diferentes segmentos do poder público e nas políticas sociais.

Constatamos que ações para a efetivação de políticas sociais que atendam a demanda dos Kaingang devem ser tramadas, construídas coletivamente, assim como o fazem os Kaingang no ato de lidar com a taquara e criar o seu artesanato. Sem tramas fortes, o balaio se desmancha! Sem articulação dos diferentes segmentos públicos, é possível garantir direitos diferenciados aos meninos e meninas Kaingang que residem em São Leopoldo?

A vulnerabilidade tem componentes diversos (sociais, econômicos, culturais), e ações desarticuladas do poder público e políticas sociais universalistas não permitem sua superação. Se não é possível a erradicação da pobreza, é possível sua diminuição, minimizar os efeitos do processo de desigualdade, sendo a pobreza uma delas. Entendemos ser econômica, política, social e humanamente possível melhorar as condições de vida desta população que se encontra em vulnerabilidade social, através de políticas interligadas, que garantam a intersectorialidade entre as ações diferenciadas que contemplem as populações indígenas, em suas especificidades. É possível garantir Educação, Saúde e Habitação com qualidade e com respeito à diversidade.

Ilustramos abaixo a realidade das políticas públicas, que pela configuração que apresenta, dificulta o processo de construção de ações direcionadas à criança Kaingang. Dissemos, dificulta, mas não impossibilita.



Quadro 6 - Políticas públicas diferenciadas – articulação em rede.

Sintetizamos a forma como entendemos a articulação entre os diferentes agentes envolvidos no atendimento diferenciado à criança indígena no centro urbano, tendo em vista as especificidades culturais e direitos especiais dos Kaingang que, assim como as tramas de um artesanato precisam ser preparadas no coletivo.

Neste quadro por nós elaborado, demonstramos os vários aspectos, instituições, atores envolvidos na temática da criança Kaingang. São vários os limites e desafios, contradições que compõem o pensar e a elaboração de políticas públicas que contemplem a realidade do povo Kaingang.

O que pode fazer a diferença na elaboração de políticas que incluam a criança Kaingang é a forma como as diferentes instituições públicas (federais, municipais, estaduais) compreendem a realidade desse povo, sua historicidade e o processo de transformação que vem sofrendo a mais de 500 anos. Assim as políticas sociais poderão garantir a organização social **da** e **na** aldeia. A partir disso criar formas de proteção à infância Kaingang, articulando as políticas de saúde, educação, habitação, assistência social, sempre ouvindo os Kaingang:

Ver e ouvir o que os coletivos indígenas, suas lideranças e pessoas têm a dizer sobre situações que envolvem seus interesses é mais do que uma medida ética e respeitosa – é uma determinação legal (FREITAS, 2008, p. 13).

Entendemos que é a partir **da comunidade** que a efetividade das políticas públicas pode ser dimensionada para os Kaingang, em seu potencial de superação e enfrentamento de situações de vulnerabilização da comunidade indígena e suas crianças.

Primeiro, é preciso conhecê-los, saber suas histórias, suas motivações, sua especificidade histórico-cultural. Somente com o conhecimento do outro é que é possível a construção de políticas sociais diferenciadas e efetivas.

O exercício do protagonismo de um povo que há 5 séculos vem sendo vilipendiado e tratado como incapaz, é um processo que não precisará de 5 séculos para ser construído, como também não pode ser realizado em intervalos, à força ou com imposições.

Os que eram donos da terra, hoje não são mais donos de seu quintal. Não existe mais quintal. Mas precisam encontrar neles a energia e vontade de participar nas transformações de sua própria realidade. É fundamental que eles decidam, que assumam os riscos para romper com a condição de incapacidade que lhes foi imposta pelos colonizadores e perpetuada até os tempos atuais.

São cada vez mais recorrentes os protagonismos de lideranças indígenas, que se manifestam propositivamente, assumem cargos políticos, ingressam em universidades. Em recente desabafo o indígena e o coordenador do Conselho

Indígena de Roraima (CIR) manifestou-se favorável a que “os índios caminhem com suas próprias pernas”⁷² e afirma que:

[...] os índios precisam tomar consciência de que não podem mais ficar mendigando em gabinetes nem pedindo favores de quem quer que seja. [...] as famílias precisam produzir e trabalhar para que não fiquem dependentes de programas assistenciais [...].

O relato acima, de um indígena durante Assembléia em Roraima, demonstra que as lideranças indígenas no Brasil avançam para romper a condição de dependência, fortalecendo e assumindo autonomia.

Uma vez que as conquistas estão contidas na lei, no papel, então é necessário materializar essas conquistas a fim de atender suas especificidades num país pluricultural como é o Brasil. E, ao afirmar, que esse é um país pluricultural, afirma-se também que a responsabilidade sobre as diferentes culturas é de todo esse país, dos gestores, dos profissionais, do cidadão, seja ele indígena ou não indígena.

É fundamental que a elaboração e execução de políticas contemplem a cultura Kaingang, adequando às ações e demandas do povo Kaingang a fim de que sejam diminuídos os desgastes provocados pelo impacto histórico-cultural que têm dizimado grupos etnicamente diferenciados.

Trilhamos, coletamos, tramamos, tecemos. Entendemos que é chegada a hora de pararmos. Da mesma forma como param os Kaingang, em baixo de uma árvore, fazem um balaio, descansam, refletem e planejam, também nós devemos agora, metaforicamente, sentar sob uma árvore e tecer considerações, mas nosso objetivo é *não concluir*, uma vez que entendemos que este tema não se esgota aqui.

Na última etapa percorrida nas diferentes trilhas para a confecção desta pesquisa, no item a seguir – *Para seguir e não concluir* - faremos considerações sobre este tema tendo em vista a relevância que o mesmo tem para a efetivação de políticas sociais, com respeito à diversidade cultural.

⁷² Site do Conselho Indígena de Roraima/CIR - <http://www.cir.org.br/noticias.php?id=655> Acesso em 11.03.10.

7 – PARA SEGUIR E NÃO CONCLUIR

Hoje se sabe que as sociedades indígenas são parte de nosso futuro e não só de nosso passado (CUNHA, 1999, p. 22).



Gravura 5 – Desenho de uma menina Kaingang - 09 anos
Fonte: Menina Kaingang *Aldeia Por Fi* - 09.02.2010.

Os passos trilhados ao longo desta dissertação permitiram refletir as vivências dos Kaingang na cidade e, especialmente sobre as atividades produtivas desenvolvidas por meninos e meninas da *Aldeia Por Fi* na cidade de São Leopoldo. Realizamos ao longo desta dissertação trilhas e passos na coleta da matéria prima para materializar nosso artesanato.

Trilhas são caminhos e, de tanto fazê-las, podem renovar-se ou sedimentar-se. Para que a trilha seja de fato transformada em caminho ela precisa ser trilhada muitas vezes. É necessário ser incansável e insistente para que nossas ações apontem novos caminhos, e assim, devemos trilhar muito, refazendo as trilhas, pisando muito e, sempre.

Caminhar muito pelas mesmas trilhas, pelas mesmas estradas. Este pisar muito, refazendo nossos passos, reafirma nossas convicções, nossos sonhos, revitaliza nossas reflexões e nossa *práxis* no caminho para a construção de novas práticas sociais (políticas sociais). É necessário persistência. É necessário acreditar.

Há muitas maneiras de trilhar caminhos, podemos fazer sempre do mesmo jeito, da mesma forma, com os mesmos métodos e ambições, mas podemos mudar nossas atitudes, nossos vícios, nossos jeitos. Podemos, no novo caminho, pavimentá-lo com ações efetivas, qualificadas, com ações capazes de fazer a transformação social.

Crianças Kaingang em meio urbano, na sinaleira, entre cestos e colares, a diversidade cultural, entre faróis e parabrisas impõem a que se identifiquem trincas, fissuras e rachaduras no asfalto onde elas pisam. Que consequências esta realidade terá para suas vidas? Quem fará reparos?

Quem enxergará através do parabrisas a criança que ali está? Lá estão os meninos e meninas Kaingang da Aldeia *Por Fi* de São Leopoldo, com suas expectativas, com suas experiências, sinalizando um futuro que não desejam em seu presente.

Os parabrisas nos apontam o que? Que sinais nos dão? Será que sabemos entender estes sinais? Sabemos diferenciar nosso olhar através do parabrisas sempre que vemos criança na sinaleira, na cidade, não apenas meninos e meninas Kaingang? Ou vemos e não enxergamos? Ao abrir o sinal verde, fugimos dali e deixamos para trás algo para alguém resolver.

Neste momento desta caminhada, percebemos que os estalos provocados pelo conhecimento, realizam pavimentos em nossas trilhas. Há pavimentos rígidos, duros, aplicados em ações que provocam pouca comodidade, desconfortos, mas há outros: construtivos e maleáveis para a pavimentação de nossos caminhos e ações. Entendemos que os profissionais que atuam com os povos indígenas devam seguir por trilhas maleáveis, mexendo com “*seus corós*”, seus “*nós*” e não seus “*eus*”.

Entendemos que a exclusão é consequência de um processo histórico e social que privilegia aqueles indivíduos que tiveram condições de se desenvolver e se manter em uma sociedade consumista e individualista.

É necessário inovar, atuar de forma coletiva e integrada para que as ações diferenciadas aconteçam de forma a atender as demandas apresentadas pelos Kaingang.

Trazer à discussão acadêmica as mudanças provocadas na cultura Kaingang e, partindo de “problemas” reais e atuais que perpassam a sociedade contemporânea, vivenciadas por diversas comunidades Kaingang no Sul do Brasil, entendemos que ao Serviço Social é necessário avançar no estudo deste tema, precisamos seguir. Esta dissertação de mestrado tem por objetivo efetivar sua contribuição, mesmo que inicial, acerca do tema.

Mesmo que de forma inicial, a mudança é necessária e há muito a ser feito e transformado, deseja-se que os resultados produzidos aqui possam servir também aos Kaingang em dois aspectos:

O primeiro deles é que políticas públicas diferenciadas possam ser efetivadas a fim de minimizar os impactos culturais, neste país multicultural que é o nosso, a fim de que sejam diminuídos os desgastes provocados pelo impacto histórico e cultural que dizima grupos etnicamente diferenciados. E o segundo é que este estudo possa subsidiar aos não-indígenas sobre os aspectos relacionados à cultura Kaingang a fim de adequarem-se suas demandas aos direitos garantidos ao povo Kaingang.

O mestrado nos possibilitou crescimento e materialização de conhecimento uma vez que entendemos que a prática profissional é uma ação importante, mas somente a riqueza da prática acumulada não basta para o conhecimento profissional. Deste modo, a pesquisa contribuiu para reiterar que políticas públicas existem para responder as demandas apresentadas pela população. As instituições devem estar a serviço da população e não o contrário. Martinelli afirma que não há prática nova onde não há ruptura (1999, p. 15) e assim, se queremos de fato conhecer os modos de vida dos Kaingang precisamos primeiro conhecê-los, escutá-los para que as políticas sociais sejam de fato o mais aproximada possível dos seus jeitos de viver e formas específicas de organização mantida na aldeia.

Como profissionais precisamos atuar para a garantia de direitos. A ausência de política pública ou a existência de políticas equivocadas, onde, em pleno século XXI ainda se pretende fazer com que os indígenas assimilem outra cultura, não

contemplam a especificidade das comunidades Kaingang. Para tanto, a capacitação, qualificação profissional dos diferentes gestores e órgão públicos é uma das evidências positivas propostas neste estudo, uma vez que os Kaingang afirmam “que eles não entendem a gente e não conhecem nossas leis” e, os gestores expressaram que “não estamos preparados para atendê-los”.

Quais são os (pré) conceitos que formamos? E os Kaingang? Será que querem continuar sendo coadjuvantes em relação à garantia de seus direitos e acesso aos serviços públicos? Até quando precisam curvar-se assim como as hastes da taquaireira que, envergam-se e retornam a sua posição e, em alguns momentos, quase se quebram?

Também eles, devem se conscientizar da sua capacidade, não são incapazes e podem modificar a situação vivida na cidade, podem emergir da sua situação e ser protagonistas e não coadjuvantes que esperam políticas sociais eficazes. Certamente para os Kaingang é sempre um desafio: precisam buscar de volta a sua história, segurar em suas mãos (que se ferem nas fibras da taquara) ou abrir suas falas, suas vozes que ecoam através do silêncio ou no grito. Esperamos que não deixem de lutar, de buscar de volta as fibras da sua história para fortalecer o seu presente.

Em nosso país, esse fenômeno surge de modo mais evidente nas últimas décadas, quando as histórias regionais passam a ser reestudadas; os direitos indígenas, mais reconhecidos e respeitados; e as organizações de apoio aos índios se consolidam de forma mais efetiva e passam a ser agentes importantes da causa indígena.

Com isto queremos dizer que precisamos desafiar-nos a conhecer, aproximarmos da realidade indígena e propor políticas de inclusão para as três esferas de governo e em todo o território brasileiro.

Estamos cientes de que nosso artesanato não possui acabamento. Ficam trilhas em aberto, bases, tampas, cestos para serem concluídos. Reconhecemos brechas e lacunas, mas entendemos que este artesanato deva seguir tramado e confeccionado, sempre, num coletivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGUINSKY, Beatriz Gershenson. **Eticidades discursivas do Serviço Social no campo jurídico**: gestos de leitura do cotidiano no claro – escuro da legalidade da moral. Tese de Doutorado, PUCRS. Porto Alegre, 2003.

ANTONIO, Iraci Greja. Hoje e antigamente. In. **Ëg Jamën Ký Mü, textos Kanhgág**. TORAL, André, Amaral de. APBKG/DKa Áustria/MEC/PNUD, 1ª edição, Brasília, 1997

ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho. 7 ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Adeus ao trabalho?** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 10 ed. São Paulo: Cortez, 2005a.

_____. **O Caracol e sua concha**: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2005b.

ARAÚJO, Ana Valéria, (org). **Povos indígenas e a lei dos “brancos”**: o direito à diferença. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006, Brasília, 2006, 212 p.

ARANHA, Guilherme A. Direitos Humanos e Dignidade. In. PIOVESAN, Flávia; IKAWA, Daniela (Coords.). **Direitos Humanos**: fundamento, proteção e implementação. Curitiba, Juruá Editora, 2008. V.2.

ARCO DIGITAL – IVANA. Sobre **Declaração Solene dos Povos Indígenas**: Conselho Mundial dos povos indígenas. Port Alberni, Vancouver, Canadá, 1975. Disponível em: <<http://www.indiosonline.org.br/blogs/index.php?blog=41&p=1436&more=1&c=1&tb=1&pb=1>>

ARQUEOLOGIA do Rio Grande do Sul, Brasil, ISSN – 0103-5630. DOCUMENTOS 05, 2ª edição, Instituto Anchieta de Pesquisas – UNISINOS, São Leopoldo, RS, Brasil.

ASSIS, Valéria Soares de. **Dádiva, mercadoria e pessoa**: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani. Tese de doutorado. IFCH/UFRGS, Porto Alegre, 2006. 326 p.

BANIWA. Gersem dos Santos Luciano. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 232p.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo.** Lisboa : Edições 70, 1979

BARROCO, Maria Lucia Silva. **Ética e Serviço Social: fundamentos ontológicos.** 7. Ed. São Paulo : Cortez, 2008. 222 p.

_____. **Ética: fundamentos sócio-históricos.** São Paulo: Cortez, 2008 – (Biblioteca básica de serviço social) ; V. 4.

BARROS, Aidil Jesus P. de. LEHFELD, Neide A. de Souza. **Projeto de Pesquisa: propostas metodológicas.** 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 102 p.

BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. **Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos.** Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes, 2007. 235 p.

BECKER, Ítala Irene Basile. **O Índio Kaingang no Rio Grande do Sul.** São Leopoldo. Antropologia nº 29. Instituto Anchietano de Pesquisas / Unisinos, 1976. 334 p.

BOSCHETTI, Ivanete. **Seguridade Social e Trabalho: paradoxos na construção das políticas de previdência e assistência social no Brasil.** Brasília: UNB, 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Impor, persuadir, convidar, dialogar: a cultura do outro.** CNBB/CIMI/Carlos Rodrigues Brandão. Inculturação e libertação: Semana de Estudos Teológicos. São Paulo, Paulinas, 1986. pp. 9 -17.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Porto Alegre – CORAG – 6ª edição, 1988.

_____. **Estatuto da Criança e do Adolescente.** Lei 8.069 de 13 de julho de 1990.

_____. Fundação Nacional de Saúde. **Atenção básica e especializada aos povos indígenas: regulamentação dos incentivos** / Fundação Nacional de Saúde. Brasília: Funasa, 2007. 40 p.

_____. Fundação Nacional de Saúde. **Diretrizes para a atenção à saúde bucal os Distritos Sanitários Especiais Indígenas**: manual técnico / Fundação Nacional de Saúde. – Brasília: Funasa, 2007. 68 p.

_____. LEI Nº. 8.080, de 20 de Setembro de 1990. Dispõe sobre a Lei Orgânica da Saúde. Disponível em <<http://www010.dataprev.gov.br/sislex/paginas/42/1990/8080.htm>>

BREGALDA, Damiana; CHAGAS, Miriam de F. A diversidade no artesanato Kaingang: um passaporte na cidade? In: **Povos indígenas na Bacia Hidrográfica do lago Guaíba**, et. al. Prefeitura de Porto Alegre, 2008. 198 p.

CAMPOS, Gastão Wagner de Souza. **Reforma da Reforma** – repensando a saúde. 2.ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

CARDOSO, Ruth (org). DURHSAM, Eunice R. et al. **A Aventura antropológica**. Teoria e Pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. 156 p.

CARMO, Paulo Sérgio do. **A ideologia do trabalho**. São Paulo: Moderna, 1992. (Coleção Polêmica). 88 p.

CASTRO, Silvio. **A carta de Pero Vaz de Caminha** - o descobrimento do Brasil. 2ª edição. Porto Alegre, L&PM Ed. 1987. 133 p.

CASTRO. Eduardo Viveiros de. **No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é**. ISA – Instituto Socioambiental, 2006, 16 p. http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf Acesso em 02.03.10

CAVALCANTI, Marilda do C. MAHER, Terezinha de J.M. **O índio, a leitura e a escrita**. Unicamp : Cefiel, 2005.

CASTEL, Robert. **As armadilhas da exclusão**. In: BELFIORE-WANDERLEY, Mariângela; BÓGUS, Lucia; YASBEK, Maria Carmelita (orgs). Desigualdade e questão social. São Paulo : EDUC, 2004.

CHAGAS, Miriam de Fátima. **Análise Antropológica**. In. Inquérito Civil nº 423/2007. Ministério Público Federal. Procuradoria da República no Município de Novo Hamburgo, Novo Hamburgo, RS, 2006.

CHAUI, Marilena. **Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1986.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. 5ª ed. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990. 152 p.

COLEÇÃO 500 Anos, Visão dos vencidos. São Paulo, Ed. Paulinas, nº 1 e nº 3.

COLETÂNEA de Leis – Revista e Ampliada – CRESS 10ª região. Porto Alegre – RS, 2005. 277 p.

CONVENÇÃO 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais – OIT septuagésima sexta sessão. Genebra-CHE, 1989.

CONVENÇÃO sobre os direitos da criança. Save the Children on Brasil. Rio de Janeiro, 2002. 59 p.

COSTA, Cíntia Cruz; GARLET, Marinez. O acesso de crianças indígenas Kaingang em idade escolar, em meio urbano: numa escola de ensino regular. In. ALTAFINI, Magda (org). **Ensinar na diversidade: um desafio de todos os educadores**. Estação Gráfica, São Leopoldo/RS, 2007. 156 p.

CASTRO. Eduardo Viveiros de. **No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é**. ISA – Instituto Socioambiental, 2006, 16 p. http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf Acesso em 02.03.10.

COHN, Clarice. A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia. In. **Crianças Indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo : Global, 2002. (Coleção Antropologia e Educação). 280 p.

COUTO, Berenice Rojas. O direito social e a assistência social na sociedade brasileira: uma equação possível? São Paulo : Cortez, 2004. 198 p.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil - mito, história, etnicidade**. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1987. 173 p.

_____. (org). **História dos índios no Brasil**. FAPESP/SMC - Companhia das Letras. São Paulo, 1992.

_____. **Os direitos do índio**. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987. 230 p.

CURT Nimendajú. Sobre Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú. Disponível em: <<http://e-groups.unb.br/ics/dan/juliomelatti/notas/n-nimuen.htm>>. Acesso em 22 Nov 2009.

CRÉPEAU, Robert. R. Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil meridional. In. **Horizontes Antropológicos**. UFRGS, IFCH, Ano 1. N°. 1, 1997, Porto Alegre. P. 173 – 186.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do Estado**. São Paulo, Ed. Saraiva, 1989. 259 p.

DUROZOI, Gerard. **Dicionário de Filosofia**. Campinas, São Paulo, Ed. Papyrus, 1990.

EDUCAÇÃO Escolar indígena em Terra Brasilis, tempo de novo descobrimento. Rio de Janeiro: IBASE, 2004, 88p.

FALEIROS, Vicente de Paula. FALEIROS, Eva Silveira. **Escola que protege: enfrentando a violência contra crianças e adolescentes**. MEC/UNESCO. Coleção Educação para Todos. 1ª. edição, Brasília, 2007. 91p.

FERNANDES, Ricardo Cid. Uma contribuição da antropologia política para análise do faccionalismo Kaingang. In. TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco da Silva. (org). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina : EDUEL, 2004. 413 p.

FERNANDES, Idilia. **A diversidade da condição humana: Deficiência/diferenças na perspectiva das relações sociais**. Tese de Doutorado, PPGRSS/PUCRS. Porto Alegre, 2002. 244 p.

FERNANDES, José Ricardo Oriá. **Ensino de História e diversidade cultural: desafios e possibilidades**. Cad. Cedes, Campinas, vol. 25, n. 67, p. 378-388, set./dez. 2005. Disponível em <<http://www.cedes.unicamp.br>>

FERREIRA, Aurélio Buarque de H. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**, Editora Nova Fronteira S.A. Rio de Janeiro, 1499 p.

FERREIRA, Luciane O. MORINICO, José Cirilo. O *pararó* Mbyá e a indigenização do centro de Porto Alegre, RS. **Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba**. Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 2008. 198 p.

FILHO. Carlos Frederico Marés de Souza. **Os direitos indígenas e a Constituição**. NDI. Ed. Sergio Antônio Fabris. Porto Alegre, 1993. 312 p.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Mrür Jykre – a cultura do cipó**: territorialidades Kaingang na margem Leste do Lago Guaíba. Tese de Doutorado. IFCH/PPGAS/UFRGS. Porto Alegre, 2005. 464 p.

_____. Nossos contemporâneos indígenas. In. **Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba**. Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 2008. 198 p.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Trajetória de muitas perdas e poucos ganhos. In. **Educação escolar indígena em Terra Brasilis, em tempo de novo descobrimento**. Rio de Janeiro: IBASE, 2004. 88p.

FUNAI. Fundação Nacional do Índio. **Apresentação**. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/>>

FUNASA. Fundação Nacional da Saúde. Sobre Competências. Disponível em: <<http://www.funasa.gov.br/internet/competencias.asp>>

_____. Fundação Nacional da Saúde. Sobre Saúde Indígena. Disponível em: <http://www.funasa.gov.br/internet/Bibli_saudeInd.asp>

GADOTTI, Moacir. **Diversidade cultural e educação para todos**. Rio de Janeiro: Graal, 1992. 90 p.

GAKRAM, Nambla. Os povos indígenas e as cidades criadas em seus antigos territórios. In. MOTA, Lucio Tadeu (org). **As cidades e os Povos Indígenas: mitologias e visões**. Maringá : EDUEM, 2000b. 47.p

GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. BATISTA, Antônio Augusto Gomes. **Oralidade e escrita**: uma revisão. Cadernos de Pesquisa, v. 36, n. 128, p. 403-432, maio/ago. 2006. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/cp/v36n128/v36n128a07.pdf>

GAGLIARDI, José Mauro - **O indígena e a República**. Editora Hucitec/Editora da USP/Secretaria do Estado da Cultura de São Paulo. São Paulo, 1989

GARLET, Marinez. **O Serviço Social e a Questão Indígena** – alguns apontamentos. Trabalho de Conclusão de Curso – Faculdade de Serviço Social – PUCRS, Porto Alegre – outubro de 1991. 145 p.

GEERTZ, Clifford - **A interpretação das culturas**. LTC Editora, Rio de Janeiro, 1989. 213 p.

GOERK, Caroline. **Processos de trabalho na economia popular solidária**: uma forma diferenciada de organização do trabalho coletivo no Rio Pardo. Dissertação de Mestrado. PUCRS. Faculdade de Serviço Social. Porto Alegre, 2006.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil**. Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1988. 237 p.

GUSMÃO, Neusa Maria M. de. (org.) **Diversidade, cultura e educação**: olhares cruzados. São Paulo: Biruta, 2003. 223p.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Contextualizando o campo da formação de professores indígenas no Brasil. In. **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. GRUPIONI, Luís D.B. Ministério da Educação, Brasília, 2006. 230 p.

HAVERROTH, Moacir. Kaingang: relação entre classificação das plantas e organização social, p: 32 – 47. In, Revista de Divulgação Cultural. **Os indígenas no Sul** – uma visão antropológica. Ano 20, Nº. 64. FURB, Blumenau/SC, 1998. 84 p.

HARPER, Babette et al. **Cuidado, Escola! Desigualdade, domesticação e algumas saídas**. 33 ed. São Paulo : Brasiliense, 1994.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26 ed. São Paulo : Companhia das Letras, 1995. 220 p.

IAMAMOTO, Marilda V. Projeto profissional, espaços ocupacionais e trabalho do assistente social na atualidade. In. **Atribuições privativas do (a) Assistente Social**. CFSS, Brasília, 2002.

_____. **Serviço Social em tempo de capital fetiche**: capital financeiro, trabalho e questão social. 2. Ed. São Paulo : Cortez, 2008. 495 p.

_____. **O Serviço Social na contemporaneidade**: trabalho e formação profissional. 12. Ed. São Paulo : Cortez, 2007. 326 p.

INESC. Orçamento & Política da Criança e do Adolescente. **Crianças indígenas e exclusão social**. Ano IV, N° 16. Brasília, novembro 2003, 12 p.

INFORMATIVO FUNAI. Ministério da Justiça - Ano 02, N° 03/Caderno I – Brasília, Janeiro de 2009.

INSTITUTO PÓLIS. Sobre O Direito à Cidade como paradigma da governança urbana e democrática. Polis, publicado em 30.03.2005. Disponível em: <http://www.polis.org.br/artigo_interno.asp?codigo=28> Acesso em: 12 Jun 2009

ISA. Instituto Socioambiental. **Apresentação**. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/introducao>>. Acesso em: 31 jul 2009.

_____. Instituto Socioambiental. - Povos Indígenas no Brasil. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang/286>>. Acesso em: 02 Jun 2009.

_____. Instituto Socioambiental. - População Indígena no Brasil. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>>

_____. Instituto Socioambiental. Índios Emergentes. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/Indios-emergentes>>

_____. Instituto Socioambiental. Quadro Geral dos Povos indígenas. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>>

JÚNIOR, Nelson Saule. **O Direito à Cidade como paradigma da governança urbana e democrática**. Polis, publicado em 30.03.2005. Disponível em <http://www.polis.org.br/artigo_interno.asp?codigo=28>. Acesso em: 12.06.2009.

Jr, Lima, Benvenuto Jayme. O caráter expansivo dos direitos humanos na afirmação de sua indivisibilidade e exigibilidade. In. PIOVESAN, Flávia (coord). **Direitos Humanos, globalização econômica e integração regional: desafios do Direito Constitucional Internacional**. São Paulo: Max Limonad, Justiça Global. 2002.

KOGA, Dirce. **Medidas de Cidades**: entre territórios de vida e territórios vividos. São Paulo: Cortez, 2003. 299 p.

LANDA, Beatriz dos Santos; NASCIMENTO, Adir Casaro, et al. **A cosmovisão e as representações das crianças Kaiowá e Guarani**: o antes e o depois da escolarização. 53 Congresso Internacional de Americanistas – Dourados/MS, 2005. p. 1 – 15.

LANGDON, E. Jean. A tolerância e a política de saúde do índio no Brasil: são compatíveis os saberes biomédicos e os saberes indígenas? In GRUPIONI, L. D, B. et al. (orgs.) **Povos Indígenas e Tolerância**. São Paulo: Edusp, 2001. pp. 157-165.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 16 ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2003. 117 p.

LAROQUE, Luís Fernando da S. Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no Sul do Brasil (1889 – 1930). Tese de doutorado. UNISINOS, São Leopoldo, 2006. 432 p.

LAS CASAS, Bartolomé de. **O paraíso destruído**. Porto Alegre, L&PM Ed., 1985. 150.

LEFEBVRE, Henri. **Lógica formal - Lógica dialética**. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1991.

LÜDKE, M; ANDRÉ, M. **Pesquisa em Educação**: abordagens qualitativas. São Paulo: EDIPUCRS, 1986. 98 p.

MAGALHÃES, Edvard Dias. (org). **Legislação Indigenista Brasileira e Normas Correlatas**. 3. ed. – Ministério da Justiça, FUNAI/CGDOC, Brasília, 2005. 686 p.

MAGNANI, Jose Guilherme C. As transformações da cultura urbana nas grandes metrópoles. in: MOREIRA, Alberto da Silva (org). **Sociedade Global**: cultura e religião. Petrópolis: Vozes, 1998.

MAHER, Terezinha Machado. Formação de professores indígenas: uma discussão introdutória. In. **Formação de professores indígenas**: repensando trajetórias. GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (org). Ministério da Educação, Brasília, 2006. 230 p.

MARTINELLI, Maria Lucia (org). **Pesquisa qualitativa** – um instigante desafio. São Paulo : Veras Editora, 1999. (Série de Pesquisa), 143 p.

MARTINS, José de Souza. **A sociedade vista do abismo**: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. Petrópolis, RJ : Vozes, 2002. 228p.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos e filosóficos**. Texto integral. Tradução: MARINS, Alex. Ed. Martin Claret, São Paulo, 2006.

_____. **Sobre literatura e arte.** Tradução de Olinto Beckerman. São Paulo : Global Editora, 1979.

_____. HENGELS. F. O Manifesto do Partido Comunista. In: MARX, ENGELS, COUTINHO, et al. **O manifesto comunista 150 anos depois.** São Paulo : Perseu Abramo, 1998.

_____. ENGELS, Friedrich. **A ideologia Alemã.** Ed. Martin Claret, 2005.

MEIRELLES, Hely Lopes. **Direito administrativo brasileiro.** 17 ed. São Paulo, Malheiros Ed., 1990. 701 p.

MINAYO, Maria Cecília de S. **O desafio do Conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde.** São Paulo: HUCITEC - ABRASCO, 1994.

_____, Maria Cecília de S. (org). **Pesquisa social: teoria método e criatividade.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

MIOTO, Regina Célia Tamasso e NOGUEIRA, Vera Maria Ribeiro. Desafios atuais do Sistema Único de Saúde – SUS e as exigências para os Assistentes Sociais. In. **Serviço Social e Saúde: formação e trabalho profissional.** 2006, p. 1-25.

_____. In: **Revista Serviço Social e Sociedade** - Ano XVIII – Nº. 55 – São Paulo, Editora Cortez.

MINISTÉRIO Público Federal. Procuradoria Regional no município de Novo Hamburgo. IC 423/2007, Verificar a venda de Artesanatos por indígenas da Comunidade Kaingang de São Leopoldo, na cidade de Novo Hamburgo. 24.01.2007. 164 p.

MONTAÑO, Carlos. **Terceiro Setor e questão social: crítica ao padrão emergente de intervenção social.** São Paulo, Ed. Cortez, 2002. 288 p.

MOTA, Lucio Tadeu. ASSIS, Valéria Soares. **Populações indígenas no Brasil: histórias, culturas e relações interculturais.** Maringá, EDUEM, 2008. 134 p.

MORAES, Roque. **Análise de Conteúdo.** Educação - PUCRS, Porto Alegre, ano XXII (37): 7-32, março, 1999.

MORAES, Roque; GALIAZZI, Maria do Carmo. **Análise textual discursiva.** Ijuí – UNIJUI, 2007. 224p.

NASCIMENTO, Adir Casaro. **Escola indígena**: palco de diferenças. (Coleção teses e dissertações em educação, v. 2) Campo Grande : UCDB, 2004. 205 p.

OLIVEIRA, João Pacheco de. FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Coleção educação para todos. Série Vias dos saberes N 2. MEC/UNESCO, Brasília, 2006. 272 p.

PEREIRA, Magali Cecili Surjus. **Meninas e Meninos Kaingáng – o processo de socialização**. Londrina, Editora UEL, 1998.

PEREIRA, Potyara A. P. **Necessidades Humanas**: subsídios à crítica dos mínimos sociais. 5ª Ed. São Paulo : Cortez, 2008. 215 p.

PRATES, Jane C. Possibilidades de mediação entre a teoria marxiana e o trabalho do assistente social. 2003, 251p. Tese de Doutorado em Serviço Social.

POLANYI, Karl. **A grande transformação** – as origens da nossa época. 5ª Edição. Editora Campus : Rio de Janeiro, 2000.

_____. **O Planejamento da Pesquisa**. Revista Temporalis, Porto Alegre, ABEPSS, nº 7, 2003.

PORTAL KAINGANG. **Apresentação**. Disponível em: <http://www.portalkaingang.org/index_povo_1.htm> Acesso em 03 Dez 2009.

PORTAL SÃO FRANCISCO. **Apresentação**. Disponível em: <<http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/primeiro-reinado/periodo-colonial.php>> Acesso em 27 Dez 2009

PREZIA, Benedito. HOORNAERT, Eduardo. **Esta terra tinha dono**. 3.ed. São Paulo, FTD, 1992. 184 p.

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo, SP: Cortez, 1975; 21 ed. 2000.

SANTOS, Ricardo V., COIMBRA, Carlos E. A. (orgs). **Saúde e Povos Indígenas**. Fundação Osvado Cruz. Rio de Janeiro : Editora Fiocruz, 1995.

SILVA, Aracy Lopes da. GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. **A Temática Indígena na Escola**: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília. MEC/MARI/UNESCO, 1985.

_____. **Índios**. Série Ponto por Ponto. Ed. Ática, São Paulo, 1988. 40p.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades indígenas**. 2 ed. São Paulo, Ed. Ática, 1988. 96 p

REIS, Carlos Nelson dos. (org). **O Sopro do minuano**: transformações societárias e políticas sociais – um debate acadêmico. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Secretaria de Educação Continuada, **Alfabetização e Diversidade**. **Referencial curricular nacional para as escolas indígenas**. MEC/SECAD. Brasília 2005, 348 p.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Sobre localização de indígenas no Acre. Disponível em: <<http://www.mj.gov.br/data/Pages/MJ2498B870ITEMIDED5659572C24436BAEC33C291196AE07PTBRIE.htm>>. Acesso em 30 Jul 2009.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Apresentação**. Disponível em: <http://portal.saude.gov.br/portal/saude/area.cfm?id_area=960>

_____. Sobre Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/Web_comissoes/conep/index.html>. Acesso em 05 Dez 2009.

RODRIGUES, Cíntia Régia. O Bom e o mau selvagem na imprensa. In. KERN, Arno; SANTOS, M. Cristina dos.; GOLIN, Tau. (orgs). **Povos indígenas**. V. 5. Coleção História Geral do Rio Grande do Sul. Passo Fundo : Méritos, 2009. 559. p.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. A rítmica da lua na luta pela terra dos Kaingang de Irai. In. TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lucio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. (orgs). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina, Eduel, 2004. 423 p.

_____. **Os Kujã são diferentes**: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro. Tese de Doutorado. IFCH/UFRGS, Porto Alegre, RS, 2005. 416 p.

RIBEIRO, Darcy. **A fundação do Brasil**. Petrópolis. Ed. Vozes, 1992. 447 p.

_____. **Os índios e a civilização**. Petrópolis. Ed. Vozes, 1982. 509 p

_____, et al. **Suma Etnológica brasileira**. Petrópolis, Ed. Vozes e FINEP, 1987. Vol I e II.

RIBEIRO, Berta. **O índio na história do Brasil**. 5 ed. São Paulo, Global Ed. 1988. 125 p.

RIZZINI, Irene. O século perdido. Raízes históricas das políticas públicas para a infância no Brasil. 2ª ed. rev. São Paulo : Cortez, 2008. 200 p.

_____.; PILOTTI, Francisco. (orgs). **A Arte de governar crianças**: história das políticas sociais, da legislação e da assistência no Brasil. 2,Ed. rev. São Paulo : Cortez, 2009. 335 p.

SADER, Emir. **Estado e política em Marx**: para uma crítica da filosofia política. São Paulo : Cortez, 1993, 148 p.

SANDRONI, Paulo. Dicionário de Economia. In. REIS, Carlos Nelson dos. (org. **O sopro do minuano**: transformações societárias e políticas sociais – um debate acadêmico. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2007. 355p.

SANTILLI, Márcio. **Os brasileiros e os índios**. Editora SENAC São Paulo, São Paulo, 2000. (Serie Ponto Futuro: 1). 156 p.

SAWAIA, Bader B. **O calor do lugar**: segregação urbana e identidade. In. Revista São Paulo em perspectiva. Fundação SEADE, Vol.9, nº. 2, abr/jun, 1995. p. 20 – 24.

SCIELO BRASIL. Sobre Revista de Antropologia. Disponível em:<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011997000100009&script=sci_arttext>

SERRA, Rose (org). **Trabalho e reprodução**: enfoques e abordagens. São Paulo : Cortez; Rio de Janeiro : PETRES – FSS/UERJ, 2001

SILVA, Aracy Lopes da. MACEDO, Ana Vera L. da Silva. NUNES, Ângela. (orgs) **Crianças Indígenas**: ensaios antropológicos. São Paulo : Global, 2002. (Coleção Antropologia e Educação). 280 p.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. Territórios e Povos Originários (Des)velados na metrópole de Porto Alegre. In. **Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba**. Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 2008. 198 p.

STOTZ, Eduardo Navarro. Pobreza e capitalismo. In. VALLA, Victor Vicente et al. (orgs). **Para compreender a pobreza no Brasil**. Rio de Janeiro: contraponto. 2005.

TOMMASINO, Kimiye. **Revista Mediações**. Londrina, v.3. N.2, jul - dez. 1998. p. 66-71.

_____. MOTA, Lucio Tadeu e NOELLI, Francisco Silva. (org). **Novas Contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang** – Londrina, Eduel, 2004. 423 p.

_____. Território e Territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In. TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lucio Tadeu e NOELLI, Francisco Silva. (orgs). **Uri e Wãxi: Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Editora. UEL, 2000. 375 p.

_____. Algumas considerações acerca das exposições proferidas pelos representantes dos povos indígenas no Simpósio “As cidades e os Povos Indígenas: mitologias e visões”. In. MOTA, Lucio Tadeu (org). **As cidades e os Povos Indígenas: mitologias e visões**. Maringá, EDUEM, 2000b, 47 p.

_____. **A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento**. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 1995. 346 p

_____. **As políticas públicas para os índios no Paraná**. Trabalho apresentado na I Reunião de Trabalho: Cultura Corporal e Povos Indígenas do Paraná. Guarapuava, PR. Universidade Estadual do Centro-Oeste. CEDETEG / Guarapuava. De 02 a 04 de outubro de 2002. Mesa-redonda: Políticas públicas em terras indígenas. 8 p.

_____. **A questão do trabalho indígena no Paraná**. Palestra apresentada no evento “A promoção da igualdade de oportunidade no trabalho”, promovido pelo Ministério do Trabalho / Organização Internacional do Trabalho em Maringá/PR no dia 07 de junho de 2002c. 13 p.

_____. **Os acampamentos Kaingang na cidade de Londrina**. GT 9 – Estudos Interdisciplinares dos Gê do Sul – V Reunião ABA (Merco Sul), Tramandaí, RS, 1995b.

TRIVIÑOS, Augusto N.S. **Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais: a pesquisa qualitativa em Educação**. São Paulo: Atlas, 1987. 175 p.

VALLA, Victor Vincent. Globalização, a questão social e a nova pobreza. In. VALLA, Victor Vincent et. al (orgs). **Para compreender a pobreza no Brasil**, Rio de Janeiro : Contraponto, 2005.

WIESEMANN, Ursula Gojtéi. **Dicionário Bilíngüe Português-Kaingang Kaingang-Português**. Editora Evangélica Esperança. Curitiba, 2002. 98 p.

APÊNDICE A – INSTRUMENTO DE PESQUISA – FORMULÁRIO A - ENTREVISTA COM OS KAINGANG

Roteiro A para entrevista com os Kaingang de São Leopoldo

- 1) O que é considerado trabalho para o/a senhor/senhora?
- 2) Como faziam a venda do artesanato antigamente, quando o/a senhor/senhora era pequena/o e ou morava longe da cidade?
- 3) Desde que idade a/o senhor/senhor trabalha?
- 4) Seus filhos trabalham? Há quanto tempo? Onde? O que fazem?
- 5) Como é morar na cidade?
- 6) Como é ensinado o trabalho para as crianças? E quem ensina a criança a fazer?
- 7) Quando as crianças vão vender os produtos na cidade, nas sinaleiras. O que acontece com o CT, a Prefeitura, a assistência social?
- 8) O que o senhor/senhora pensa: elas enfrentam algum perigo?
- 9) Existe uma lei Kaingang sobre divisão de tarefas? Quem trabalha? Quem faz o que? E como Leis dos *fóg*, sobre a presença das crianças nas ruas e sinaleiras?
- 10) Os Kaingang sempre fizeram artesanato? Artesanato é da cultura Kaingang?
- 11) De onde vem a subsistência da comunidade?
- 12) Os Kaingang têm a divisão das etapas: criança e adolescente?

APÊNDICE B – INSTRUMENTO DE PESQUISA – FORMULÁRIO B - ENTREVISTA COM O GESTOR PÚBLICO - MPF

Roteiro B para entrevista com o Gestor Público - MPF

- 1) A Lei é aplicada para todos os cidadãos brasileiros. A função de ser Procurador muitas vezes coloca-o em uma situação difícil, com decisões complexas. – Lidando com Leis, num país multicultural como o nosso, como se efetivam as leis quanto a isto?
- 2) Existem possibilidades de garantir o direito cultural e constitucional dos Kaingang no espaço urbano no que se refere às atividades desenvolvidas pelas crianças indígenas? Como?
- 3) Em relação a cultura Kaingang que alternativas podem ser usadas, respeitando a diferença cultural, para a efetivação de direitos, e a aplicabilidade da Lei?
- 4) Quais os principais empecilhos para a aplicação de Leis considerando a cultura Kaingang?
- 5) Que experiências suas o Senhor destacaria que dão visibilidade a essa tensão entre a Lei escrita (Judiciário) e a cultura Kaingang?
- 6) Como o Senhor percebe a relação dos CTs e a comunidade Kaingang?
- 7) No seu entendimento, o que poderia facilitar a relação cultural com a sociedade local?

**APÊNDICE C – INSTRUMENTO DE PESQUISA – FORMULÁRIO C –
ENTREVISTA COM GESTOR PÚBLICO – SACIS/SL**

Roteiro C para entrevista com Gestor Público - SACIS/São Leopoldo:

- 1) Qual política pública São Leopoldo tem para as crianças e adolescentes?
- 2) Existem políticas públicas para a comunidade Kaingang?
- 3) Em relação à presença de crianças nas ruas, sinaleiras. O que o município tem feito?
- 4) O que é possível ser feito?
- 5) Você tem conhecimento dos direitos constitucionais para os indígenas?
- 6) Quais as principais dificuldades / empecilhos para a aplicação de Leis considerando a cultura Kaingang?
- 7) Como o Senhor percebe a relação dos CTs e a comunidade Kaingang?
- 8) No seu entendimento, o que poderia facilitar a relação cultural – dos Kaingang – com a sociedade envolvente?

**APÊNDICE D – INSTRUMENTO DE PESQUISA – FORMULÁRIO D -
ENTREVISTA COM GESTOR PÚBLICO – CONSELHEIRO TUTELAR**

**Roteiro D para entrevista com Gestor Público - Conselheiro Tutelar
de São Leopoldo:**

- 1) Como você percebe a presença das famílias Kaingang em meio urbano?
- 2) Como o CT se posiciona frente a situação de encontrar crianças Kaingang nas sinaleiras vendendo seus produtos?
- 3) Em que situações o CT é acionado/chamado em relação as crianças Kaingang?
- 4) Como os Kaingang reagem ao trabalho do CT?
- 5) Existem reações da sociedade local em relação a eles? Como a sociedade local reage? De quem vêm as reações? (comerciantes, cidadãos, donas de casa)
- 6) Existe diferença no trato das crianças Kaingang e dos demais cidadãos?
- 7) Como percebes a relação entre a aplicabilidade da lei e a sua viabilidade em se tratando dos Kaingang?
- 8) Que entraves legais existem na sua relação de trabalho com a questão indígena?
- 9) A forma legal, o ECA deve agir em quais casos para abordagem de crianças Kaingang nas ruas da cidade?
- 10) Você considera o ECA adequado para a realidade dos Kaingang?
- 11) Algumas sugestões que poderiam melhorar a forma de atendimento dos Kaingang, dentro do CT?
- 12) Morar na cidade, aqui é o lugar deles? Você concorda que aqui é o lugar deles?

APÊNDICE E – FOTOS DA ALDEIA *POR FI*



Foto 1 - Vista parcial - *Aldeia Por Fi*

Foto: Marinez Garlet, 09/09



Foto 2 - Vista parcial – Na sombra das árvores, mulheres sentadas no chão, confeccionando artesanatos

Foto: Marinez Garlet, 09/09



Foto 3 - Sob atento olhar da criança, a mulher Kaingang prepara o êmĩ – pão assado na cinza.
Alimento preparado para as festividades do Dia do Índio, 19.04. 2008.
Foto: Marinez Garlet.
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA



Foto 4 - Êmĩ – pão assado na cinza – 19.04.2008

Foto: Marinez Garlet
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA



Foto 5 - Apresentação cultural - Dia do Índio na Aldeia Por Fi, 19.04.2008.
Evidência das marcas culturais através da pintura corporal: os Kamë e os Kanhru.
Foto: Marinez Garlet.
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA

ALDEIA POR FI



Foto 6 - Grupo de Dança – crianças e lideranças, 19.04.2008

Foto: Marinez Garlet.
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA



Foto 7 - Grupo de Dança em Apresentação Cultural em escola no município de Sapiranga/RS
Foto: Marinez Garlet, 04/08
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA

GRUPO DE DANÇA KAINGANG EM APRESENTAÇÃO CULTURAL PARA CRIANÇAS EM ESCOLA PARTICULAR



Foto 8 - Apresentação Cultural em Sapiranga.

Foto: Marinez Garlet – 24.4.09
Acervo:ISAEC-DAÍ-PIDA



Apresentação Cultural Grupo de Dança em escola municipal.
Observa-se a participação de crianças, meninos e meninas
Kaingang da Aldeia Por Fi.

Foto 9 – Município de Campo Bom

Foto: Marinez Garlet – 18.08.2007
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA



Foto 10 - Meninos Kaingang em atividades de venda do artesanato,
na Av. Feitoria, São Leopoldo.
Balaios, colares, casinhas de passarinho

Foto: Marinez Garlet, 09/09



Foto 11 - Meninos Kaingang em atividades de venda do artesanato, na Av. Feitoria, São Leopoldo.

Foto: Marínez Garlet, 09/09



Foto 12 - Balaios Grandes (tuias) – confeccionado com taquara tingida e taquara natural.

Foto: Marínez Garlet – 09/09

Banca de artesanato Kaingang em feira durante evento na cidade de São Leopoldo



Foto 13 – Feira de artesanato, 21.09. 2008.

Foto: Marínez Garlet
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA

Reunião com Prefeito Municipal sobre local adequado (feiras, praças) para venda do Artesanato Kaingang. Percebe-se a participação de mulheres e crianças. Participaram desta reunião, além da comunidade indígena, Prefeito, ONGs (CIMI e COMIN), MPF, Secretarias Municipais de São Leopoldo



Foto 14 - Gabinete do Prefeito Municipal de São Leopoldo, 29.05.07

Foto: Marínez Garlet.
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA

Reunião na aldeia sobre transferência da área (local) e construção da Escola Indígena. Participaram, além das lideranças (cacique, vice cacique, 2 professores bilíngues), mães, mulheres e crianças e representantes da 2ª CRE, SEC, CEPI, Secretaria Municipal de Educação de São Leopoldo e COMIN.



Foto 15 - Aldeia Por Fi. 14.03.08

Foto: Marinez Garlet.
Acervo ISAEC – DAI - PIDA

Reunião na aldeia Kaingang para tratar da presença de crianças Kaingang nas sinalerias, ruas e comércio na cidade de Novo Hamburgo. Além da comunidade e lideranças da aldeia, participaram CTs (Novo Hamburgo e São Leopoldo), COMIN, MPF/PR de Porto Alegre e Novo Hamburgo.



Fotos 16 e 17 - Aldeia de São Leopoldo, abril de 2007.

Foto: Marinez Garlet.
Acervo: ISAEC-DAI-PIDA

BANCAS DE ARTESANATOS EM ESCOLAS DA REGIÃO DO VALE DOS SINOS



Foto 18 - Escola Municipal, São Leopoldo, 19.05. 07

Foto: Marinez Garlet
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA



Foto 19 - Escola Particular, Município de Sapiranga, 24.04.08

Foto: Marinez Garlet
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA

Atividades (palestras) em escolas da região do Vale dos Sinos, por ocasião da Semana dos Povos Indígenas. Em tais eventos, a comunidade escolar contribui com alimentos não perecíveis.



Foto 20 - Palestra para crianças fóg, Município de Sapiranga/RS - 24.04.08

Foto Marinez Garlet
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA



Foto 21 - Palestra em Escola - Município de São Leopoldo/RS - 20.04.08

Foto: Marinez Garlet
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA

CRIANÇAS KAINGANG – COMUNIDADE DA ALDEIA POR FI



Fotos 22 e 23 – Crianças da Aldeia de São Leopoldo.

Foto: Marínez Garlet
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA

COLETA DE CIPÓ: MULHERES DA ALDEIA POR FI



Fotos 24 e 25 – Mulheres coletam cipó (*mrür*) e armazenam enrolado para facilitar o transporte e manuseio em suas atividades (2007)

Foto: Marínez Garlet
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA



Foto 26 – Coleta de frutas e *mrür* nas matas próximas a Aldeia Por Fi. Ressalta-se a participação das crianças nestas atividades. (2007)

Foto: Marinez Garlet
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA



Fotos 27 e 28 – Bancas de artesanato - Divulgação e comercialização de Artesanato em Escolas particulares. 21.11.2007

Foto: Marinez Garlet
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA



Foto 29 – Inclusão Digital – Parceria entre Lideranças Kaingang, COMIN, Cáritas Porto Alegre e Escola Sinodal de Saporanga – 2007

Foto: Marínez Garlet
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA



Foto 30 – Menino Kaingang da Aldeia Por Fi – Inclusão Digital. Parceria entre Lideranças Kaingang, COMIN, Cáritas Porto Alegre e Escola Sinodal de Saporanga (2007).

Foto: Marínez Garlet
Acervo: ISAEC-DAÍ-PIDA

APÊNDICE F – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL

NEST: Núcleo de Estudos e Pesquisa em Saúde e Trabalho

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Título da Pesquisa: Entre cestos e colares: vivências de crianças Kaingang num espaço urbano.

I. Justificativa - Esta pesquisa pretende investigar o significado que as atividades laborais infantis tem para a comunidade Kaingang de São Leopoldo na sua relação de comércio de artesanatos, com vistas a contribuir para o aprimoramento da proteção social a esses sujeitos, respeitando a sua cultura.

II. Procedimentos - A coleta de dados será feita através de questionários com perguntas abertas e fechadas, grupo focal e observação sistemática com roteiro.

III. Desconfortos - As informações não serão identificadas, a fim de impedir a socialização e exposição dos sujeitos da pesquisa. Não se identificando outros possíveis desconfortos nessa pesquisa: receio de exposição, receio de ser avaliada, da crítica, etc.

IV. Benefícios - Entre os benefícios destaca-se a possibilidade de aprofundar conhecimentos e contribuir para o aprimoramento de questões que possibilitem a proteção social dos sujeitos envolvidos, com o devido respeito a sua especificidade cultural.

V. Garantias – a) Garantia de requerer esclarecimentos a qualquer pergunta ou dúvida a cerca do estudo; b) Da liberdade de retirar do consentimento a qualquer momento e deixar de participar do estudo, sem que traga qualquer prejuízo; c) Da segurança de não ser identificado, e que se manterá em caráter confidencial as informações relacionadas à privacidade; d) Da garantia dos preceitos éticos e legais após o termino do estudo; e) Do compromisso do acesso as informações em todas as etapas do trabalho, bem como dos resultados deste; f) De permitir anotações das falas, com garantia de anonimato.

Eu, _____, fui informado dos objetivos da pesquisa acima de maneira clara e detalhada. Recebi informações a respeito do estudo e esclareci minhas dúvidas, sei que em qualquer momento poderei solicitar novas informações e modificar minha decisão se assim desejar. A Dr^a. Maria Isabel Barros Bellini certificou-me de que todos os dados desta pesquisa serão confidenciais e terei liberdade de retirar meu consentimento de participação a qualquer momento. Fui informado(a) de que não existem danos à minha integridade física e emocional provocados pela pesquisa. Caso ocorram novas perguntas sobre este estudo posso chamar Dra. Maria Isabel Barros Bellini no telefone 51 3320.3546 ou o telefone do CEP/PUCRS 51 33203345, ou ainda com o Comitê de Ética em Pesquisa pelo telefone 51-33203345 – Dr. José Roberto Goldim e contatando a mestranda pelos telefones 51 3591 9891 e 51 9682 7448.

A aplicação dos instrumentos está sendo realizada pela **Mestranda Marinez Garlet**.

Declaro que recebi uma cópia do presente Termo de Consentimento. Data: ____/____/2009

Nome do entrevistado

Assinatura do entrevistado

Marinez Garlet

Nome da pesquisadora

Assinatura da pesquisadora

Maria Isabel Barros Bellini

Nome Orientadora

Assinatura Orientadora

APÊNDICE G – CARTA DO COORDENADOR DO SERVIÇO



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL
NEST: Núcleo de Estudos e Pesquisa em Saúde e Trabalho

São Leopoldo, RS, ____ / ____ / 2008.

CARTA DE AUTORIZAÇÃO DO COORDENADOR DO SERVIÇO

Eu, _____, conheço o protocolo de pesquisa "**Entre cestos e colares: vivências de crianças Kaingang num espaço urbano**" das pesquisadoras *Maria Isabel Barros Bellini* e *Marinez Garlet*, da Faculdade de Serviço Social da PUCRS **e aprovo a coleta de dados neste Setor.** após a aprovação do referido projeto pelos órgãos competentes (Comissão Científica e Comitê de Ética em Pesquisa).

Nome completo/Assinatura

Município: _____

Data: _____

**APÊNDICE H – CARTA DE AUTORIZAÇÃO DAS LIDERANÇAS KAINGANG DA
ALDEIA POR FI PARA INSERÇÃO DE FOTOGRAFIAS NESTA PESQUISA -
DATA 09/02/10**

AUTORIZAÇÃO

Nós, abaixo assinados, lideranças e comunidade Kaingang da Aldeia Por Fi de São Leopoldo/RS, AUTORIZAMOS que a assistente social e mestranda Marinez Garlet, orientanda da Profª Drª Maria Isabel Barros Bellini, vinculadas ao Programa de Pós-Graduação da PUCRS, Faculdade de Serviço Social, utilizem as fotos em sua Dissertação de Mestrado, dissertação esta intitulada “**Entre cestos e colares, faróis e parabrisas: crianças Kaingang em meio urbano**”. Marinez trabalhou no COMIN e por muitos anos esteve atuante em nossa comunidade e é pessoa idônea. Assim, autorizamos que divulgue as Fotos de Números 1, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18 e 19 no corpo de seu estudo e também as Fotos de Números 1 a 30 em seus anexos. Sem mais para o momento,

Aldeia Por Fi - São Leopoldo, 09 de fevereiro de 2010.

Assinaturas:

Aleixo de Oliveira (caique)
Jori Fergueiro (vice caique)
Divalino Cardoso (Professor Bilingue)
Faustino Feliciano (conelheiro)
Ademir Pinto - (Professor Bilingue)

APÊNDICE I – FOLHA DE ROSTO (CONEP) PARA PESQUISA ENVOLVENDO SERES HUMANOS - FR Nº 23 29 57 - DATA 21/11/08

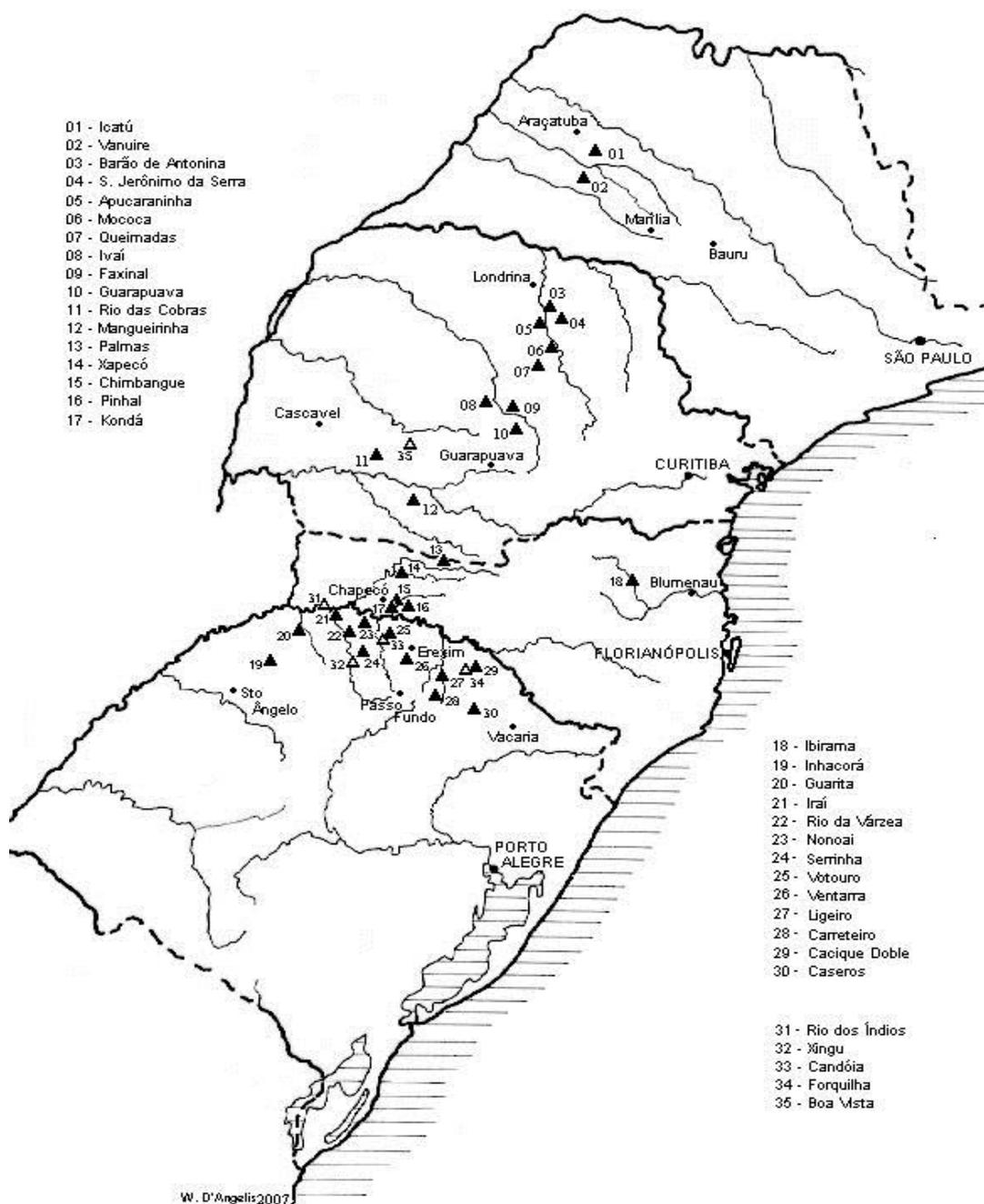


MINISTÉRIO DA SAÚDE
Conselho Nacional de Saúde
Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP

FOLHA DE ROSTO PARA PESQUISA ENVOLVENDO SERES HUMANOS					FR - 232957
Projeto de Pesquisa Entre cestos e colares: vivências de crianças kaingang num espaço urbano					
Área de Conhecimento 6.00 - Ciências Sociais Aplicadas - 6.10 - Serviço Social				Grupo Grupo I	Nível
Área(s) Temática(s) Especial(s) Populações Indígenas,					Fase Não se Aplica
Unitermos criança, trabalho, diversidade cultural, atividade laboral, interface cultural					
Sujeitos na Pesquisa					
Nº de Sujeitos no Centro 19	Total Brasil 19	Nº de Sujeitos Total 19	Grupos Especiais		
Placebo NAO	Medicamentos HIV / AIDS NÃO	Wash-out NÃO	Sem Tratamento Especifico NÃO	Banco de Materiais Biológicos NÃO	
Pesquisador Responsável					
Pesquisador Responsável Maria Isabel Barros Bellini			CPF 339.184.900-25	Identidade 10.096.931-34	
Área de Especialização SERVIÇO SOCIAL			Maior Titulação DOUTORADO	Nacionalidade BRASILEIRA	
Endereço R. LUCAS OLIVEIRA 909/202			Bairro BELA VISTA	Cidade PORTO ALEGRE - RS	
Código Postal 90440-011	Telefone (51) 3320.3500 / 99794964		Fax	Email maria.bellini@puccrs.br	
Termo de Compromisso					
Declaro que conheço e cumprirei os requisitos da Res. CNS 196/96 e suas complementares. Comprometo-me a utilizar os materiais e dados coletados exclusivamente para os fins previstos no protocolo e publicar os resultados sejam eles favoráveis ou não.					
Aceito as responsabilidades pela condução científica do projeto acima.					
Data: ____/____/____			Assinatura 		
Instituição Onde Será Realizado					
Nome Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS			CNPJ 88.630.413/0002-81	Nacional/Internacional Nacional	
Unidade/Órgão Faculdade de Serviço Social			Participação Estrangeira NÃO	Projeto Multicêntrico NÃO	
Endereço Avenida Ipiranga 6681			Bairro Partenon	Cidade Porto Alegre - RS	
Código Postal 90619900	Telefone (51) 3320-3500		Fax (51) 3339-1564	Email gabreit@puccrs.br	
Termo de Compromisso					
Declaro que conheço e cumprirei os requisitos da Res. CNS 196/96 e suas complementares e como esta instituição tem condições para o desenvolvimento deste projeto, autorizo sua execução.					
Nome: _____			Assinatura _____		
Data: ____/____/____					

ANEXO A – MAPA 1 – REGIÃO SUL – ÁREAS KAINGANG

ÁREAS KAINGANG



ANEXO B – MAPA 2 – LOCALIZAÇÃO DA ALDEIA *POR FI* – MAPA DE BAIRROS SÃO LEOPOLDO



**ANEXO C – OFICIO Nº 286/GAB/STE/AER/PFD-RS - ADMINISTRAÇÃO
REGIONAL - FUNAI PASSO FUNDO - DATA: 17/10/2008**



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI
ADMINISTRAÇÃO EXECUTIVA REGIONAL DE PASSO FUNDO - RS

Of. N.º 286 /GAB/STE/AER/PFD-RS

Passo Fundo, 17 de outubro de 2008.

A Senhora Marinez Garlet
Mestranda no Curso de Serviço Social – PUCRS.
Rua: Ana Maria Planiccka Glaser, nº 136
Bairro: Barreira
São Leopoldo -/RS
CEP: 93044 700 -

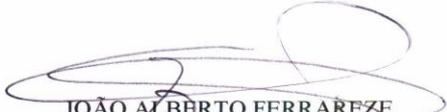
Assunto: Orientação para autorização de Pesquisa (encaminha)

Ao cumprimentá-lo cordialmente acuso o recebimento da solicitação de autorização para ingresso na comunidade indígena São Leopoldo/RS, para a realização da pesquisa de mestrado intitulada “Entre cestos e colares: vivências de crianças kaingang num espaço urbano”. Em atenção a referida solicitação encaminho a Vossa Senhoria, em anexo, cópia do Memo nº188/CMMA/CGPIMA/04, a instrução Normativa que orienta os procedimentos e relaciona documentos necessários para autorização de ingresso para pesquisa em terras Indígena. Os documentos referidos que estão faltando são:

- Carta de apresentação da Instituição a que o pesquisador está vinculado e carta de apresentação do professor orientador, currículo vitae do pesquisador, atestado individual de vacina contra moléstia endêmica na área, atestado médico de não portador de moléstias contagiosas,

Após providenciar todos os documentos necessários, enviar a esta administração, para serem remetidos à FUNAI de Brasília-DF, onde será emitida a autorização. Assim que receber a referida autorização enviaremos-lhes, neste mesmo endereço.

Atenciosamente,


JOÃO ALBERTO FERRAREZE
Administrador Executivo Regional/AER/PFD-RS

**ANEXO D – DECLARAÇÃO FUNAI AER/PASSO FUNDO, CONSENTINDO A
PESQUISA - DATA: 30/10/2008**



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI
ADMINISTRAÇÃO EXECUTIVA REGIONAL DE PASSO FUNDO - RS

DECLARAÇÃO

A FUNAI vem por meio deste, informar o recebimento do projeto de pesquisa intitulado Entre Cestos e Colares: Vivências de crianças Kaingang num espaço urbano, que será desenvolvido junto à comunidade indígena do município de São Leopoldo/RS, pela Mestranda e pesquisadora Marines Garlet, Assistente Social/CRESS 3780. A FUNAI manifesta seu consentimento tendo em vista a concordância da referida comunidade indígena e informa que não há nenhum impedimento para o desenvolvimento dos estudos propostos pela pesquisadora Marinez Garlet.

Passo Fundo/RS 30 de outubro de 2008

JOÃO ALBERTO FERRAREZE
Administrador Executivo Regional/AER/PFD-RS

ANEXO E – INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 001/PRESI - BRASÍLIA, DATA - 09/11/1995

FUNAI/AER/RS	
Prot. N.º	1812
Data:	03/12/07
Assinatura	



Fundação Nacional do Índio
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA

INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 001/PRESI, BRASÍLIA, 29 DE NOVEMBRO/1995

*no setor de
Educação
Cultural
Utilizar como orientador
para as demandas
da AER.*

O PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo Estatuto aprovado pelo Decreto nº 564, de 08 de junho de 1992, tendo em vista o que consta do Processo FUNAI/BSB/2105/92,

RESOLVE:

Art. 1º Aprovar as normas que disciplinam o ingresso em Terras Indígenas com finalidade de desenvolver Pesquisa Científica, conforme documento em anexo.

Art. 2º Esta Instrução Normativa entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 3º Revoga-se a Instrução Normativa Nº 001/PRESI/94 de 08 de abril de 1994, como qualquer outro dispositivo em contrário.

amb. de
MÁRCIO JOSÉ BRANDO SANTILLI
Presidente da FUNAI



Fundação Nacional do Índio
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA

ANEXO DA INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 001/PRESI

Brasília, 29 de novembro de 1995

Art. 4º Todo e qualquer pesquisador nacional ou estrangeiro que pretenda ingressar em terras indígenas, para desenvolver projeto de pesquisa científica, deverá encaminhar sua solicitação à Presidência da FUNAI, e no caso de requerimento coletivo, deverá ser subscrito por um dos membros do grupo, como seu responsável.

Art. 5º O pesquisador ou pesquisadores deverão anexar ao pedido do que trata o Art. 1º a seguinte documentação:

- I. Carta de apresentação da Instituição a que o pesquisador está vinculado e no caso de estudantes de graduação e pós-graduação, carta de apresentação do orientador responsável;
- II. Projeto de pesquisa, em português, detalhando a(s) terra(s) indígena(s) na(s) qual(is) pretende ingressar e cronograma;
- III. *curriculum vitae* do(s) pesquisador(es) redigido em português;
- IV. cópia autenticada da Carteira de Identidade ou Passaporte, quando se tratar de nacionalidade estrangeira;
- V. atestado individual de vacina contra moléstia endêmica na área;
- VI. atestado médico de não portador de moléstia contagiosa;
- VII. quando se tratar de pesquisador(es) de nacionalidade estrangeira, exigir-se-á para a efetivação de seu ingresso na terra indígena a obtenção de seu respectivo visto temporário, como prevê o artigo 22, do decreto nº 86.715 de 10 de dezembro de 1981, além do cumprimento do disposto no decreto nº 98.830, de 15 de janeiro de 1990.



Fundação Nacional do Índio
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA

Art. 6º O Pesquisador deverá encaminhar diretamente ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq, o Projeto de Pesquisa e *curriculum vitae*.

Art. 7º A solicitação do ingresso em terra indígena por parte de pesquisadores nacionais ou estrangeiros será objeto de análise pela Coordenadoria Geral de Estudos e Pesquisas - CGEP, uma vez instruído o processo com o parecer favorável do CNPq quanto ao mérito da pesquisa proposta e após ouvidas as lideranças indígenas.

Parágrafo Único - A consulta às lideranças indígenas será realizada pela FUNAI, com a presença e participação do pesquisador, podendo este em caso de resposta positiva permanecer na terra indígena com autorização provisória até a emissão de uma definitiva.

Art. 8º No caso de negativa das lideranças indígenas quanto ao pleito do ingresso ou quaisquer outros entraves levantados no decorrer da análise do processo ou em qualquer outra etapa de desenvolvimento da pesquisa, a CGEP encaminhará a questão ao Conselho Indigenista através da Presidência do Órgão.

Art. 9º Quando se tratar de pesquisa em espaço territorial de ocupação tradicional de índios isolados, o pedido será ainda, objeto de exame e parecer prévio específico por parte do Departamento de Índios Isolados - DII/FUNAI.

Art. 10º A presidência da FUNAI poderá suspender a qualquer tempo, as autorizações concedidas de acordo com as presentes normas desde que:

- I. seja solicitada a sua interrupção por parte da comunidade indígena em questão;
- II. a pesquisa em desenvolvimento venha a gerar conflitos dentro da terra indígena;
- III. a ocorrência de situações epidêmicas agudas ou conflitos graves envolvendo índios e não-índios.

Parágrafo Único - Fica automaticamente prorrogada a autorização pelo prazo que a terra indígena objeto do Projeto estiver interditada, pelos motivos apontados no Art. 10, inciso III.



Fundação Nacional do Índio
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA

Art. 11º Todos os pesquisadores estrangeiros ou nacionais que tiverem autorizações concedidas para ingresso em terras indígenas, obrigar-se-ão:

- I. cumprir todos os preceitos legais vigentes, notadamente os previstos na Lei nº 6.001 de 19.12.73;
- II. remeter à FUNAI, relatório dos Trabalhos de campo, em português, até 6 (seis) meses após o término da pesquisa, onde poderão constar sugestões práticas que possam trazer benefícios para as comunidades indígenas que poderão ser consideradas pela FUNAI nas definições de sua política;
- III. remeter à FUNAI, 2 (dois) exemplares de publicações, artigos, teses e outras produções intelectuais oriundas das referidas pesquisas.

Art. 12º. Nos casos de solicitação de prorrogação do prazo para continuidade do projeto de pesquisa científica na mesma terra indígena, caberá a Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas - CGEP, os seguintes procedimentos:

- I. notificar junto ao setor competente do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq, a solicitação;
- II. consultar as lideranças quanto ao retorno do pesquisador na terra indígena;
- III. observar o cumprimento do Art. 8º por parte do pesquisador interessado.

**ANEXO F – OFICIO CEP - 1446/08 COORDENADOR DO CEP/PUCRS - DATA:
12/12/08**



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

OF.CEP-1446/08 Porto Alegre, 12 de dezembro de 2008.

Senhora Pesquisadora,

O Comitê de Ética em Pesquisa da PUCRS apreciou e aprovou seu protocolo de pesquisa registro CEP 08/04457 intitulado: **"Entre cestos e colares: vivências de crianças kaingang num espaço urbano"**.

Salientamos que seu estudo será encaminhado à CONEP e somente poderá ser iniciado após parecer aprobatório da mesma.

Os relatórios parciais e final deverão ser encaminhados a este CEP.

Atenciosamente,

Prof. Dr. José Roberto Goldim
Coordenador CEP-PUCRS

Ilma. Sra.
Profa. Dr. Maria Isabel Barros Bellini
Faculdade de Serviço Social
N/Universidade

PUCRS

Campus Central
Av. Ipiranga, 6690 – 3º andar – CEP: 90610-000
Sala 314 – Fone Fax: (51) 3320-3345
E-mail: cep@pucrs.br
www.pucrs.br/prppg/cep

**ANEXO G – OFICIO Nº 524/CGEP/08 - FUNAI BRASÍLIA, DATA 15/12/08 -
COORDENAÇÃO GERAL DE ESTUDOS E PESQUISAS**



Fundação Nacional do Índio
Coordenação-Geral de Estudos e Pesquisas
SEPS 702/902, bloco A, 3º andar, Brasília – DF CEP70390-025
telefax (61) 3321-0613 / 3313-3606 e-mail: cgep@funai.gov.br

Ofício nº 524/CGEP/08

Brasília, 15 de dezembro de 2008.

À Senhora
Marinez Garlet
Rua Ana Maria Planicka Glaser, 136
Bairro Barreira
93044-700 São Leopoldo - RS

Assunto: ingresso em terra indígena

1. Cumprimentando-a, vimos tratar da sua solicitação de autorização para ingressar no Acampamento Indígena São Leopoldo, com o objetivo de desenvolver o projeto de mestrado intitulado “Entre cestos e colares: vivência de crianças Kaingang num espaço urbano”.
2. Temos a informar, que conforme os termos da Instrução Normativa nº.001/PRESI, é necessário que o interessado submeta o seu projeto de pesquisa ao CNPq (61 2108 9698, 9691) para análise de mérito científico.
3. Assim, o processo que será autuado pela Funai em seu nome, ficará aguardando a emissão do parecer do CNPq para o seu prosseguimento.

Atenciosamente,

Claudio dos Santos Romero
Coordenador Geral de Estudos e Pesquisas

ANEXO H – PARECER MS/CNS/CONEP - Nº 201/2009 - PROTOCOLO DE APROVAÇÃO DA PESQUISA JUNTO AO CONEP/BRASILIA - DATA: 14/04/2009



MINISTÉRIO DA SAÚDE
Conselho Nacional de Saúde
Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP

RECEBIDO EM: 05 / 05 / 09
 Carolina Faraco Secretária Comitê de Ética em Pesquisa - PUCRS

PARECER Nº 201/2009

08/04457

Registro CONEP: 15252 (Este nº deve ser citado nas correspondências referentes a este projeto)

CAAE – 0382.0.002.000-08

Processo nº 25000.011815/2009-91

Projeto de Pesquisa: *“Entre cestos e colares: vivências de crianças Kaingang num espaço urbano”.*

Pesquisador Responsável: Maria Isabel Barros Bellini

Instituição: Faculdade de Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC/RS

CEP de origem: PUC/RS

Área Temática Especial: Populações indígenas

Patrocinador: não há

Sumário geral do protocolo

Um dos fenômenos que vem chamando a atenção de estudiosos e de autoridades é a urbanização de famílias indígenas em dimensões consideradas fora do comum. Estudar a presença de indígenas residentes em centros urbanos, ou “nas cidades”, como mostra a realidade atual, remete ao aprofundamento da relação de exclusão social provocada por impactos culturais ao longo da história. Os deslocamentos geográficos, comuns a alguns povos indígenas e a localização em espaços urbanos rompem com tudo o que sempre se soube sobre esses sujeitos, seja mito ou verdade. Comunidades indígenas que viviam em ocas, que sobreviviam nas matas, que usavam lanças, e pescavam com as mãos deixaram, de certa forma, de existir, pelo menos nos espaços das cidades. Hoje os indígenas vivem em casas não tradicionais a sua cultura, assistem à televisão, compram no supermercado. A realidade de vida mudou, mudou para eles também. E apontam para uma realidade agora, vivida num outro contexto social, na convivência permanente com os não indígenas.

Na presente proposta de estudo, pretende-se problematizar a situação de famílias indígenas do povo Kaingang lotadas em acampamento urbano, no município de São Leopoldo. Nesse espaço urbano, moram, há aproximadamente nove anos, um grupo de 21 famílias (cerca de 98 pessoas) da etnia Kaingang sendo, em sua maioria, provenientes do assentamento Indígena do município de Nonoai. As famílias vivem em situação precária, sem saneamento básico, num pequeno lote urbano, sem local adequado para a manutenção de sua cultura e vivências tradicionais. Ocupam uma pequena área, de 2.04 hectares, cedida pela Prefeitura Municipal e encontram no artesanato a única fonte econômica que lhes possibilita renda e meios de vida. As condições de vida nesse contexto ferem o que preconiza a Constituição Federal que reconhece os direitos indígenas de manter sua organização social, como na manutenção de seus costumes, línguas, crenças e tradições. O comércio do artesanato tem objetivos diversos, além de garantir alimentos, vestuários, equipamentos diversos, tem a importante função de garantir estratégias de resistência cultural, social e política o que lhes tem permitido a manutenção de sua especificidade étnica. Mesmo na cidade, continuam mantendo sua cultura diferenciada. Continuam Kaingang. Falam e apontam para uma realidade agora, vivida num outro contexto social.

Atuando nas atividades desenvolvidas no Conselho de Missão entre Índios/COMIN, percebe-se o agravamento de situações de extrema vulnerabilidade social e a urgente implantação de garantia de direitos das comunidades Kaingang. Os grupos Kaingang estão

Cont. Parecer CONEP 201/2009

distribuídos em diversos municípios do estado, como Porto Alegre, São Leopoldo, Estrela, Lajeado, Farroupilha, Salto do Jacuí, Passo Fundo, Santa Maria, entre outros.

Uma das expressões da situação dramática das condições de vida dessa comunidade constata-se pelo fato de o Ministério Público Federal ser chamado pelos Conselhos Tutelares e Secretarias Municipais de Assistência Social para intervir na garantia dos direitos indígenas. Ocorre, principalmente, em relação à presença das crianças Kaingang que "perambulam" no centro da cidade e nas cidades vizinhas (Novo Hamburgo, Campo Bom, Estância Velha etc). As razões que levam as crianças aos semáforos e às portas dos comerciantes são vistas e entendidas de diferentes formas pelos órgãos públicos e sociedade local.

Em São Leopoldo e Novo Hamburgo, é constante a presença de meninos e meninas indígenas nas ruas, entremeio aos carros, com os artesanatos nas mãos. A abordagem é o meio que encontram para realizar a venda dos produtos confeccionados na aldeia de São Leopoldo. Nas ruas, nos portões das casas, nos semáforos oferecem cestos e colares confeccionados por suas famílias, atividades que reforçam a economia doméstica dos pertencentes ao grupo, que compõem a comunidade Kaingang

De um lado, a comunidade indígena com sua especificidade cultural e seus direitos garantidos na Constituição Federal/CF 1988 e de outro a sociedade dita organizada, regida e normatizada por suas leis, valores, preconceitos. Há ambigüidades e diferenças culturais em ambas as relações. Essas ambigüidades ou antagonismos refletem-se nas seguintes situações, como, por exemplo, a falta de entendimento das questões pertinentes à cultura diferenciada, à ausência de políticas sociais que atendam a demanda apresentada pela comunidade, respeitando suas particularidades. Por outro lado a exposição de crianças a todo um contingente de violência urbana que precisa ser evitada.

O objeto desta pesquisa é avaliar o significado do trabalho (atividades laborais) de meninas e meninos Kaingang na sua relação de comércio dos artesanatos em taquara, cipós e miçangas (cestos, colares) nas ruas da cidade de São Leopoldo e em Novo Hamburgo, município vizinho. O foco da pesquisa também será direcionado à noção da sociedade envolvente em relação ao tema proposto.

O objetivo principal do estudo é Investigar o significado que as atividades laborais infantis têm para a comunidade Kaingang na sua relação de comércio de artesanatos, com vistas a contribuir para o aprimoramento da proteção social a esses sujeitos, respeitando a sua cultura sem desconsiderar o contexto em que estão inseridos.

Como objetivos específicos estão: 1) Analisar a concepção de trabalho e a sustentabilidade na sociedade Kaingang; 2) Identificar que entraves existem na efetivação dos direitos das crianças considerando a organização social indígena; 3) Analisar a relação entre produção e a comercialização, pelas crianças, de produtos que possibilitam a sustentabilidade das famílias na comunidade indígena; e 4) Analisar que valores estão associados ao mundo Kaingang e o mundo da sociedade abrangente, tendo em vista a concepção do trabalho infantil.

Será utilizada a abordagem da pesquisa qualitativa, que privilegia o contato direto com os sujeitos a serem pesquisados. Vale ressaltar que a pesquisadora goza de larga experiência profissional com a comunidade indígena, objeto desta proposta de estudos. Tendo em vista que, na pesquisa qualitativa, não é necessário seguir rigidamente uma definição exata dos sujeitos a serem investigados, será sugerida aqui uma previsão de seleção, podendo sofrer alterações devido à grande mobilidade do grupo Kaingang. O trabalho de campo terá que definir a amostragem tão logo iniciarem os trabalhos de coleta de dados.

Os sujeitos desta pesquisa são as famílias Kaingang residentes na periferia urbana, no município de São Leopoldo, Rio Grande do Sul. O universo da pesquisa conta com 21 famílias, num total de 98 pessoas integrantes da comunidade. A respeito desta pesquisa do tipo qualitativa, a amostra dirigida terá como foco central: três lideranças – o cacique da comunidade, um professor bilíngüe e um agente indígena de saúde; três famílias, um integrante de cada família, ou pai ou mãe (Roteiro C); dois velhos – *kofá* (Roteiro D). Também será utilizada a técnica do grupo focal (Roteiro H) com oito Kaingang (pai, mãe, homens ou mulheres) que compõem a comunidade indígena, além da entrevista ao Procurador da

Cont. Parecer CONEP 2011/2009

República de Novo Hamburgo (1), Conselheiros Tutelares (2) e um integrante da Secretaria Municipal de Assistência, Cidadania e Inclusão Social/São Leopoldo (1), (Roteiros E, F e G), o que totaliza vinte indivíduos.

A finalidade da pesquisa qualitativa não é puramente a contagem de opiniões e sim a exploração dessas opiniões com suas diferentes representações sobre o assunto pesquisado. Esta pesquisa aprofundará o conteúdo das falas dos sujeitos entrevistados que possibilitarão a interface das noções de cultura em relação às políticas públicas existentes.

A socialização da pesquisa, ou seja, a devolução dos estudos realizados é obrigação ética para o Serviço Social e, portanto, um compromisso político para o referencial que se deseja construir e contribuir com a transformação e a qualificação da categoria. A socialização será feita com a construção do relatório, na apresentação nos Núcleos de Pesquisa da FSS, em seminários (dentro e fora da PUC), em possíveis publicações, encontros para devolução na Universidade e em instituições e órgãos que trabalham com a questão indígena.

Os resultados da pesquisa serão divulgados no COMIN e em suas relações de trabalho com CEPI, FUNAI, MPF, CTs, Universidades, entidades que manifestarem interesse pelo tema.

Local de realização

A pesquisa será desenvolvida na comunidade Kaingang, residente na zona urbana do município de São Leopoldo, Rio Grande do Sul. Trata-se de comunidade indígena que vive fora de seu contexto cultural, mas nem por isso, deixam de ser Kaingang.

Apresentação do protocolo

A Folha de Rosto está assinada e datada.

Os currículos das pesquisadoras estão anexados ao protocolo e demonstram experiência na área proposta.

O projeto de pesquisa está bem fundamentado, com referências bibliográficas atuais, inclui todos os roteiros de entrevistas e os Termos de Consentimento Livre e Esclarecido.

O orçamento financeiro informa o custo total de R\$ 770,60, sob responsabilidade da pesquisadora.

O projeto apresenta uma declaração da FUNAI concordando com o projeto de pesquisa e informando que a comunidade indígena aceitou fazer parte desta pesquisa; apresenta uma carta do cacique Darci Rodrigues Fortes aprovando a coleta dos dados pela pesquisadora; apresenta carta do Procurador da República do município de Novo Hamburgo, autorizando a pesquisa após aprovação pelos órgãos responsáveis; apresenta carta do Conselho Tutelar e da Secretária Municipal de Assistência, Cidadania e Inclusão Social, aprovando a pesquisa.

Diante do exposto, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP, de acordo com as atribuições definidas na Res. CNS 196/96, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.

Situação: **Protocolo aprovado.**

Brasília, 14 de abril de 2009.


Gyselle Saddi Tannous
Coordenadora da CONEP/CNS/MS

ANEXO I – CARTA DA ORIENTADORA DA PESQUISA PARA A FUNAI DE PASSO FUNDO - DATA 22/10/2008



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL

NEST: Núcleo de Estudos e Pesquisa em Saúde e Trabalho
Av. Ipiranga, 6681 –P.15 – sala 330 – Cep: 90619-900
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone: 51 3320 3539 – Fax: 51 3320 3606
E-mail: serviço-social-pg@pucrs.br

Porto Alegre, 22 de outubro de 2008.

À FUNAI – Passo Fundo/RS
Srº João Alberto Ferrarezze e ou Srª Maria Inês de Freitas
M.D Administrador Regional
Rua Uruguay, 2648 - Bairro Boqueirão
CEP: 99 010 112 – PASSO FUNDO – RS

Prezados senhores,

Pela presente, apresento a mestranda **MARINEZ GARLET**, Assistente Social/CRESS 3780, aluna do Programa de Pós-Graduação - Mestranda da Faculdade de Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Colho a oportunidade para solicitar sua colaboração autorizando a mestranda a coletar os dados para o desenvolvimento de sua pesquisa de campo junto aos indígenas Kaingang com o intuito de elaborar sua Dissertação de Mestrado.

Seu projeto de pesquisa sob o título **Entre Cestos e Colares: vivências de crianças Kaingang num espaço urbano** será desenvolvido junto à comunidade Kaingang residente no município de São Leopoldo/RS e está sendo orientado por mim.

Manifestamos a importância e a relevância do tema proposto pela mestranda tanto para a produção de conhecimento vem como para a qualificação das políticas públicas de atendimento à população indígena.

Cordialmente,

Profª Drª Maria Isabel Barros Bellini

Pesquisadora responsável - Orientadora

maria.bellini@pucrs.br

**ANEXO J – CARTA DA COORDENAÇÃO DO PPGSS/PUCRS PARA FUNAI DE
PASSO FUNDO – DATA: 22/10/2008**



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Porto Alegre, 22 de outubro de 2008

Prezados Senhores

O Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Faculdade de Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul vem, por meio deste, apresentar mestranda **Marinez Garlet**, Assistente Social/CRESS 3780, aluna vinculada ao Programa de Pós-Graduação de Serviço Social da PUCRS. A mestranda tem como tema da pesquisa de dissertação de mestrado as **Vivências de crianças Kaingang num espaço urbano**, a ser desenvolvida junto à comunidade Kaingang residente no município de São Leopoldo/RS, sob orientação da Doutora Maria Isabel Barros Bellini, professora do quadro de docentes permanentes deste Programa de Pós-Graduação.

Dada a relevância do tema, não apenas para a produção de conhecimentos no âmbito do Serviço Social e áreas afins, como também para subsidiar a qualificação das políticas públicas voltadas às populações indígenas, contamos com o acolhimento desta instituição do estudo ora proposto, permanecendo à disposição para quaisquer esclarecimentos que se façam necessários.

Atenciosamente,

Profª. Dra Beatriz Gershenson Aguiñsky
Coordenadora do Programa de Pós- Graduação em Serviço Social/PUC-RS

À FUNAI – Passo Fundo/RS
Srº João Alberto Ferrarezze e ou Srª Maria Inês de Freitas
M.D Administrador Regional
Rua Uruguay, 2648 - Bairro Boqueirão
CEP: 99 010 112 – PASSO FUNDO – RS

PUCRS

Campus Central
Av. Ipiranga, 6681–P. 15–sala 330–CEP90619-900
Porto Alegre – RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3539 – Fax (51) 3320-3606
E-mail: servico-social-pg@pucrs.br
www.pucrs.br/fss/pos

**ANEXO K – NORMAS QUE DISCIPLINAM O INGRESSO EM TERRAS
INDÍGENAS COM FINALIDADE DE DESENVOLVER PESQUISA CIENTÍFICA -
INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 01/95PRESI - DATA: 29/11/1995**

FUNAI - ingresso em terras indígenas

Page 1 of 3

Normas que Disciplinam o Ingresso em Terras Indígenas com Finalidade de Desenvolver Pesquisa Científica

**FUNAI/BRASIL
INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 01/95PRESI**

29 /11/1995

O PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO-FUNAI, no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo Estatuto aprovado pelo Decreto nº564, de 08 de julho de 1992, tendo em vista o que consta do Processo FUNAI/BsB/2105/92,

RESOLVE:

Art. 1º Aprovar as normas que disciplinam o ingresso em Terras Indígenas com finalidade de desenvolver Pesquisa Científica, conforme documento em anexo.

Art. 2º Esta Instrução Normativa entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 3º Revoga-se a Instrução Normativa Nº 001/PRESI/94 de 08 de abril de 1994, como qualquer outro dispositivo em contrário.

MÁRCIO JOSÉ BRANDO SANTILLI Presidente da FUNAI

ANEXO DA INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº /PRESI

Brasília, 29 de novembro de 1995

Art. 4º Todo e qualquer pesquisador nacional ou estrangeiro que pretenda ingressar em terras indígenas, para desenvolver projeto de pesquisa científica, deverá encaminhar sua solicitação à Presidência da FUNAI, e no caso de requerimento coletivo, deverá ser subscrito por um dos membros do grupo, como seu [responsável](#).

Art. 5º O pesquisador ou pesquisadores deverão anexar ao pedido do que trata o Art. 1º a seguinte documentação:

I. Carta de apresentação da Instituição a que o pesquisador está vinculado e no caso de estudantes de graduação e pós-graduação, carta de apresentação do orientador responsável;

II. [Projeto de pesquisa](#), em português, detalhando a(s) terra(s) indígena(s) na(s) qual(is) pretende ingressar e cronograma;

III. curriculum vitae do(s) pesquisador(es) redigido em português;

IV. cópia autenticada da Carteira de Identidade ou Passaporte, quando se tratar de nacionalidade estrangeira;

V. atestado individual de vacina contra moléstia endêmica na área;

VI. atestado médico de não portador de moléstia contagiosa;

VII. quando se tratar de pesquisador(es) de nacionalidade estrangeira, exigir-se-á para a efetivação de seu ingresso na terra indígena a obtenção de seu respectivo visto temporário, como prevê o artigo 22, do decreto nº 86.715 de 10 de dezembro de 1981, além do cumprimento do disposto no decreto nº 98.830, de 15 de janeiro de 1990.

Art. 6º O Pesquisador deverá encaminhar diretamente ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq, o Projeto de Pesquisa e curriculum vitae.

Art. 7º A solicitação do ingresso em terra indígena por parte de pesquisadores nacionais ou estrangeiros será objeto de análise pela Coordenadoria Geral de Estudos e Pesquisas - CGEP, uma vez instruído o processo com o parecer favorável do CNPq quanto ao mérito da pesquisa proposta e após ouvidas as lideranças indígenas.

Parágrafo Único - A [consulta às lideranças indígenas](#) será realizada pela FUNAI, com a presença e participação do pesquisador, podendo este em caso de resposta positiva permanecer na terra indígena com autorização provisória até a emissão de uma definitiva.

Art. 8º No caso de negativa das lideranças indígenas quanto ao pleito do ingresso ou quaisquer outros entraves levantados no decorrer da análise do processo ou em qualquer outra etapa de desenvolvimento da pesquisa, a CGEP encaminhará a questão ao Conselho Indigenista através da Presidência do Órgão.

Art. 9º Quando se tratar de pesquisa em espaço territorial de ocupação tradicional de índios isolados, o pedido será ainda, objeto de exame e parecer prévio específico por parte do departamento de Índios Isolados - DII/FUNAI.

Art. 10º A presidência da FUNAI poderá suspender a qualquer tempo, as autorizações concedidas de acordo com as presentes normas desde que:

I. seja solicitada a sua interrupção por parte da comunidade indígena em questão;

II. a pesquisa em desenvolvimento venha a gerar conflitos dentro da terra indígena;

III. a ocorrência de situações epidêmicas agudas ou conflitos graves envolvendo índios e não-índios.

Parágrafo Único - Fica automaticamente prorrogada a autorização pelo prazo que a terra indígena objeto do Projeto estiver interdita, pelos motivos apontados no Art. 10, inciso III.

Art. 11º Todos os pesquisadores estrangeiros ou nacionais que tiverem autorizações concedidas para ingresso em terras indígenas, obrigar-se-ão:

I. cumprir todos os preceitos legais vigentes, notadamente os previstos na Lei nº 6.001 de 19.12.73;

II. remeter à FUNAI, relatório dos Trabalhos de campo, em português, até 6 (seis) meses após o término da pesquisa, onde poderão constar sugestões práticas que possam trazer benefícios para as comunidades indígenas que poderão ser consideradas pela FUNAI nas definições de sua política;

III. remeter à FUNAI, 2 (dois) exemplares de publicações, artigos, teses e outras produções intelectuais oriundas das referidas pesquisas.

Art. 12º Nos casos de solicitação de prorrogação do prazo para continuidade do projeto de pesquisa científica na mesma terra indígena, caberá a Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas - CGEP, os seguintes procedimentos:

I. notificar junto ao setor competente do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico- CNPq, a solicitação:

II. consultar as lideranças quanto ao retorno do pesquisador na terra indígena;

III. observar cumprimento do Art. 8º por parte do pesquisador interessado.

[Resolução 196/96](#)

[Diretrizes, Normas e Leis em Pesquisa em Saúde](#)

[Página de Abertura - Bioética](#)



PUCRS

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar - CEP 90619-900
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3513 - Fax: (51) 3320-3515
E-mail: prppg@pucls.br
Site: www.pucls.br