

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL**

MARCELA MENEGHETTI BAPTISTA

**O MBYÁ REKO (MODO DE SER GUARANI) E AS POLÍTICAS PÚBLICAS NA
REGIÃO METROPOLITANA DE PORTO ALEGRE:
UMA DISCUSSÃO SOBRE O ETNODESENVOLVIMENTO**

Porto Alegre

2011

MARCELA MENEGHETTI BAPTISTA

**O MBYÁ REKO (MODO DE SER GUARANI) E AS POLITICAS PÚBLICAS NA
REGIÃO METROPOLITANA DE PORTO ALEGRE:
UMA DISCUSSÃO SOBRE O ETNODESENVOLVIMENTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Rural.

Orientadora: Profa. Dra. Gabriela Coelho-de-Souza

Porto Alegre

2011

MARCELA MENEGHETTI BAPTISTA

**O MBYÁ REKO (MODO DE SER GUARANI) E AS POLITICAS PÚBLICAS NA
REGIÃO METROPOLITANA DE PORTO ALEGRE:
UMA DISCUSSÃO SOBRE O ETNODESENVOLVIMENTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Rural.

Aprovada em: Porto Alegre, 10 de junho de 2011.

Profa. Dra. Gabriela Coelho-de-Souza – orientadora
PGDR/UFRGS

Dr. Ricardo Verdum
INESC

Profa. Dra. Antonella Maria Imperatriz Tassinari
PPGAS/UFSC

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos
PGDR e PPGS/UFRGS

Dedico esse trabalho ao povo guarani e sua luta.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço aos guarani por terem me recebido e me ensinado a ver o mundo sob outra perspectiva, que me encantou. Obrigada por me permitirem essa agradável e rica convivência. Se depender de mim, é só o começo dessa caminhada. Agradeço às aldeias de Itapuã, Cantagalo, Estiva, Lomba do Pinheiro, Lami, Flor do Campo, Petim, Campo Molhado e Riozinho, e especialmente a Turíbio Gomes, Laurinda, Santiago Franco, Vherá Poty, Maurício Gonçalves, Zico Wera e Jaime Verá da Silva.

A todos com os quais ao longo dessa caminhada convivi, troquei experiências, conversei ou entrevistei: Alexandre Moreira Ferreira, Carolina Schneider Comandulli, Evanir Ermelinda Kich, Francisco Witt, Ignácio Kunkel, João Maurício Farias, José Otávio Catafesto de Souza, Luiz Fernando Caldas Fagundes, Márcio Volk, Mariana Soares, Martín César Tempass, Roberto Liebgott, Rodrigo Venzon e Sônia Lopes dos Santos. Sua presença foi fundamental para a execução desse trabalho.

À minha orientadora, Gabriela Coelho-de-Souza, por todo o apoio, incentivo, compreensão e amizade. Pelas conversas, pelos momentos de convivência e por tudo o que me ensinou, principalmente a sempre ir em frente. Agradeço por estar sempre presente ao longo da construção desse trabalho.

À equipe do DESMA pela troca de experiências. Especialmente à Mariana Denardi, Rafaela Printes e Rumi Kubo pela parceria e trabalhos em conjunto.

Aos professores, funcionários e colegas do PGDR. Especialmente aos colegas e amigos que participaram da disciplina Socializações Éticas, sem a qual minha vida acadêmica não teria sido a mesma. Nossos momentos foram “chuchu no palito”.

À CAPES pela bolsa.

À minha mãe guerreira, Vania, pelo amor, carinho e por estar sempre presente nos momentos difíceis. Por ser um exemplo de vida.

Ao meu pai, Sergio, por ser o orientador da minha vida e uma inspiração para mim.

Ao Alix pelo carinho e compreensão. Obrigada por dividir comigo aflições, alegrias e a vida.

Aos meus amigos por serem meus amigos e me fazerem feliz. Não vou citá-los; tenho medo de esquecer alguém. Mas eles sabem...

A todos que de alguma forma contribuíram para a realização desse trabalho.

RESUMO

Os guarani possuem concepções diferentes da sociedade não indígena dos conceitos de sociedade, natureza, território e saúde, o que caracteriza sua cosmologia perspectivista, que compreende essas noções de maneira integrada. Esses conceitos e lógicas guarani caracterizam o seu modo de ser guarani ou mbyá reko. Visando a compreensão da relação estabelecida entre o Estado e o modo de ser guarani, a partir das políticas públicas, essa dissertação objetivou compreender as interfaces e descompassos entre o modo de ser guarani, as políticas públicas e os direitos dos povos indígenas na região metropolitana de Porto Alegre. Este objetivo desdobrou-se em: a) caracterizar o modo de ser guarani e a rede de instituições na região metropolitana; b) caracterizar as instituições e políticas públicas de habitação, saúde, ambiente e agricultura, relacionadas aos guarani; e, c) analisar as interfaces e descompassos entre as políticas públicas efetivadas na região metropolitana em relação aos direitos e demandas guarani. Para atingir tal objetivo, fez-se o uso dos referenciais do Etnodesenvolvimento, os quais baseiam-se nos princípios da ética discursiva e da simetrização da posição dos pesquisadores/mediadores e dos povos indígenas. A metodologia constou da etnografia dos espaços públicos onde se acompanhou o desenvolvimento de programas e ações institucionais na região metropolitana em parceria com os coletivos guarani, entre novembro de 2009 e setembro de 2010. Nestas ocasiões pôde-se identificar as demandas, reivindicações e lógicas guarani sobre as políticas públicas, bem como a relação entre os guarani, técnicos e pesquisadores, formadora do tecido social das redes entre os guarani e instituições. Também foram realizadas quatorze entrevistas semi-estruturadas com os pesquisadores e técnicos das instituições e lideranças guarani que atuam nesta rede. A análise dos dados foi realizada através de abordagem qualitativa, utilizando-se a análise de conteúdo; também foi elaborada a rede entre instituições e os guarani, através do Software Ucinet 6 for Windows, versão 6.325; e Netdraw versão 2.28. A situação guarani na região metropolitana de Porto Alegre é de falta de terras, convivendo em uma região rururbana com uma complexidade de atores sociais que não estão conscientes da questão indígena. Contudo, a proximidade com a capital, facilita o acesso a técnicos, pesquisadores e instituições capacitados e comprometidos com a efetivação dos direitos guarani, permitindo o estabelecimento e fortalecimento de sua rede de instituições. Nela são reconhecidas doze instituições, com maior proximidade, que atuam em uma realidade de escassez de recursos,

cujos gestores buscam estabelecer o diálogo com os guarani, a partir dos princípios do Etnodesenvolvimento. Em relação ao diálogo das políticas públicas com o modo de ser guarani, ressalta-se que o maior descompasso relaciona-se ao fato das políticas públicas partirem de pressupostos e conceitos da sociedade ocidental para solucionar os “problemas dos guarani”. Nesse sentido, é necessário que as políticas públicas não apresentem projetos já delimitados. Outro avanço necessário seria uma maior comunicação e articulação entre os órgãos públicos, para que as diversas áreas de ação desses possam ter uma atuação conjunta, assim considerando os conceitos guarani, onde terra, saúde, habitação, agricultura, natureza, bem-estar estão integrados. Está-se iniciando uma nova fase na evolução dos direitos indígenas, com sua integração à Legislação e sua concretização através de políticas públicas, desenvolvidas no âmbito do Etnodesenvolvimento, o que está presente na região metropolitana na implementação das políticas de saúde e agrícola. Embora submetidos a esta situação, os guarani demonstram muita resistência e autonomia em relação aos padrões ocidentais de vida e bem estar. Os guarani, buscando seus direitos, acionam sua rede de instituições, estabelecidas através de relações de reciprocidade interpessoais, buscando a garantia do direito ao mbyá reko. Entende-se que apenas quando se compreender, através da convivência, diálogo e respeito, o mbyá reko e do que o mundo guarani é feito é que se poderão desenvolver políticas públicas adequadas ao modo de ser guarani, a serem implementadas de forma integrada às políticas de Estado, efetivando a construção de um país plural e multicultural.

Palavras-chave: Modo de ser guarani. Conceitos guarani. Diálogo interétnico. Direitos indígenas. Políticas públicas. Etnodesenvolvimento. Região metropolitana de Porto Alegre.

ABSTRACT

The guarani have different conceptions of non-indigenous society of the concepts of society, nature, health and territory, which characterizes its perspectival cosmology, which includes such notions in an integrated manner. These concepts and logical guarani characterize its “mode of being” or *mbyá reko*. Aiming the understanding of the relationship established between State and guarani “mode of being”, through public policy, this dissertation sought to understand the interfaces and mismatches between the mode of being guarani, public policies and the rights of indigenous peoples in the metropolitan region of Porto Alegre. This objective was divided into: a) describe the mode of being guarani and the network between the guarani and institutions in the metropolitan region, b) characterize institutions and public policies on habitation, health, environment and agriculture, related to the guarani and c) analyze the interfaces and mismatches between public policies in the metropolitan region in relation to the rights and demands guarani. To achieve this objective, it was used the referential of Ethnodevelopment, which are based on the principles of discursive ethics and the symmetrization of the position of researchers / mediators and indigenous peoples. The methodology consisted of an ethnographic study of public spaces where were accompanied the development of institutional programs and activities in the metropolitan region in partnership with the collective guarani, between November 2009 and September 2010. On these occasions it was possible to identify the demands, claims and guarani logical about the public policies, and the relationship between the guarani, technicians and researchers, teacher of the social networks between the guarani and institutions. Fourteen semi-structured interviews were also conducted with researchers, technicians from the institutions and guarani leaders, who work in this network. Data analysis was performed using a qualitative approach, using content analysis; a network between institutions and the guarani was also elaborated, through the software Ucinet 6 for Windows, version 6325, and Netdraw version 2.28. The situation guarani in the metropolitan region of Porto Alegre is the lack of land, living in a rururban region with a complexity of social actors who are not aware of indigenous issues. However, the proximity to the capital, facilitates access to technicians, researchers and institutions trained and committed about the effectuation of the guarani rights, allowing the establishment and strengthening of its institutions network. It is recognized twelve institutions, with close proximity, acting in a reality of scarce resources, whose representatives are seeking to establish dialogue with the guarani, from the principles of

Ethnodevelopment. Regarding the public policy dialogue with the guarani mode of being, it is emphasized that the biggest gap is related to the fact that public policies are panned from the concepts and assumptions of Western society, that wants to solve the "problems" of the guarani. Thus, it is necessary that public policies have not already defined projects. Another necessary advance would be more communication and coordination among government agencies so that the various areas of action of these institutions may have a joint performance and, so, considering the concepts guarani, where land, health, habitation, agriculture, nature, wellness are integrated. It's starting a new phase in the evolution of indigenous rights, their integration in the legislation and its implementation through public policies, developed under the Ethnodevelopment, a reality that is present in the metropolitan region, in the implementation of health and agriculture policies. While undergoing this reality, the guarani show much strength and autonomy in relation to Western standards of living and welfare. The guarani, seeking their rights, activate its network of institutions, with wich they established reciprocal interpersonal relationships, seeking to guarantee the right to mbyá reko. It is understood that only when we understand, from dialogue and respect, mbyá reko and of what the Guarani world is done, it will be possible to develop appropriate public policies to guarani reality, to be implemented in an integrated way to the State policies, effecting the construction of a plural and multicultural country.

Keywords: Guarani mode of being. Guarani concepts. Interethnic dialogue. Indigenous Rights. Public policies. Ethnodevelopment. The Metropolitan Region of Porto Alegre.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Mapa da região de estudo, localização e situação fundiária das terras guarani.	22
Figura 2 - Competência dos direitos indígenas na estrutura do governo.	40
Figura 3 - Rede estabelecida entre as instituições na região metropolitana de Porto Alegre. .	91
Figura 4 - Síntese da relação dos guarani com o Estado.	140
Quadro 1 - Artigos do Decreto 5.484/1928 que regulamentam a situação dos índios nascidos no território nacional.	42
Quadro 2 - Artigos da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (2005). ...	46
Quadro 3 - Artigos da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.	48
Quadro 4 - Artigos da Lei no 11.645 de 10 de março de 2008.	49
Quadro 5 - Artigos do Decreto no 1.141, de 1994, que dispõe sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas.	52
Quadro 6 - Artigos do Decreto nº 3.156 de 1999.	53
Quadro 7 - Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas.	55
Quadro 8 - Destaques do Decreto nº 7.056 de 28 de dezembro de 2009.	57
Quadro 9 - Etnocategorias ambientais reconhecidas pelos guarani.	71
Quadro 10 - Fala de liderança guarani no III Seminário “A Saúde dos Mbyá-Guarani”, realizado em 1998.	86

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AEPIM – Associação de Estudos e Projetos com Povos Indígenas e Minoritários
AIS – Agente Indígena de Saúde
ATER – Assistência Técnica e Extensão Rural
CAPG – Comissão de Articulação do Povo Guarani
CEEE – Companhia Estadual de Energia Elétrica
CEPI – Conselho Estadual dos Povos Indígenas
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CNPI/MJ – Comissão Nacional de Política Indigenista/Ministério da Justiça
CNPT – Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais
COMIN – Conselho de Missão entre Índios
CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento
CTDS/CERBMA – Câmara Técnica de Desenvolvimento Sustentável do Comitê Estadual da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica
CTI – Centro de Trabalho Indigenista
DESMA – Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica
DNIT – Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes
Dseis – Distritos Sanitários Especiais Indígenas de Saúde
EMATER/RS – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Rio Grande do Sul
FASC – Fundação de Assistência Social e Cidadania
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
GT – Grupo Técnico de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas Mbyá-Guarani de Itapuã, Ponta da Formiga e Morro do Coco
GTI – Grupo de Trabalho Interministerial
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INSS – Instituto Nacional do Seguro Social
MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
MJ – Ministério da Justiça

MMA – Ministério do Meio Ambiente
MS – Ministério da Saúde
MPA – Ministério da Pesca e Aquicultura
MPF – Ministério Público Federal
NIT/UFRGS – Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais/Universidade Federal do Rio Grande do Sul
NUCIME – Núcleo das Comunidades Indígenas e Minorias Étnicas/MPF
NPPPI/SMDHSU/PMMPA – Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana da Prefeitura Municipal de Porto Alegre
OIT – Organização Internacional do Trabalho
ONG – Organização não Governamental
ONU – Organização das Nações Unidas
PBA – Plano Básico Ambiental
PDA – Projetos Demonstrativos – Tipo A
PDPI – Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas
PGDR – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural
PNGATI – Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas
PPG7 – Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil
PPTAL – Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal
PRONAF – Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
SEAPPA/RS – Secretaria da Agricultura, Pecuária, Pesca e Agronegócio do Estado do Rio Grande do Sul
Sesai – Secretaria Especial de Saúde Indígena
SEPPIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação
STCAS – Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social
SUS – Sistema Único de Saúde
UC – Unidade de Conservação
TI – Terra Indígena

CONVENÇÕES

A grafia das palavras em guarani é apresentada em itálico e baseada em Dooley (1999). As vogais anasaladas são grafadas com til ou trema.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	15
1.1 Metodologia.....	21
2 ETNODESENVOLVIMENTO: HISTÓRICO, PRINCÍPIOS, DESDOBRAMENTOS LEGAIS E LIMITES.....	31
2.1 Histórico do Etnodesenvolvimento.....	31
2.2 Princípios do Etnodesenvolvimento.....	35
2.3 Direitos indígenas e legislação brasileira.....	39
2.4 Coletivos indígenas e políticas públicas brasileiras indigenistas.....	48
2.5 Etnodesenvolvimento: discutindo seus limites.....	59
3 MODO DE SER GUARANI NO CONTEXTO DA REGIÃO METROPOLITANA DE PORTO ALEGRE.....	62
3.1 Modo de ser guarani.....	62
<i>3.1.1 Territorialidade e mobilidade guarani.....</i>	<i>63</i>
<i>3.1.2 Religião e medicina tradicional.....</i>	<i>66</i>
<i>3.1.2.1 Nhemongarai: a nomeação das crianças.....</i>	<i>68</i>
<i>3.1.3 Relação com os seres do cosmos e com a natureza (na perspectiva ocidental).....</i>	<i>70</i>
<i>3.1.3.1 Manejo de recursos naturais, agricultura e alimentação.....</i>	<i>70</i>
<i>3.1.3.2 Os seres da mata, as plantas, os ja, os anha e os jurua</i>	<i>76</i>
3.2 Conceitos guarani.....	81
<i>3.2.1 A noção de pessoa</i>	<i>81</i>
<i>3.2.2 Saúde e doença na cosmologia guarani</i>	<i>83</i>
<i>3.2.3 A terra saudável como base de tudo</i>	<i>84</i>
3.3 Os guarani e a rede de instituições na região metropolitana de Porto Alegre.....	87
4 ATUAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES, POLÍTICAS PÚBLICAS E AÇÕES DESTINADAS AOS GUARANI	93
4.1 A atuação da FUNAI e as ações de assistência	97

4.2 As políticas agrícolas, de segurança alimentar e de infraestrutura.....	103
4.3 As políticas e compensações ambientais	115
4.3.1 A Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas	115
4.3.2 Os empreendimentos em terras indígenas e os programas de compensação	118
4.4 As políticas de saúde	123
4.4.1 Simetrização de conceitos na área da saúde	123
4.4.2 A atuação da FUNASA e das Equipes de Saúde	124
4.5 Alguns motivos para a ausência ou o descaso de políticas e ações: o caso da mobilidade guarani	130
4.6 Interfaces e descompassos entre as políticas públicas e os direitos e demandas guarani	133
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	141
REFERÊNCIAS.....	144
APÊNDICE A – Glossário.....	157
APÊNDICE B – Roteiro de entrevistas semi-estruturadas destinado às instituições....	162
APÊNDICE C – Parecer do Conselho Nacional de Ética em Pesquisa.....	164
APÊNDICE D – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	169

1 INTRODUÇÃO

Essa dissertação resulta de um longo processo de reflexão que iniciou com uma questão: a relação das comunidades tradicionais¹ com o que chamamos de natureza e, conseqüentemente, sua relação com a sociedade abrangente, pautada pelas diferenças culturais e pelas diferentes maneiras de apropriação e significação da natureza. Tal reflexão iniciou quando eu estava no final da graduação em Ciências Biológicas na UFRGS, no momento em que percebi que nesse curso não havia espaço para uma discussão que envolvesse uma perspectiva social. Comecei a perceber que todas as questões estavam relacionadas e que para mim, não fazia sentido estudar apenas a Biologia sem aproximar as Ciências Sociais. Como em um curso de biologia, falar em proteger o meio ambiente sem falar em legislação, gestão ambiental e política? Como falar em “vegetação nativa” ou “áreas intocadas” sabendo que viviam seres humanos nesses locais e inclusive levavam consigo espécies vegetais e animais? Como falar em Unidades de Conservação (UC’s) da natureza sem pensar quem realmente conservou essa natureza antes dessas áreas se tornarem UC’s? E como criá-las sem perceber o contexto social da área em que estão inseridas?

Enfim, todas essas e outras inquietações surgiram devido a um sentimento de vazio no âmbito de meu campo de estudo, as Ciências Biológicas na época. Além desse vazio, eu ainda escutava comentários preconceituosos de meus colegas, como por exemplo: “*Viu que tem uns índios invadindo ‘tal área’? Os índios disseram que viram na internet que lá tem um cemitério indígena e agora querem se aproveitar. Nem são mais índios, pois viram na internet e até usam celular. E vão destruir todo o mato.*” Comentários desse tipo me fizeram refletir sobre essas questões, pois afinal, esses índios têm direitos; esses índios é que tiveram suas terras invadidas. Então, me questionei: *e qual o problema de usar celular? Será que os portugueses na época do descobrimento usavam celular? Então, acho que não somos mais “brancos” também...*

Movida por esses pensamentos, fui visitar a ‘tal área’. Um local sem lixo – ao contrário do que muitos haviam falado, inclusive os jornais da época – e sem desmatamento. Porém, a presença ou ausência de lixo ou desmatamento não é o mais importante; o que importa é que percebi que havia razões para os indígenas estarem ocupando aquela área, razões essas ignoradas pela sociedade. Poucos eram os não indígenas que se preocupavam em

¹ Aqui não será discutido esse conceito, que ainda não tem uma definição consensual.

conhecer as razões e dialogar com os indígenas; poucos os que estavam interessados em compreender a dimensão social que estava presente naquela área natural.

Após minhas três trocas de currículo dentro da Biologia, tinha por certo que iria me formar, porém procurando uma abordagem diferente para o Trabalho de Conclusão de Curso. Nessa ocasião, procurei a professora Gabriela Coelho-de-Souza, que havia ministrado uma disciplina de Sistemática Vegetal e em uma de suas aulas apresentou um projeto sobre o uso de uma espécie vegetal por uma comunidade². Não me lembrava muito bem do projeto, mas sabia que não era apenas “biológico”.

Desde então, passei a integrar o Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica (DESMA), grupo ao qual fazia parte a professora. Esse grupo está inserido no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural (PGDR), na linha temática três, “Dinâmicas Socioambientais no Espaço Rural”. O DESMA é um grupo de pesquisa multidisciplinar que atua na interface entre as Ciências Naturais e Sociais. Nele, me filiei primeiramente à linha de pesquisa “Etnobotânica, manejo e conservação da biodiversidade”, a qual busca identificar espécies da flora nativa utilizadas tradicionalmente pelas comunidades, ou com potencialidades de uso, realizando estudos que caracterizam, avaliam e/ou subsidiam a sustentabilidade de práticas de manejo. A perspectiva da etnobotânica abordada pelo grupo busca o diálogo entre conhecimentos tradicionais e científicos, para o estabelecimento da autonomia das populações tradicionais na gestão dos ecossistemas, bem como em estratégias de conservação da biodiversidade, subsidiando documentos técnicos, como planos de manejo, laudos ambientais e projetos socioambientais (DESMA, 2011).

Dessa forma, no meu Trabalho de Conclusão de Curso, estudei o contexto dos pescadores artesanais do Lami, bairro rururbano localizado no extremo sul de Porto Alegre. Fiz um estudo etnobotânico, identificando os usos de plantas por eles e trabalhei sobre os conflitos socioambientais entre os pescadores e a Reserva Biológica do Lami, uma Unidade de Conservação.

Além desse trabalho, nesse período, tive a oportunidade de acompanhar como colaboradora o Grupo Técnico de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas Mbyá-

² Tratava-se do Projeto Samambaia-preta, que busca a resolução dos conflitos entre a comunidade local e a legislação ambiental no que concerne à coleta de *Rumohra adiantiformis*, conhecida como “samambaia-preta” (COELHO-DE-SOUZA *et al.*, 2008). Além de realizar pesquisa visando conhecer a ecologia da espécie, a descrição e avaliação dos manejos tradicionais, têm buscado a melhoria das condições de vida dos extrativistas, não somente através da legalização da atividade e identificação de manejos adequados, mas também pelo desenvolvimento de alternativas para a diversificação da economia destas famílias. Fonte: <http://www.ufrgs.br/desma/sama.html>

Guarani de Itapuã, Ponta da Formiga e Morro do Coco, instituído pela FUNAI³. Nessa ocasião, conheci e convivi com as lideranças guarani de aldeias da região metropolitana de Porto Alegre, principalmente do Cantagalo e de Itapuã, localizadas no município de Viamão. Assim, também foi possível ter contato com as lógicas guarani e suas maneiras de pensar sua relação com a natureza e com a sociedade abrangente⁴, através das instituições, políticas públicas e as ações desenvolvidas pelos *jurua*⁵. Da mesma forma, também foi possível o contato com diversos segmentos da sociedade envolvidos ou afetados pela questão da delimitação de Terras Indígenas, como indigenistas (antropólogos, estudantes, funcionários da FUNAI), ambientalistas (biólogos, estudantes, ONG's, gestores de Unidades de Conservação) e grandes proprietários de terra.

Essas duas experiências, com os pescadores e com os guarani, trouxeram motivações para o aprofundamento dessas questões socioambientais no campo teórico, então ingressei no curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural (PGDR), programa multidisciplinar vinculado à Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS. No PGDR iniciei minha atuação na linha de pesquisa três do programa e na linha Etnoconservação, Etnoecologia e Gestão Compartilhada, no âmbito do DESMA, a qual analisa a complexificação do espaço rural a partir das dinâmicas estabelecidas entre territórios tradicionais e territórios ocupados pela sociedade abrangente, incluindo unidades de conservação, enfatizando as relações estabelecidas entre os conhecimentos, práticas de manejo e gestão da biodiversidade. Visa também a contribuir para a construção das bases teóricas e metodológicas da Etnoconservação, enquanto uma teoria em construção, que visa a desenvolver um modelo de conservação adaptado às condições locais de conservação dos ecossistemas e da diversidade cultural que com eles co-existem. Propõe pesquisa-ação e processos de gestão compartilhada no âmbito da gestão ambiental, buscando a contribuição do diálogo entre o conhecimento científico e tradicional para o desenvolvimento rural brasileiro (DESMA, 2011).

Minha primeira intenção de projeto tinha como objetivo analisar os conflitos entre indigenismo e ambientalismo, propondo possíveis convergências, no âmbito da gestão compartilhada. Depois de verificar na prática esses tantos conflitos, me desmotivei a trabalhar com essa questão, visto que constatei que muitos desses conflitos ocorrem devido ao

³ Fundação Nacional do Índio, vinculada ao Ministério da Justiça. Portaria FUNAI 874/2008.

⁴ Essa expressão está sendo utilizada considerando a sociedade ocidental ou não-indígena. Não é utilizada no sentido dessa sociedade “abranger” ou “integrar” as populações indígenas.

⁵ Palavra guarani que se refere aos não guarani. Juru significa boca e á, cabelos, logo, *jurua* significa boca envolta pela barba e bigode. O termo também pode se estender para “que fala da boca pra fora”, mentiroso.

desconhecimento, desinteresse e pré-conceito que a sociedade abrangente em geral tem em relação aos indígenas. Então, na segunda proposta, busquei aprofundar o entendimento das lógicas indígenas, especificamente guarani, de relação com a natureza – estudo classicamente desenvolvido por antropólogos, no campo do perspectivismo⁶, e por biólogos e agrônomos, no campo da etnoecologia e etnoagricultura, que tratam das práticas de manejo e saberes sobre a biodiversidade e agrobiodiversidade dos povos e comunidades tradicionais – e, a partir disso, verificar se as políticas públicas ambientais respeitam essas lógicas, e caso contrário, como deveriam ser as políticas.

Minha intenção nesse momento era analisar a Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas (PNGATI), uma política que está sendo elaborada desde 2008 por um grupo de trabalho interministerial (GTI) formado pelo Ministério da Justiça (MJ) e pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA) e aguardando aprovação pela Presidência da República. Esta política aproxima o MJ e o MMA, propondo a atuação conjunta em temas convergentes, como a gestão ambiental em terras indígenas, a conservação da sociobiodiversidade e os desafios nas sobreposições entre Terras Indígenas e Unidades de Conservação. Nesta análise, buscava verificar a adequação dessa política pública ambiental ao *mbyá reko* (modo de ser guarani) no contexto da região metropolitana de Porto Alegre, no qual as aldeias são diminutas e próximas à urbanidade, a partir da análise das inovações propostas na PNGATI sobre as práticas de agricultura e manejo da biodiversidade guarani.

Para entender o olhar guarani sobre esta questão ambiental me ancoraria no referencial da Etnoecologia, buscando estudar a agricultura e o manejo de recursos da biodiversidade em aldeias na região metropolitana de Porto Alegre. A partir do referencial do Desenvolvimento Rural seriam analisadas as demandas dos guarani, sob sua perspectiva e de sua rede de instituições, relacionadas à manutenção de seu modo de vida e às políticas públicas ambientais destinadas a eles. Por fim, para avaliar a autonomia guarani no contexto das políticas públicas ambientais, a partir de sua visão de mundo, se lançaria mão do Etnodesenvolvimento, que recebe influências da Sociologia Pragmática e da Antropologia Simétrica, buscando simetrizar a posição dos pesquisadores/mediadores e dos indígenas, orientando a elaboração e execução de políticas públicas incluindo suas lógicas.

Entretanto, a PNGATI ainda estava em fase de elaboração e de consultas aos povos indígenas quando da construção de meu projeto de pesquisa, tendo acontecido uma consulta na região sul, que ocorreu em Curitiba/PR, em dezembro de 2009 e contou com a participação

⁶ Essa abordagem será aprofundada nos capítulos 2 e 3.

de duas lideranças guarani do Rio Grande do Sul. Por esse motivo, abri o leque da minha pesquisa, trabalhando com diferentes políticas públicas, e não apenas as ambientais. E, além de políticas públicas, procurei analisar também as outras ações destinadas aos guarani.

Outro motivo que me fez ampliar a abrangência da pesquisa foi a percepção de que os conceitos guarani de ambiente, natureza, agricultura, saúde, felicidade, bem-estar, sociedade, religião e outros⁷ estavam sobrepostos, o que fui conseguindo verificar ao longo da etapa de elaboração do projeto de dissertação através de suas falas em reuniões, da convivência e de conversas com os guarani. Neste contexto, passei a analisar a adequação das políticas públicas e ações institucionais, fruto de um sistema de gestão segmentado, a partir da perspectiva guarani e de seu modo de ser. Para tanto, foram acionados os referenciais do Etnodesenvolvimento e do Desenvolvimento Rural. É neste contexto que esta pesquisa dialoga com a linha de pesquisa do PGDR “Estado, Sociedade Civil e Políticas Públicas de Desenvolvimento Rural”, a qual analisa o processo de implementação de políticas públicas, discutindo as demandas e as relações com as instituições da sociedade civil. Nesse sentido, a pesquisa também dialoga com a linha “Mediações Político-Culturais, Estruturas Produtivas e Configurações Sócio-Técnicas no Rural”, que enfoca as mediações político-culturais, os atores e as instituições que atuam no meio rural (UNIVERSIDADE..., 2011).

Por ser uma interface muito recente: o diálogo entre as lógicas indígenas e a perspectiva do desenvolvimento rural, este é um campo emergente de estudos com pouco acúmulo em sua construção. Neste âmbito, a dimensão ambiental toma maior relevância no debate sobre o Desenvolvimento Rural, sendo a questão socioambiental o seu centro, o que caracteriza a linha de pesquisa onde a dissertação se insere: “Dinâmicas Socioambientais no Espaço Rural”. É neste contexto que se destaca o projeto “Territorialidades tradicionais e de unidades de conservação no Rio Grande do Sul: contribuição da etnoconservação para a gestão compartilhada” (Processo CNPq 4833450/2010-5), do qual esta pesquisa faz parte. Assim, esse projeto maior contribui para o avanço na compreensão da questão indígena relacionada às políticas em desenvolvimento rural buscando responder à seguinte questão: Como a visão dos guarani e das instituições sobre as políticas públicas para a sustentabilidade dos territórios guarani podem engendrar novas dinâmicas socioambientais?

⁷ Refiro-me aos conceitos reconhecidos pela sociedade não indígena, os quais derivam em políticas públicas setorializadas como a da habitação, agricultura, ambiente e saúde. Para os guarani esses conceitos estão sobrepostos, e talvez nem tivessem esses nomes, bem como devam ser difíceis de traduzir. O uso desses conceitos será freqüente nesse trabalho, visto que, para que haja um entendimento, a comunicação precisa ser a partir desses, mesmo que não sejam os ideais do ponto de vista guarani.

Dentro dessa questão, a presente dissertação busca contribuir na compreensão das políticas públicas existentes e modo de ser guarani, no contexto da região metropolitana de Porto Alegre, no sentido da análise da adequação das políticas públicas às lógicas guarani, pretendendo auxiliar na compreensão da questão: O que as políticas públicas devem considerar para se adequarem às lógicas guarani no sentido de se buscar a sustentabilidade de seus territórios e de seu modo de ser?

Para responder a essa questão faz-se o uso dos referenciais do Etnodesenvolvimento, em diálogo com o Desenvolvimento Rural, e dos princípios de simetrização e ética discursiva, oriundos da Antropologia Simétrica e da Sociologia Pragmática. Enfatiza-se que para a compreensão das lógicas guarani e para a adequação das políticas públicas a esses coletivos, a partir da simetrização da posição dos pesquisadores/mediadores e dos indígenas, é necessário o diálogo entre essas abordagens para, assim, se poder discutir os coletivos indígenas no contexto do Desenvolvimento Rural, tendo em vista os guarani e seu modo de ser.

Essa dissertação resulta da reflexão sobre as políticas públicas e ações destinadas aos guarani que estão sendo desenvolvidas na região metropolitana, as quais estão relacionadas, principalmente, à habitação, agricultura, ambiente e saúde. Objetiva-se compreender as interfaces e descompassos entre o modo de ser guarani, as políticas públicas e os direitos dos povos indígenas na região metropolitana de Porto Alegre. Este objetivo desdobra-se em:

- a) caracterizar o modo de ser guarani a rede de instituições na região metropolitana;
- b) caracterizar as instituições e políticas públicas de habitação, saúde, ambiente e agricultura, relacionadas aos guarani;
- c) analisar as interfaces e descompassos entre as políticas públicas efetivadas na região metropolitana em relação aos direitos e demandas guarani.

A dissertação está dividida em cinco capítulos. O primeiro é composto por essa introdução, que conta a história de como nasceu essa pesquisa, suas motivações, seus objetivos e a metodologia. O segundo capítulo apresenta o referencial teórico-metodológico que ancora a análise. O terceiro capítulo apresenta questões fundamentais para a compreensão do modo de ser guarani, como sua relação com o território, com a natureza e com os seres providos de agência e apresenta os conceitos guarani. Além disso, contextualiza os guarani na região metropolitana de Porto Alegre e caracteriza a rede de instituições que atua no local. O quarto capítulo apresenta a relação dos guarani com a sociedade abrangente através da legislação, das demandas indígenas e das políticas públicas, implementadas através de

programas e ações e traça reflexões e problematizações, a partir da relação com o modo de ser guarani tratado no capítulo anterior, permitindo, assim, compreender as interfaces e descompassos entre as políticas públicas implantadas, os direitos indígenas e o modo de ser guarani. O último capítulo apresenta as considerações finais, que retomam as principais questões tratadas na dissertação, trazendo as conclusões da pesquisa.

1.1 Metodologia

A presente seção apresenta a metodologia de pesquisa utilizada, a qual foi baseada em uma abordagem qualitativa. Primeiro será apresentada a contextualização das aldeias e instituições com as quais a pesquisa manteve contato. Posteriormente serão apresentadas as técnicas utilizadas na pesquisa. Por fim, será contextualizada a inserção em campo, o desenvolvimento da pesquisa e o processo de consentimento livre e esclarecido estabelecido com as lideranças guarani, para a realização da pesquisa.

A pesquisa estabeleceu relações com as aldeias localizadas na região metropolitana de Porto Alegre, além do nordeste do estado, sendo elas: Itapuã - Tekoá Pindó Mirim (Aldeia Palmeira Pequena), Cantagalo - Tekoá Jataí'ty (Aldeia Butiazal) e Estiva, localizadas em Viamão; Lomba do Pinheiro – Tekoá Anhetenguá e acampamento do Lami, em Porto Alegre; e Flor do Campo e Petim, em Barra do Ribeiro. O vínculo com as aldeias, construído na época do GT, foi mantido através das visitas durante os eventos nas aldeias e ou a partir do contato com suas lideranças em eventos promovidos pelas instituições da rede guarani. As aldeias desta região são fortemente unidas por laços de parentesco e pelo movimento político guarani de demarcação das terras guarani da Comissão de Articulação do Povo Guarani (CAPG), a qual recebe apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e do Conselho de Missão entre Índios (COMIN). Para o acompanhamento da atuação das instituições junto aos guarani a pesquisa acompanhou um projeto socioambiental nas aldeias Campo Molhado, em Maquiné e Riozinho; e Riozinho, no município de Riozinho. A Figura 1 apresenta a região de abrangência do estudo, localizando no território guarani as aldeias e acampamentos, e a situação fundiária dessas áreas.

O esquema que aponta a localização das aldeias foi elaborado sobre a base do Macrozoneamento ambiental (RIO GRANDE DO SUL, 2011), caracterizando as áreas

estudadas como zonas de uso agrícola intensivo no verão e inverno, bem como somente no verão. Na região metropolitana o processo de urbanização se sobrepõe ao de uso agrícola (MENEGAT, 1998).

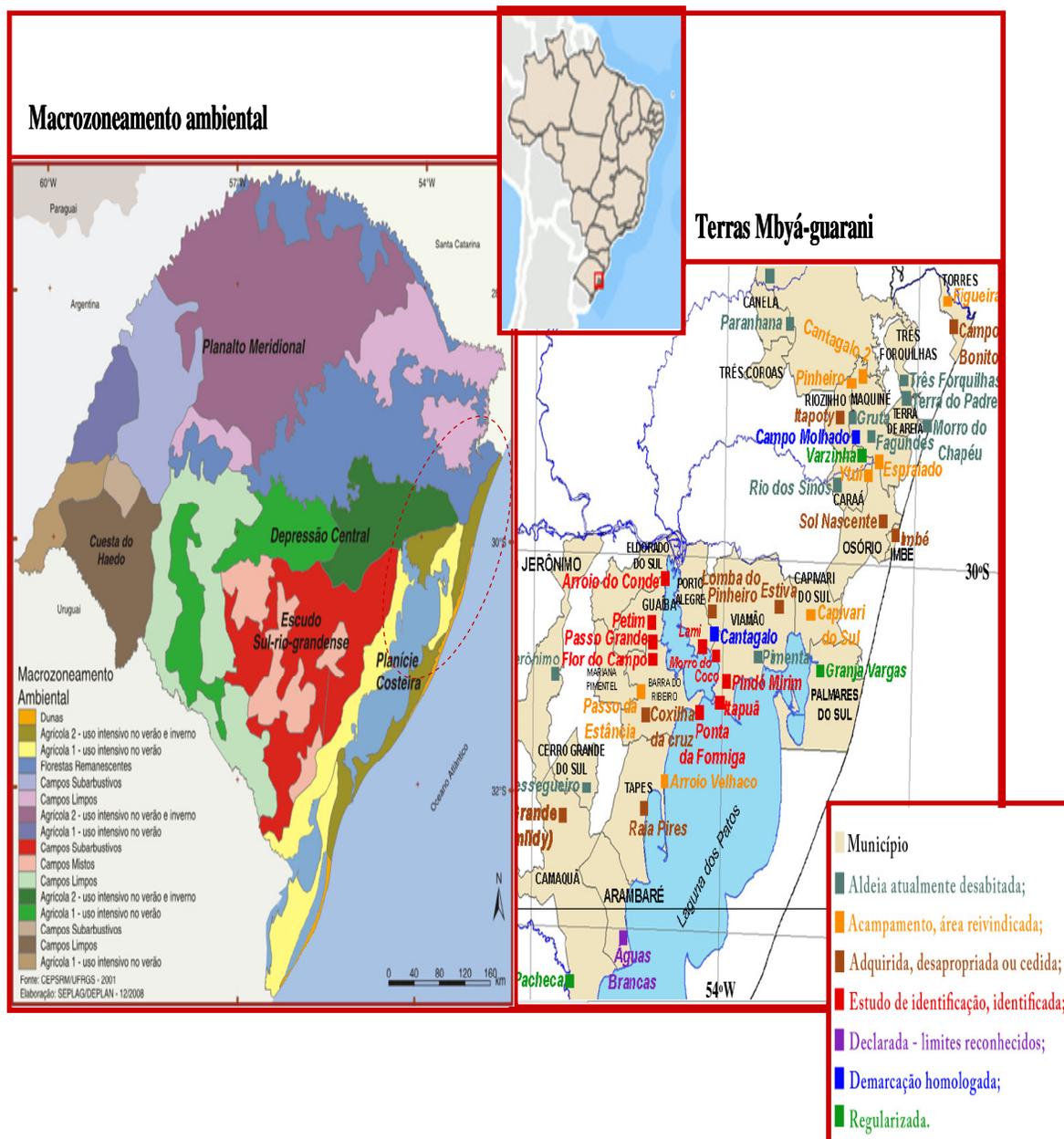


Figura 1 - Mapa da região de estudo, localização e situação fundiária das terras guarani.
Fonte: Elaborado a partir de CCDH (2010) e Rio Grande do Sul (2011).

As doze instituições entrevistadas foram selecionadas por sua atuação junto aos guarani na região metropolitana. Elas são representativas de diferentes segmentos da sociedade, bem como das três jurisdições do Estado. Da jurisdição federal foram entrevistadas: a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – Coordenações Técnicas Locais de Porto Alegre e de Osório –, a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), Ministério Público Federal (MPF) e Universidade Federal do Rio Grande do Sul, através de dois pesquisadores do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) e Laboratório de Arqueologia e Etnologia (LAE). Da jurisdição estadual: a Secretaria da Agricultura, Pecuária, Pesca e Agronegócio do Estado do Rio Grande do Sul (SEAPPA/RS) e a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Rio Grande do Sul (EMATER/RS), que executa programas e ações governamentais. Da jurisdição municipal: o Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana da Prefeitura Municipal de Porto Alegre (NPPPI/SMDHSU/PMPA) e a equipe de saúde da prefeitura de Viamão. Da sociedade civil organizada, foram entrevistadas as seguintes Organizações Não Governamentais: o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o Conselho de Missão entre Índios (COMIN). Por fim, foram entrevistados os colegiados: Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI) e Câmara Técnica de Desenvolvimento Sustentável do Comitê Estadual da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica (CTDS/CERBMA). O CERBMA integra o Conselho Nacional da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica, estrutura da gestão da linha de ação Reservas da Biosfera do Programa O Homem e a Biosfera, o qual é estabelecido pela Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura (UNESCO) (RBMA, 2011).

Ressalta-se que a forma de atuação das instituições está relacionada com as pessoas que trabalham nelas. Nesse sentido, apesar de ser bastante utilizado o termo “instituição” nessa dissertação, quem está atuando na execução das políticas públicas são os funcionários, que podem ou não ter proximidade com os coletivos indígenas. No caso da região metropolitana de Porto Alegre, essas pessoas vinculadas às instituições possuem trajetórias relacionadas à temática indígena – sendo guarani ou não – e/ou se mostram abertas ao diálogo com o outro, conforme será visto ao longo da dissertação. No caso dos interlocutores da FUNAI, do MPF, da EMATER, do NPPPI e da CTDS/CERBMA, por exemplo, verifica-se

proximidade com os guarani e suas lógicas, devido, em grande parte, à sua formação nas áreas de Ciências Sociais e/ou Antropologia.

As técnicas utilizadas na pesquisa, além de uma criteriosa revisão bibliográfica a respeito do modo de ser guarani, foram a entrevista semi-estruturada, a “etnografia dos espaços públicos”, a observação participante e o diário de campo, esta última utilizada em todos os momentos. Optou-se pela realização de entrevistas semi-estruturadas, pelo fato de permitir certa flexibilidade, sendo uma entrevista não-diretiva. Segundo Thiollent (1980) a entrevista não-diretiva – ao contrário da dirigida - não propõe ao entrevistado uma completa estruturação do campo de investigação, podendo o entrevistado definir como quiser o campo a explorar. Isso permite uma resposta profunda e menos censurada, carregada de significados e afetividade (THIOLLENT, 1980). Dessa maneira, os informantes podem mostrar ao pesquisador outras dimensões do problema sob investigação (DEBERT, 1986), não previstas antes do início do trabalho de campo, que podem ser acrescentadas à entrevista. Essa técnica também permite evitar a predefinição das respostas e a incorporação de seu conteúdo em categorias (THIOLLENT, 1980). Dessa forma, ao longo do trabalho de campo, as entrevistas com as diferentes instituições aprofundaram as políticas públicas das pastas governamentais de habitação, saúde, ambiente e agricultura. O roteiro de entrevistas é apresentado no apêndice B.

As quatorze entrevistas realizadas com as principais instituições permitiram identificar os programas e ações existentes e compreender como foram construídas, no sentido de verificar a participação indígena e se foram considerados os princípios de etnodesenvolvimento, levando em conta o *mbyá reko* na sua formulação. Silva *et al.* (2008) demonstraram que os guarani reconhecem como as instituições que mais os apóiam a FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) e as organizações ligadas a igrejas (principalmente o Conselho de Missão entre Índios (COMIN) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). As instituições foram selecionadas por estarem presentes nas reuniões e articulações que envolvem os guarani no Rio Grande do Sul e participação nas redes do indigenismo em Porto Alegre. Por fim, os entrevistados - tanto funcionários das instituições, como os guarani - indicaram instituições para serem entrevistadas.

A análise dos dados das entrevistas foi realizada através de abordagem qualitativa, utilizando-se a análise de conteúdo. As entrevistas com as instituições e lideranças guarani também permitiram a elaboração de uma matriz binária que representa as interações entre as variáveis, constando as instituições que reconhecidamente desenvolvem programas e ações com os guarani. Desta matriz, elaborou-se a rede de instituições que implementam as políticas

públicas junto aos guarani, através do Software Ucinet 6 for Windows, versão 6.325 (BORGATTI *et al.*, 2002), que permite conhecer as interações entre qualquer classe de indivíduos, partindo preferencialmente de dados qualitativos (ALEJANDRO; NORMAN, 2005). As interações são visualizadas por meio de representações gráficas da rede, a qual foi elaborada através do Software Netdraw 2.28 (BORGATTI *et al.*, 2002).

O objetivo de entrevistar as instituições foi de caracterizar o modo de ser guarani no contexto da região metropolitana e as instituições que atuam junto aos guarani, bem como as políticas públicas desenvolvidas principalmente nas áreas habitacional, da saúde, ambiental e agrícola. Também, nessas ocasiões foi possível analisar e verificar como esses mediadores analisam as interfaces e descompassos entre o modo de ser guarani, os direitos indígenas e as políticas públicas na região metropolitana. A entrevista com os pesquisadores permitiu, além do levantamento das políticas públicas, a reflexão sobre elas, tendo como base a compreensão do modo de ser guarani, bastante estudado e conhecido por esses entrevistados.

Foram realizadas entrevistas informais com as lideranças indígenas e sem o uso de gravador, ao contrário das entrevistas com as instituições e pesquisadores/mediadores, nas quais o gravador foi utilizado. As conversas com os guarani permitiram compreender melhor seu modo de ser e sua situação na região metropolitana, bem como compreender as interfaces e descompassos entre políticas públicas e o *mbyá reko*.

Foi também realizado o acompanhamento dos programas e ações institucionais desenvolvidas na região metropolitana em parceria com os coletivos guarani, entre novembro de 2009 a setembro de 2010, além das atividades do GT que iniciaram no final de 2008. Nestas ocasiões foi realizada a “etnografia dos espaços públicos”, definida por Freire (2006)⁸ *apud* Tavares (2007) como o procedimento etnográfico que acompanha o desenrolar das situações públicas. Nesse caso, pode-se utilizar da observação simples ou participante. A observação simples, que é aquela na qual o pesquisador é mais um espectador do que um ator (GIL, 1999), onde se pode verificar as demandas, reivindicações e lógicas guarani sobre as políticas públicas, bem como a relação entre indígenas, membros da sociedade abrangente e instituições formadora do tecido social das redes entre os guarani e as instituições. Em algumas dessas ocasiões, onde as reuniões eram informais e outros momentos, como as saídas de campo do trabalho do GT de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas Mbyá-Guarani e o acampamento na aldeia Campo Molhado, foi possível realizar a observação

⁸ FREIRE, J. **Sensos do justo e problemas públicos em Nova Iguaçu**. 2006. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro, 2006.

participante, técnica na qual o pesquisador chega ao conhecimento da vida de um grupo através do interior dele mesmo, facilitando o acesso aos dados sobre situações habituais de determinado grupo (GIL, 1999). Dessa forma, nessas ocasiões foi possível compreender de melhor forma o modo de ser guarani.

Como mencionado anteriormente, minha inserção em campo se deu através da participação como colaboradora do GT, onde foi possível conhecer as lideranças guarani e os mediadores e pesquisadores que trabalham com os indígenas na região metropolitana de Porto Alegre. Assim, comecei a participar de reuniões que envolviam os interesses guarani no âmbito do GT, bem como de outras reuniões e articulações ligadas à temática indígena. Os momentos junto aos guarani iniciaram com as saídas e reuniões do GT, que ocorreram intensamente do final do ano de 2008 até a metade do ano de 2009, tendo suas reuniões finais na metade de 2010. Em 2009, quando ingressei no mestrado, conversei com as lideranças guarani que tinha contato sobre minha vontade de trabalhar com os guarani, apresentando a proposta de projeto. As lideranças concordaram com a realização da pesquisa. Porém, o processo de construção de consentimento prévio junto aos guarani, de maneira formal, teve início junto com o Projeto “Territorialidades mbyá guarani, pescadores artesanais e de unidades de conservação na confluência do Lago Guaíba com a Laguna dos Patos: contribuição da etnoconservação para gestão compartilhada”, do qual a presente pesquisa faz parte. O Projeto Territorialidades foi aprovado na Comissão de Pesquisas da UFRGS (PROPESQ 18439), no Comitê de Ética da UFRGS e Comitê Nacional de Ética (Parecer 631-2011) (Apêndice C).

Durante o desenvolvimento da pesquisa, participei de diversos eventos. Em novembro de 2009, participei do evento PGDR 10 anos, o qual teve um painel chamado “Povos e Comunidades Tradicionais em Áreas Protegidas: o desafio do Desenvolvimento Rural e a Multiculturalidade”, que contou com a presença de pesquisadores da área da conservação e da antropologia e de uma indígena kaingang.

Em maio de 2010 ocorreu uma reunião na Assembléia Legislativa chamada pela Comissão de Cidadania e Direitos Humanos, com o objetivo de formar um grupo de trabalho para estar presente e acompanhar as demandas guarani e kaingang, conforme demanda indígena apresentada em reunião anterior, na qual eu não estava presente. Foi decidido trabalhar primeiro com os guarani, produzindo uma cartilha explicativa⁹ sobre esses, como

⁹ RIO GRANDE DO SUL. Assembléia Legislativa. Comissão de Cidadania e Direitos Humanos (Org.). **Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul: territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos.** Porto Alegre: ALRS/CCDH, 2010.

forma de levar esse conhecimento sobre os guarani para a sociedade, que se mostra muito preconceituosa e objetivando também “responder” a algumas manifestações da mídia que deturpam a imagem dos guarani, através da falta de conhecimento e do preconceito. Nesse momento foi possível dialogar com os guarani a respeito de suas demandas e do que os pesquisadores e mediadores precisam mostrar à sociedade abrangente a respeito de seu modo de ser.

Em junho de 2010 participei como relatora de uma reunião de três dias na aldeia Flor do Campo, em Barra do Ribeiro/RS, sobre o Plano Básico Ambiental (PBA) da duplicação da BR 116, projetado como compensação do impacto causado sobre as aldeias próximas a essa rodovia e acampamentos guarani na beira da estrada. O PBA foi apresentado para o Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) com o intuito de implementar a compensação. Essa compensação ocorre através de diversos programas elaborados pelos antropólogos e ambientalistas responsáveis pela elaboração do PBA, juntamente com os indígenas. Na ocasião dessa reunião foi interessante verificar a forma de construção desses programas com os indígenas, bem como as falas e demandas guarani a respeito dos programas de compensação.

Também em junho de 2010 ocorreu durante três dias o I Fórum Internacional da Temática Indígena, que contou com a presença de pesquisadores, de instituições que lidam com os indígenas – algumas das que entrevistei -, e de lideranças indígenas de diferentes etnias, inclusive guarani. Nesse fórum foram abordadas temáticas como a elaboração de laudos de demarcação de terras indígenas, as demandas indígenas em relação a esses laudos e o poder público em relação às demandas indígenas. Em alguns painéis havia a presença guarani, então foi possível verificar suas demandas e seus conceitos.

Em agosto de 2010, foi organizada pelas lideranças guarani, com o apoio do CIMI e do COMIN, uma reunião na aldeia Flor do Campo, onde foram chamados os pesquisadores/mediadores que trabalharam ou estão trabalhando nos programas de compensação de impactos das duplicações de rodovias, como a BR 101, a BR 116 e a BR 386, e nos GTs de Identificação e Delimitação de TI, como o de Itapuã, Morro do Coco e Ponta da Formiga e o de Arroio do Conde, Petim e Passo Grande, áreas próximas à BR 116. O objetivo dos guarani com essa reunião era acompanhar o andamento desses trabalhos dos GTs e da duplicação das BRs, obtendo relatos dos responsáveis da sociedade abrangente. Nessa reunião foi possível verificar as demandas e reivindicações guarani, já que a reunião foi demandada por eles.

Em agosto de 2010 também participei de uma reunião da CNPI (Comissão Nacional de Política Indigenista) de dois dias sobre Impactos dos Empreendimentos em Terras Indígenas na região sul do Brasil. Nesse evento foram abordados temas como o licenciamento ambiental e o papel do Ministério Público Federal, do movimento indígena, da sociedade civil e do Estado nesse contexto de empreendimentos em TI. A reunião contou com a participação da FUNAI, do CEPI, do CIMI e de muitos indígenas. O mais interessante desse evento foram os relatos dos indígenas, principalmente dos guarani, dos casos de empreendimentos próximos a suas áreas.

Ainda no mês de agosto, ocorreu uma mostra de dois vídeos realizados pelo NPPPI da Prefeitura de Porto Alegre juntamente com os guarani e os kaingang, sendo um vídeo sobre e com cada grupo. O vídeo dos guarani denominava-se “Os seres da mata e sua vida como pessoas” e demonstrava um pouco da lógica e da cultura guarani. Após a mostra dos vídeos teve um debate bastante rico, que contou com a participação dos indígenas atores e autores dos vídeos, do NPPPI, dos produtores, de antropólogos e de diversas instituições e pessoas presentes na platéia.

Em setembro tive a oportunidade de acampar durante três dias na aldeia de Campo Molhado, nos municípios de Maquiné e Riozinho/RS, na ocasião de uma reunião do Projeto “Agrobiodiversidade e Cultura Mbyá Guarani: condições de produção, modos de transmissão e fortalecimento da segurança alimentar e nutricional em comunidades no Litoral Norte do RS” (Edital CNPq MDA 33-2009), realizado pelo DESMA, com o apoio do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/UFRGS), da Associação de Estudos e Projetos com Povos Indígenas e Minoritários (AEPIM), da EMATER/RS, da FUNAI/Osório e do Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Esse acampamento tornou possível conviver e conversar com os guarani durante esses dias e escutar suas opiniões e expectativas em relação ao projeto.

Em setembro foi realizada uma reunião do DESMA com um membro da CAPG. Nesta ocasião foi apresentado o Projeto Territorialidades e cada pesquisador apresentou sua inserção com a questão indígena. A CAPG manifestou a importância do apoio de diferentes pessoas da sociedade abrangente às causas guarani. Ressaltou-se a importância da elaboração de um mapa do território para visualização das áreas de sobreposições das territorialidades. Também consolidou-se a importância do projeto estar sendo executado e construído com os guarani. Por fim, a CAPG recebeu uma cópia do projeto e da sugestão de termo de consentimento para ser discutido na coletividade guarani.

Em outubro de 2010, assumi o cargo de Indigenista Especializado da FUNAI, o que me propiciou assumir mais um “lado”, trazendo mais elementos sobre o funcionamento de um órgão público e verificando como esse se relaciona com os povos indígenas.

No dia 7 de fevereiro de 2011 o DESMA participou do Encontro de Lideranças Guarani e do Conselho de Articulação do Povo Guarani no Rio Grande do Sul, onde lideranças de 23 aldeias Guarani do Rio Grande do Sul se reuniram juntamente com a CAPG, no município de São Gabriel. Na reunião foram tratados assuntos sobre saúde, educação, terras e reestruturação da Funai. Nesta ocasião, o DESMA retomou o tema do processo de anuência ao desenvolvimento do Projeto Territorialidades. Eles se manifestaram solicitando que fosse realizada uma reunião com todas as lideranças das aldeias da região metropolitana para que se explicasse o projeto para os coordenadores da CAPG e caciques das aldeias envolvidas. Relataram que não poderiam assinar a anuência sozinhos, pois esta solicitação precisava passar pelo coletivo guarani.

Desse modo, foi realizada uma reunião para pedido de anuência no dia 31 de março de 2011, na aldeia Cantagalo, em Viamão, tendo a presença das pesquisadoras do DESMA¹⁰. Da parte dos guarani estavam presentes os coordenadores da CAPG, Sr. Santiago Franco e Sr. Maurício Gonçalves, o cacique do Cantagalo, Sr. Genício, o cacique da aldeia Pindó Mirim (Itapuã), Sr. Turíbio, o cacique do acampamento do Lami, Sr. Roberto, o cacique da Estiva, Sr. Eloir, o cacique da aldeia Flor do Campo (Barra do Ribeiro), Sr. Mariano Garai, o cacique da aldeia Cantagalo 2, Sr. Maurício Messa, entre outros guarani das aldeias Cantagalo, Lami e Flor do Campo.

A reunião iniciou com a apresentação dos participantes, seguida da apresentação do Projeto Territorialidades e apresentação dos projetos das mestradas do DESMA/PGDR e dos resultados da presente dissertação de mestrado. Os guarani fizeram questões em português, posteriormente conversaram entre si em guarani. No final do período da manhã a coordenadora apresentou a necessidade da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. No período da tarde, os guarani discutiram a pertinência do projeto, as alianças que estão envolvidas, bem como o comprometimento do DESMA com a questão guarani. Por fim, foi discutido com as pesquisadoras o porquê da UFRGS chegar com projetos prontos, explicando-se que os guarani querem construir os projetos conjuntamente e querem acesso aos materiais produzidos, bem como às pesquisas. Ficou combinado do DESMA repassar todos os materiais que tenham sido produzido sobre os guarani até o presente momento.

¹⁰ Pesquisadoras do DESMA: Gabriela Coelho-de-Souza (coordenadora), Rafaela Printes, Marcela Baptista, Renata Aguilar, Mariana Denardi e Rumi Kubo

Também ficou acordado um novo encontro após 2 meses de projeto. Por fim, os guarani assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, ficando cada aldeia com uma cópia (Apêndice D), concordando, então com a realização do Projeto Territorialidades.

Essa reunião propiciou a discussão dos resultados da presente dissertação aos guarani, que manifestaram interesse na pesquisa, porém a necessidade de “colocá-la em prática”, já que existem muitas pesquisas e, no entanto, a situação guarani e a atuação das instituições permanece igual. Nesse sentido, em função do cargo assumido junto à FUNAI, os guarani manifestaram a importância do fortalecimento de nossas alianças, solicitando uma maior atenção da FUNAI às demandas guarani, de forma a respeitar o *mbyá reko* e favorecer o diálogo interétnico.

Essa importância é discutida no trabalho, buscando aproximar a atuação das instituições ao *mbyá reko*. Dessa forma, o Etnodesenvolvimento traz contribuições fundamentais para refletir nesse sentido. Por esse motivo, o referencial teórico está baseado nessa abordagem, discutindo seus princípios, desdobramentos legais e limitações.

Apresentada a metodologia, o contexto e desenvolvimento da pesquisa, a inserção em campo e o processo de consentimento prévio com os guarani, no próximo capítulo será apresentado o referencial teórico, baseado principalmente no Etnodesenvolvimento.

2 ETNODESENVOLVIMENTO: HISTÓRICO, PRINCÍPIOS, DESDOBRAMENTOS LEGAIS E LIMITES

Esse capítulo apresenta o referencial teórico construído para a análise dessa dissertação, o qual está ancorado em uma visão multidisciplinar construída a partir da interface entre o Desenvolvimento, as Ciências Sociais, as Ciências Naturais e o Direito. Neste campo do conhecimento se delimita o Etnodesenvolvimento. Neste contexto, esta seção apresenta o histórico do Etnodesenvolvimento, a partir do debate do Desenvolvimento. A seguir apresenta-se o conceito de Etnodesenvolvimento explicitando o seu ancoramento nos princípios da ética discursiva e da simetria, dos campos da Sociologia Pragmática e da Antropologia Simétrica. Após, se apresentam os direitos indígenas na legislação brasileira, embasados pelos princípios do Etnodesenvolvimento. Posteriormente, se reflete sobre as relações interétnicas estabelecidas entre os coletivos indígenas e as políticas públicas brasileiras de habitação, saúde, agrícola e ambiental. Por fim, se discute as limitações da abordagem do Etnodesenvolvimento.

2.1 Histórico do Etnodesenvolvimento

O tema do desenvolvimento é bastante debatido, sendo um dos temas a falta de um conceito unificado, pois há uma disputa pela sua conceituação. Ele pode ser considerado como um “chavão” (RIST, 2007), pois é usado sempre, em qualquer situação, para demonstrar que haverá melhorias em uma determinada comunidade; *atendendo às expectativas e demandas sociais, ao se contatar que o desenvolvimento está a caminho*. Nesse caso, poderíamos dizer que o desenvolvimento muitas vezes é tratado como uma prática, como demonstra Thomas (2000), por ser implementado através de políticas públicas e geralmente sendo realizado “de cima para baixo”. No trabalho de Thomas (2000) também é apresentada a prática de desenvolvimento visando à remediação de problemas, que muitas vezes são causados pelo próprio desenvolvimento, como o da pobreza e o da destruição ambiental. Para Rist (2007, p. 488), que critica o desenvolvimento, sua essência é “[...] a

transformação e destruição do ambiente natural e das relações sociais a fim de aumentar a produção de *commodities*¹¹ orientada, por meio do mercado de câmbio, à demanda efetiva”.

Essas visões de desenvolvimento compreendem uma perspectiva homogeneizante da sociedade, onde só há uma verdade – que é imposta - a respeito da melhoria de vida e do que é o melhor para todos, ou seja, reflete-se em uma concepção evolucionista do desenvolvimento. É isso que se poderia chamar de “formas convencionais de desenvolvimento”, ou seja, práticas homogeneizantes, que visam ao crescimento econômico e ao produtivismo agrícola – no caso do desenvolvimento rural -, sem considerar as heterogeneidades presentes na sociedade e suas diferentes lógicas culturais. Segundo Callon (2004), essa lógica vê “[...] o mundo moderno como aquele que cria um espaço em comum, homogêneo e que só pode conseguir isso anulando as diferenças” (p. 65) e onde “[...] os atores estão paralisados pelas concepções que lhes são propostas” (p. 77).

Segundo Kageyama (2008), o desenvolvimento foi abordado historicamente por diferentes perspectivas, como a do progresso, evolução e crescimento econômico, a da sustentabilidade, com a recente inclusão da noção de bem-estar. Estas perspectivas, embora em certa medida contraditórias, estão coexistindo na atualidade. Em função desta complexidade, a autora afirma que o desenvolvimento rural não deve ser visto como sinônimo de crescimento econômico, por envolver múltiplas dimensões, como a econômica, a sociocultural, a político-institucional e a ambiental. Além disso, o desenvolvimento não deve ser pensado apenas como política pública ou intervenção planejada, sendo também:

[...] um fenômeno de natureza social, pois existe como tal à medida que passa a ser percebido como uma situação que envolve uma determinada coletividade humana que realiza um conjunto de ações que produzem relações e interações práticas, normativas, cognitivas e simbólicas que visam o seu bem estar (SCHNEIDER, 2007, p. 4).

Segundo Schneider (2007), em 1990 o debate sobre o desenvolvimento rural ganhou força no Brasil devido ao interesse do Estado, através do fortalecimento da categoria política agricultura familiar, das discussões em torno dela e das políticas voltadas a ela, como o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF), criado em 1996 e da preocupação com a sustentabilidade ambiental.

Schneider (2007) afirma que o fortalecimento do debate sobre desenvolvimento rural se baseia nas contribuições de pesquisadores e mediadores, levando menos em conta as

¹¹ São produtos padronizáveis, que podem ser estocados e transacionados internacionalmente. As principais *commodities* são os grãos (milho, soja e trigo), o álcool, o algodão e carnes (meia carcaça e cortes congelados) (WAQUIL; MIELE; SCHULTZ, 2010).

demandas dos atores do meio rural, o que demonstra que ainda há uma assimetria no processo de mediação e de formulação de políticas públicas. Nesse sentido, a abordagem do etnodesenvolvimento, baseada nos princípios da antropologia simétrica e da sociologia pragmática, traz contribuições para a discussão sobre o desenvolvimento rural, ao buscar simetrizar a posição dos pesquisadores/mediadores e dos representantes das comunidades, através da compreensão das lógicas indígenas, no caso dessa dissertação.

O Etnodesenvolvimento surge como crítica e reação ao integracionismo indígena na sociedade abrangente, indo contra a lógica desenvolvimentista, que prevê a homogeneização social. A discussão sobre o tema se fortaleceu na América Latina a partir de 1981, quando ocorreu uma reunião de especialistas em etnodesenvolvimento e etnocídio em São José, Costa Rica. O etnodesenvolvimento então tomou uma posição de crítica e de alternativa a visões desenvolvimentistas e etnocidas, que consideravam as sociedades indígenas e tradicionais como obstáculos ao desenvolvimento (VERDUM, 2002).

As principais referências na formulação do conceito de etnodesenvolvimento são Guillermo Bonfil Batalla e Rodolfo Stavenhagen. Para os autores o etnodesenvolvimento é:

[...] o exercício da capacidade social dos povos indígenas para construir seu futuro, aproveitando suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações. Isto é, a capacidade autônoma de uma sociedade culturalmente diferenciada para guiar seu desenvolvimento (BATALLA, 1982, p. 134).

Para Stavenhagen (1984) é necessário integrar na teoria do desenvolvimento o conhecimento atual – que ainda é pequeno – sobre a dinâmica étnica. Neste contexto, devem ser feitas revisões nas políticas governamentais indigenistas que têm sido adotadas, buscando-se a reafirmação dos valores culturais indígenas e sua valorização através de um novo posicionamento nas estruturas sociais, processo que passa pelo reconhecimento de sua autonomia cultural e pelo desafio da construção das bases sócio-jurídicas de um país multicultural. Essas reivindicações têm sido feitas por entidades e movimentos sociais que vêm surgindo recentemente, buscando a transformação da realidade das comunidades indígenas através do reconhecimento de seus direitos.

Segundo Gallois (2001), as duas principais demandas indígenas em relação ao desenvolvimento são: o direito e o controle sobre suas terras e o reconhecimento a sua capacidade de autodeterminação. Essas demandas podem ser traduzidas como uma reivindicação dos seus direitos e do respeito às diferenças culturais. Cabe destacar que o

desenvolvimento tratado aqui não tem o mesmo significado compreendido pela sociedade abrangente.

Porém, segundo Gallois (2001), também o termo etnodesenvolvimento não é adequado, pois este é contraditório, na medida em que o conceito foca a identidade étnica, e ao mesmo tempo traz em seu bojo o conceito de bem estar ocidental, que inclui as dimensões social, política e econômica, as quais constantemente entram em choque de interesses com a dimensão étnica. Embora existam princípios éticos previstos no estabelecimento de relações interétnicas pautadas pelo reconhecimento internacional dos Direitos Humanos (NAÇÕES UNIDAS, 1948) e outros dispositivos (que serão apresentados mais a frente), nestas relações predomina a ética da sociedade ocidental, o que demonstra que a lógica do colonialismo ainda existe na atualidade. Nesse sentido, Little (2002) faz referência a exemplos de diversos antropólogos que registraram, partir da década de 1960, impactos devastadores dos projetos de desenvolvimento sobre povos indígenas e camponeses, os quais, muitas vezes, provocam deslocamentos forçados e desarticulação de seus sistemas sociais. Esses registros resultaram em livros com títulos como “Vítimas do progresso” (BODLEY, 1970) e “Vítimas do milagre” (DAVIS, 1977).

De acordo com Medaglia (2010, p.20), “[...] o objeto de reflexão da ética¹², enquanto ramo da Filosofia é a ação humana, procurando estabelecer por que os humanos devem agir de determinado modo”. Contudo, de acordo com Ferreira (1999) expressando o entendimento técnico-jurídico da sociedade abrangente, a ética é o estudo dos juízos de apreciação referentes à conduta humana, suscetível de qualificação do ponto de vista do bem e do mal, sendo de abrangência de uma determinada sociedade, como também “de modo absoluto”. A consequência desta concepção é o reconhecimento, por parte da sociedade abrangente, de que há modos de agir corretos e errados, os quais são julgados a partir da perspectiva da sociedade abrangente.

É a partir desse cenário, que Oliveira (2000) preconiza a ética discursiva, no âmbito da Sociologia Pragmática, como princípio norteador para o Etnodesenvolvimento. A teoria da ética discursiva, de Habermas, provê o arcabouço teórico-metodológico para os princípios que regem o Etnodesenvolvimento. A ética discursiva é caracterizada por um diálogo democrático e simétrico, sem a dominação de um interlocutor sobre o outro. Segundo o autor,

¹² Também da política, que busca estabelecer como os humanos devem agir. De acordo com Medaglia (2010, p. 20): “Com a distinção (de um lado, o “como”, de outro o “por que”), convencionou-se no século XX fazer a distinção entre moral e ética, sendo a primeira o discurso sobre o como (i.e., as regras da ação) e a segunda o discurso acerca do por que (i.e., a justificação das regras da ação). Etimologicamente, contudo, esses termos tem o mesmo significado: “costume”; um vem do latim, *mors*, e o outro do grego, *éthos*”

a política indigenista é uma expressão do etnodesenvolvimento – definido como uma modalidade de desenvolvimento alternativo -, devendo ser crítica e autocrítica. Ou seja, as políticas indigenistas, entendidas como o estabelecimento de uma relação interétnica, devem se auto-avaliar, com o objetivo de verificar se está considerando os princípios da ética discursiva. A seção a seguir apresenta os princípios de simetrização e da ética discursiva, fundamentais na discussão do Etnodesenvolvimento.

2.2 Princípios do Etnodesenvolvimento

A Sociologia Pragmática e a Antropologia Simétrica têm importantes contribuições, principalmente em relação à simetria entre os povos indígenas e a sociedade abrangente, e entre seres humanos e não-humanos. A Sociologia Pragmática teve seus primeiros trabalhos na década de 1980, representada por Michel Callon, Bruno Latour, Luc Boltanski e Laurent Thévenot. Cabe destacar que esses autores, dentro de cada uma de suas abordagens, muitas vezes têm formações sociológicas diferentes, não havendo uma sociologia comum a eles e há inclusive desacordos em relação a algumas questões (BENÁTOUÏL, 1999).

A sociologia pragmática coloca a ação no centro da análise, que é feita seguindo os atores. O objetivo político dessa sociologia é, através da simetria, dar voz aos atores dominados, que não são ouvidos nos debates devido à desqualificação de seus argumentos pelos dominantes e aos atores que estão ali e não são percebidos (BENÁTOUÏL, 1999). A sociologia pragmática considera os atores críticos e com capacidade reflexiva, postura necessária para que os atores tenham voz e sejam respeitados em seus sistemas de valores e crenças, sem que os atores da sociedade abrangente tenham uma posição privilegiada. Entende-se que é importante considerar que os atores já são suficientemente críticos, pois apenas dessa forma a mediação pode ser simétrica, não *esmagando* atores.

Nas relações interétnicas, uma medida extremamente importante para o estabelecimento de diálogo é o respeito ao tempo do processo de tomada de decisão. Neste contexto, Stengers (2007), ressalta a necessidade de ir devagar para conhecer do que o mundo do outro é feito para não apressar os processos e não *esmagar* atores. Deve-se procurar conhecer os pressupostos e conceitos oriundos do outro mundo para assim efetivamente conseguir construir políticas indigenistas específicas para os diferentes coletivos indígenas.

Stengers (2007) enfatiza que não há uma chave universal para os problemas do mundo, bem como não existem teorias que dêem conta disso.

Nesse sentido, o mundo não tem um fim; não existe um mundo que precisa ser colocado em ordem, mas o que existem são diversos mundos, que muitas vezes entram em guerra, devido à não consideração e ao não conhecimento de um mundo pelo outro, bem como à falta de diálogo ou a falta de ética discursiva entre mundos. Um exemplo de guerra entre mundos é a promovida pelos projetos de desenvolvimento. O desenvolvimento é tratado pelo mundo ocidental a partir da mesma lógica de um bem comum (STENGERS, 2007), entendendo que ele deve ser implementado mesmo que “alguém” tenha que ser sacrificado por isso. Esse é o pensamento de que o mundo tem um fim e que deve ser colocado em ordem. Porém, o que acaba acontecendo são guerras entre mundos, que resultam em dominantes e dominados.

Para que não ocorram guerras entre mundos – que podem ocorrer mesmo em processos participativos com mediadores de boa intenção -, é necessário conhecer o mundo do outro e “do que ele é feito”. É importante ir devagar e adotar a postura do “idiota”, que pensa que pode haver “algo mais importante”, “algo a mais” que não sabemos, como enfatiza Stengers (2007). A postura do idiota é fundamental para que se possa reconhecer que não se sabe tudo, que ainda falta muito a conhecer; é uma postura ética que permite ver os outros mundos, conhecer esses mundos através da realização de um inventário das entidades que ainda não têm voz, entidades essas, muitas vezes, não-humanas. Assim se permite *civilizar* a política, através do avanço em relação à simetria entre humanos e não-humanos.

Segundo Latour (2008), esses não-humanos têm um papel indispensável na definição das ações humanas e na junção do social, ocupando muitas vezes a função de mediadores nos coletivos. O termo “coletivos” é usado com o objetivo de incluir os não-humanos, na medida em que uma comunidade não pode ser reduzida ao social, pois contém diferentes entidades que têm capacidade de agir (LATOURE, 1994, 2008). Cabe destacar que essas entidades não-humanas não são apenas representações simbólicas formuladas pelos humanos, mas sim, existem, estão ali e estão agindo.

Essa existência dos não-humanos e, principalmente, sua interação simétrica com os humanos caracteriza a cosmologia indígena¹³. Ao contrário do multiculturalismo previsto pela lógica da sociedade abrangente, onde existem diversas culturas interpretando uma única

¹³ Cabe destacar que o termo “indígena” não é aqui utilizado como uma categoria homogeneizante, mas, de uma forma geral, a explanação a seguir se refere às etnias indígenas das terras baixas da América do Sul, onde se incluem os guarani, cujas lógicas serão especificadas no capítulo 3.

natureza de diferentes formas, a lógica indígena pode ser chamada de multinaturalismo ou perspectivismo, supondo uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos; a cultura e o sujeito seriam o universal e a natureza ou objeto, o particular (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a).

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

Neste contexto, chega-se à conclusão que os conceitos indígenas são diferentes dos da sociedade abrangente. Por exemplo, os conceitos de humanidade, de relações sociais e de natureza são diferentes dos da nossa sociedade, na medida em que para os indígenas os domínios da sociedade e da natureza estão sobrepostos, e que os animais têm atributos humanos. Nesse sentido, Viveiros de Castro (2002b) menciona a importância de se questionar antes o que os indígenas constituem como relação social, ao invés de querer saber quais as relações sociais estabelecidas pelos indígenas.

Esse autor explicita alguns desdobramentos destas divergências conceituais nas relações interétnicas. Um relato de Gow (2000)¹⁴ *apud* Viveiros de Castro (2002b, p. 138), ao trabalhar com os índios Piro da Amazônia peruana, demonstra uma concepção diferenciada de corpo biológico. Isso foi constatado pelo motivo de eles não quererem beber água fervida - como sugerido por uma professora não indígena - argumentando que assim contrairiam diarreia. A professora insistiu que deviam beber água fervida, o que preveniria a diarreia, e não o contrário. Então a mulher Piro explicou: “Talvez para o povo de Lima isso seja verdade. Mas para nós, gente nativa daqui, a água fervida dá diarreia. Nossos corpos são diferentes dos corpos de vocês”.

¹⁴ Gow, comunicação pessoal, 12/10/00.

Outro exemplo se refere a uma afirmação dos índios Ese Eja da Amazônia boliviana de que os peccaris (porcos) são humanos (ALEXIADES, 1999¹⁵ *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p.132). Segundo Viveiros de Castro (2002b), a questão não se trata de acreditar se é verdade ou não, mas sim, de “levar o nativo a sério”. Está-se diante de uma divergência de concepções entre os indígenas e a sociedade abrangente sobre a natureza dos peccaris. Na perspectiva científica ocidental *as novas informações* do mundo Ese Eja não trazem um acréscimo de informação pertinente à lógica do sistema científico das Ciências Biológicas. Entretanto, para as Ciências Humanas, e para aquelas que se encontram na interface entre essas ciências, essa situação é reveladora do povo que tem essa concepção. Então, na perspectiva da ética discursiva devemos nos perguntar: qual o conceito de humano para eles? O que é ser humano, humanidade e “peccaritude”?

Essas situações demonstram claramente o perspectivismo ameríndio e a necessidade do entendimento de seus conceitos. De acordo com Viveiros de Castro (2002b, p. 115-116) na antropologia simétrica o pesquisador não *sabe* os problemas de antemão. Esta postura está relacionada à sociologia pragmática, a qual prevê a simetria entre pesquisadores/mediadores e pesquisados/mediados¹⁶. Também se percebe claramente a postura do “idiota” na antropologia simétrica, na medida em que se livra dos seus pressupostos, admitindo que não sabe nada de antemão.

Segundo Viveiros de Castro (2002b, p. 117), “[...] a arte da antropologia é a arte de determinar os problemas postos por cada cultura e não de achar soluções para os problemas postos pela nossa”. Essa postura da antropologia simétrica - que dialoga com a sociologia pragmática – é constituinte dos princípios do Etnodesenvolvimento, devendo ser adotada pelos mediadores e pesquisadores, junto a uma reflexão constante, com o objetivo de sempre se questionar se a mediação está sendo simétrica e se não há outros elementos a serem considerados.

É neste contexto que o Etnodesenvolvimento compreende, em sua dimensão aplicada, os projetos de etnodesenvolvimento e as Políticas Públicas destinadas aos povos indígenas. Para sua plena realização devem se desfazer duas assimetrias, sendo elas: entre humanos e não-humanos ou entre sociedade e natureza; e entre humanos. A primeira simetria é necessária para que se compreenda a cosmologia perspectivista guarani, onde não há

¹⁵ ALEXIADES, Miguel. *Ethnobotany of the ese eja: plants, health, and change in an amazonian society*. Tese de Doutorado, City University of New York, 1999.

¹⁶ Viveiros de Castro (2002b, p. 115-116) diferencia duas formas de fazer antropologia: uma delas é aquela na qual “o antropólogo é aquele que detém a posse eminente das razões que a razão do nativo desconhece”. Essa perspectiva pode ser considerada como um “epistemocídio”, que demonstra o domínio dos conceitos pelo antropólogo, que responde pelo indígena. A outra forma é a antropologia simétrica.

separação entre sociedade e natureza. A segunda simetria é a de que o pesquisador ou mediador não tenha uma posição privilegiada em relação aos atores indígenas, para que não haja domínio de um mundo sobre o outro e do estabelecimento de uma linguagem hegemônica. Nesta abordagem é necessário que se considerem os atores não-humanos, cujas relações sociais são fundamentais para o coletivo, ainda mais no contexto de coletivos guarani, com lógicas perspectivistas. A simetria entre humanos e não-humanos demonstra a importância de se considerar a lógica indígena e os conceitos de sua cultura, procurando conhecer “do que seu mundo é feito”, para assim se poder pensar em políticas públicas.

Apesar do Etnodesenvolvimento, na prática, encontrar muitos limites, seus princípios estão sendo incorporados na legislação brasileira. Na seção a seguir apresenta-se a evolução dos direitos conquistados pelos povos indígenas na legislação brasileira, com ênfase na Constituição de 1988, bem como os acordos internacionais que os respaldam.

2.3 Direitos indígenas e legislação brasileira

O Brasil é um Estado Democrático de Direito. O Estado é uma nação politicamente organizada. Ele representa o poder político administrativo que ocupa um território determinado, é dirigido por governo próprio e se constitui pessoa jurídica de direito público, internacionalmente reconhecida. Ele é regulado por uma constituição que prevê a pluralidade de órgãos dotados de competências distintas claramente determinadas (FERREIRA, 1999). Segundo a Constituição Federal, de 1988, o Estado Brasileiro é:

[...] um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias (BRASIL, 1988).

É neste contexto que a Legislação representa a totalidade das leis do Estado, sendo regida pela Constituição, a qual é a Lei fundamental e suprema do Estado, que contém normas respeitantes à formação dos poderes públicos, forma de governo, distribuição de competências, direitos e deveres dos cidadãos (FERREIRA, 1999). No contexto dos direitos indígenas, este tema é tratado nas pastas governamentais dos Ministérios da Justiça, da Saúde, da Cultura, do Meio Ambiente e Educação (PEREIRA, 2008), conforme a figura 2.

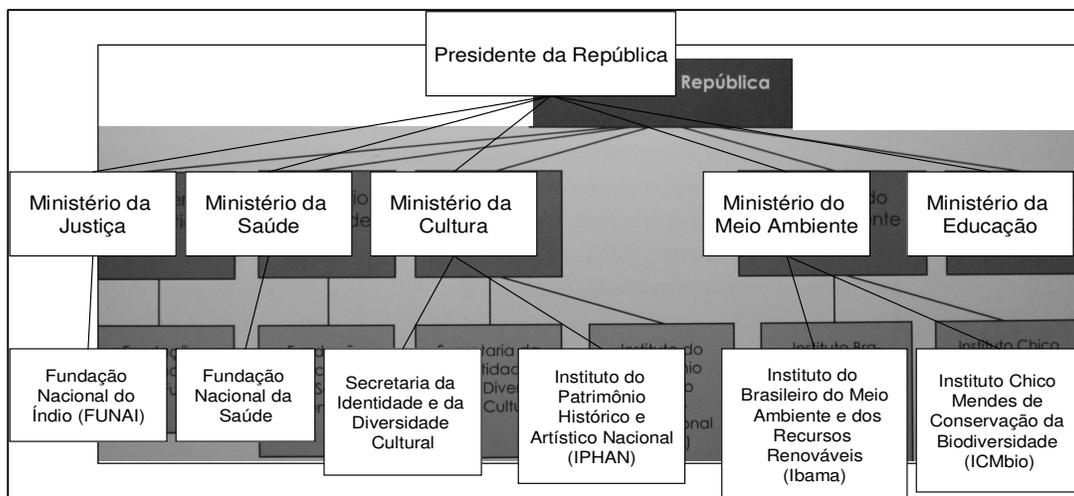


Figura 2 - Competência dos direitos indígenas na estrutura do governo.

Fonte: Pereira (2008, p.13).

Para que o Estado execute a legislação são estabelecidas as políticas públicas, neste trabalho entendidas como programas e ações, as quais representam as intervenções do Estado com a finalidade de atingir diferentes objetivos. Para a definição das políticas públicas pelo Estado é necessário estabelecer previamente os objetivos a serem priorizados, entendendo-se que cabe ao Estado priorizar suas intervenções, tendo como balizador o limite orçamentário. (SILVA; SOUZA, 2010).

No Brasil, semelhante a outros países da América Latina, os avanços em relação a um Estado Democrático, Pluriétnico e Multicultural¹⁷, com o reconhecimento da autonomia indígena, começam a aparecer na década de 1980, com a discussão sobre o etnodesenvolvimento, iniciada em 1981 e através da Constituição Federal de 1988. Estes avanços passam a ser reconhecidos e publicizados, a partir da década de 1980, reconhecendo a diversidade cultural dentro das fronteiras dos Estados Nacionais (LITTLE, 2002). Antes desse período, a visão que se encontrava no ordenamento jurídico era a de assimilação dos

¹⁷ O Brasil não assumiu no texto da Constituição, de forma literal, a condição de um país multicultural e pluriétnico, diferentemente da Bolívia, conforme sua Constituição: Artigo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, **intercultural**, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la **pluralidad** y el **pluralismo** político, económico, jurídico, **cultural** y lingüístico, dentro del proceso integrador del país. (Constitución Política del Estado de Bolívia, 25 de enero del 2009). Entretanto, a abordagem do direito socioambiental desenvolvida no Brasil, tendo como expoentes Carlos Frederico Marés de Souza Filho e Juliana Santilli, entende que a Constituição Brasileira apresenta os princípios da multiculturalidade e pluriétnicidade. Segundo os autores a “Constituição não se revela pela leitura fragmentada e compartimentalizada dos dispositivos referentes à cultura, ao meio ambiente, aos povos indígenas e quilombolas e à função socioambiental da propriedade, e sim por uma leitura sistêmica e integrada do todo que percebe a unidade axiológico-normativa presente no texto constitucional” (SANTILLI, 2005, p. 21).

povos indígenas pela sociedade abrangente, a qual exigia o estabelecimento de uma relação de tutela do Estado para com os coletivos indígenas.

De acordo com Baptista (2002), as bases da Legislação brasileira estão alicerçadas nos princípios do Direito positivo ocidental europeu, onde o “[...] Estado pode ter somente um único Direito positivo, que deve encerrar em si um sistema lógico e perfeitamente concatenado de leis e respectivas sanções” (p. 171). Essa concepção não reconhece a existência de outros sistemas normativos, cujas fontes são baseadas, não na lei escrita, mas nos costumes e tradições, como é o caso dos sistemas indígenas. O reconhecimento de um único sistema que dita as normas da moral e da ética para a sociedade foi a base ideológica para a imposição do sistema de dominação territorial e cultural da sociedade abrangente sobre os povos indígenas americanos.

Na garantia ao direito à propriedade privada individual - prevista na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 (Art. 17) (Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948) onde “[...] toda pessoa tem direito à propriedade, só ou em sociedade com outros” - encontra-se o principal confronto entre as lógicas da sociedade abrangente e a indígena, cujas concepções éticas e sociais de natureza são coletivas. Como consequência, a concepção territorial tradicional indígena se tornou incompatível com os parâmetros do ordenamento jurídico do Estado brasileiro, face a sua natureza coletiva, que vive em permanente confronto com as restrições impostas pela propriedade privada. Conforme Baptista (2002), a garantia dos direitos individuais é que impõe um sistema de dominação econômica e se constitui contemporaneamente na forma de exclusão e marginalização dos povos indígenas.

Baseado na perspectiva assimilacionista, os direitos indígenas eram transitórios, findando no momento em que todos os indígenas passassem a ser “cidadãos capazes” (BAPTISTA, 2002). O Decreto-Lei nº 8.072/1910 criou o serviço de Proteção aos Índios, órgão do Governo Federal criado para executar a política indigenista. Sua principal finalidade era proteger os índios e, ao mesmo tempo, assegurar a implementação de uma estratégia de ocupação territorial do País. A mesma lei disciplinou o estabelecimento dos Trabalhadores Nacionais, os quais “[...] por sua capacidade de trabalho e absoluta moralidade, possam merecer os favores consignados para [...] instalar centros agrícolas” em terras férteis próximas a mercados consumidores (Art. 22 e 23) (BRASIL, 1910).

Esta aproximação de temas explica-se, pois, no início do século XX, o Brasil estava em pleno processo de expansão da fronteira agrícola: o café passando a ser produzido na região oeste do Estado de São Paulo e a exploração da borracha nas florestas tropicais da

Região Norte estava no seu auge (KAGEYAMA, 2008). Em função do avanço das fronteiras era prática corrente a dizimação dos povos indígenas. Neste contexto, o Estado disciplinou a ocupação do espaço rural, buscando projetar a incorporação dos povos indígenas à sociedade Nacional.

Em 1928, o Decreto 5.484/1928 regulamentou “a situação dos índios nascidos no território nacional”, em seu artigo 5º tornou-os incapazes: “A capacidade, de fato, dos índios sofrerá as restrições prescritas nesta lei, enquanto não se incorporarem eles à sociedade civilizada”. Em seu artigo 1º institui a tutela especial: “Ficam emancipados da tutela orfanológica vigente todos os índios nascidos no território nacional, qualquer que seja o grau de civilização em que se encontrem”. Em seu artigo 6º incumbe o SPI de exercer a tutela, lhe dando amplos poderes (Quadro 1). Em relação a sua situação frente à sociedade nacional, o ordenamento jurídico os equiparava aos menores (artigo 28).

<p>Art. 6º Os índios de qualquer categoria não inteiramente adaptados ficam sob a tutela do Estado, que a exercerá segundo o grau de adaptação de cada um, por intermédio dos inspectores do Serviço de Protecção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionaes, sendo facultado aos ditos inspectores requerer ou nomear procurador, para requerer em nome dos mesmos índios, perante as justiças e autoridades, praticando para o referido fim todos os actos permittidos em direito.</p> <p>§ 1º Cada ajudante ou auxiliar do Serviço de Protecção aos Índios receberá uma portaria do inspector, autorizando-o a substituil-o em caso de necessidade, nas funcções de que trata este artigo.</p> <p>§ 2º Em caso especiaes póde o inspector, mediante procuração, delegar poderes a qualquer pessoa para o substituir nas sobreditas funcções.</p>
<p>Art. 28. São equiparados aos menores de que trata o art. 30 do Codigo Penal os índios nomades, os arranchados ou aldeados e os que tenham menos de cinco annos de estabelecimento em povoação indigena.</p> <p>§ 1º O índio de qualquer das tres categorias acima, que tiver praticado qualquer infracção, cobrando com discernimento, será recolhido, mediante requisição do inspector competente, a colonias correccionaes, ou estabelecimentos industriaes disciplinares, pelo tempo que ao mesmo inspector parecer, comtanto que não exceda de cinco annos.</p> <p>§ 2º Entende-se por estabelecido em povoação indigena aquelle que mora effectivamente nella, qualquer que seja a sua condição, descontando-se no respectivo computo as interrupções que porventura se dérem com a volta temporaria do índio á selva.</p>
<p>Art. 37. Até a passagem dos índios para o centro agricola ou sua incorporação á sociedade civilizada, nos termos desta lei, são os inspectores, cada um na sua circumscripção encarregados da gestão dos bens que os ditos índios venham a possuir por doação ou qualquer outro meio: e, Como tal, apresentação, annualmente, á autoridade judiciaria competente as contas da mencionada gestão, para o necessario julgamento.</p> <p>§ 1º Os saldos em dinheiro e os remanescentes de qualquer especie poderão ser convenientemente empregados pelo inspector em beneficio da communhão indigena a que pertencerem os bens ou constituirão um fundo patrimonial devidamente depositado em nome individual do índio ou da collectividade, conforme a natureza dos mesmos bens e o destino que lhes for assignado e tudo mediante homologação do juiz competente.</p> <p>§ 2º Haverá nas inspectorias livros para arrolamento desses bens, o qual será feito tomando-se por base as respectivas communicações das povoações indigenas ou postos do Serviço.</p>

Quadro 1 - Artigos do Decreto 5.484/1928 que regulamentam a situação dos índios nascidos no território nacional.

Fonte: BRASIL (1928).

De acordo com Freire (2008), o SPI foi uma idealização do Marechal Rondon, a partir de 1908, o qual era encarregado da implementação das linhas telegráficas brasileiras, o que o tornou experiente no contato com os povos indígenas. Sua proposta de criação do SPI visava: a) estabelecer uma convivência pacífica com os índios; b) garantir a sobrevivência física dos povos indígenas; c) estimular os índios a adotarem gradualmente hábitos “civilizados”; d) influir “amistosamente” na vida indígena; e) fixar o índio à terra; f) contribuir para o povoamento do interior do Brasil; g) possibilitar o acesso e a produção de bens econômicos nas terras dos índios; h) empregar a força de trabalho indígena no aumento da produtividade agrícola; i) fortalecer as iniciativas cívicas e o sentimento indígena de pertencer à nação brasileira (LIMA, 1987¹⁸ *apud* FREIRE, 2008). Com este intuito, “[...] seriam adotados métodos e técnicas educacionais controlando esse processo, baseado em mecanismos de homogeneização e nacionalização dos povos indígenas” (FREIRE, 2008).

O primeiro ordenamento legal estabelecendo a relação da sociedade com os indígenas foi estabelecido para o “silvícola” no Código Civil, Lei 3.071/1916, art. 6º, o qual os considerou como: “[...] são incapazes, relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer: [...] os silvícolas” (BRASIL, 1916), e assegura que: “[...] os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, e que cessará à medida de sua adaptação (BRASIL, 1916, parágrafo único).

Neste contexto a tutela dos índios ao Estado brasileiro foi o instrumento que propiciou a representação dos interesses dos indígenas “incapazes”, enquanto esses ainda permanecessem sob a condição de indígena (BAPTISTA, 2002). Este direito implicava num aparelho administrativo único do Estado, visando mediar as relações interétnicas envolvendo os povos indígenas. Assim, as relações entre os povos indígenas e a sociedade abrangente passaram a ser mediadas pelos funcionários do SPI, os quais administravam a terra, a representação política e o ritmo de vida. De acordo com Freire (2008):

Os regulamentos e regimentos do SPI estiveram voltados para o controle dos processos econômicos envolvendo os índios, estabelecendo uma tipologia indígena para disciplinar as atividades a serem desenvolvidas nas áreas. Era uma classificação que definia o modo de proceder e as intervenções a serem adotadas. [...] Para cada tipo de índio, propunha-se uma ação específica em terras apropriadas onde seriam instalados postos indígenas diferenciados. Dependendo do grau de sedentarização dos índios, seriam demarcadas áreas maiores ou menores para o desenvolvimento da produção agrícola. [...] O índio seria “transitório” e os procedimentos pedagógicos para que isso ocorresse seriam desenvolvidos no âmbito dos postos indígenas, no aprendizado escolar formal nas escolas dos postos ou através do ensino prático nas

¹⁸ Não há a indicação da referência de Lima (1987) no texto de Freire (2008).

oficinas mecânicas (casa de farinha, engenho de cana, etc.), instaladas nos postos indígenas. [...] Os indigenistas trabalharam em diferentes tipos de postos indígenas (de atração, de criação, de nacionalização, etc.), assim como em povoações e centros agrícolas. Dependendo de recursos financeiros e políticos, o SPI adotou um quadro funcional heterogêneo, envolvendo desde militares positivistas a trabalhadores rurais sem qualquer formação. A pedagogia nacionalista desses agentes controlava as demandas indígenas, podendo resultar em situações de fome, doenças e depopulação, contrárias aos objetivos do Serviço. [...] O SPI agia transferindo índios e liberando territórios indígenas para colonização, enquanto reprimia práticas tradicionais e impunha uma pedagogia que alterava todo o sistema produtivo indígena. (FREIRE, 2008)

A Constituição Federal de 1934 estabeleceu que “compete privativamente à União (Art. 5º), XIX - legislar sobre: m) incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”. E o respeito à “[...] posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las” (BRASIL, 1934).

O Estatuto do Índio de 1973 (Lei 6.001/1973) estabelece a primeira definição brasileira de índio ou silvícola, como sendo: “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”¹⁹ (BRASIL, 1973). Entretanto, ele segue a mesma concepção do Código Civil, de 1916, considerando os povos indígenas como “relativamente capazes”, sendo tutelados por um órgão estatal. No caso, desde 1967, a Fundação Nacional do Índio. Ele tem por finalidade “regular a situação dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e assimilá-los²⁰ progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (BRASIL, 1973).

O Estatuto do Índio, em sua criação, estabeleceu que as terras ocupadas por grupos indígenas deveriam ser demarcadas no prazo de cinco anos, porém isso não ocorreu devido a pressões políticas e econômicas contrárias à demarcação. Atualmente, o Estatuto do Índio está para ser reformulado através de um projeto de lei que está paralisado no Congresso desde o início da década de 1990 (LITTLE, 2006), visando à incorporação dos princípios do etnodesenvolvimento, como o da autonomia ao invés da tutela.

¹⁹ Definição de comunidade Indígena ou Grupo Tribal: é um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados. (BRASIL, 1973).

²⁰ Na redação original é usado o termo “integrá-los”, entretanto está-se fazendo a diferenciação entre assimilação e integração conforme Manuela Carneiro da Cunha (1986), onde assimilação significaria a diluição dos povos indígenas na sociedade envolvente, enquanto que a integração é considerada como uma articulação das sociedades indígenas com a sociedade envolvente, porém sem que seja perdida sua identidade étnica e sem que ocorra sua assimilação.

A noção de Estados Pluriétnicos e Multiculturais, embasada pela Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), incluindo a garantia dos direitos coletivos, veio efetivamente a consolidar-se no ordenamento jurídico brasileiro na Constituição Federal de 1988. Ela foi implementada no contexto de redemocratização do país, garantindo a liberdade de auto-organização dos indígenas e de representação própria, reconhecendo “seus costumes, línguas, crenças, tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”²¹. A Constituição também prevê o princípio de autodeterminação dos povos em seu Artigo 4º, o direito da utilização das línguas maternas e processos próprios de aprendizagem no ensino fundamental no Artigo 210.

É neste contexto, que o ordenamento jurídico brasileiro passa a reconhecer os povos indígenas como plenos de direitos, devolvendo a eles um futuro enquanto povo distinto da sociedade nacional. Entretanto, o Estatuto do Índio de 1973 ainda está em vigor, considerando-os tutelados. Essa situação de legislações que destoam entre si quanto à relação da sociedade abrangente com os povos indígenas, permite diversas interpretações dificultando o estabelecimento dos direitos indígenas.

Na Constituição de 1988 novamente, através do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, se estabelece o prazo de cinco anos para a demarcação das terras indígenas²² (BRASIL, 1988), o que na prática não ocorreu. No Código Civil de 2002, se estabelece que “A capacidade dos índios será regulada por legislação especial” (BRASIL, 2002a). Então atualmente a questão indígena deve ser interpretada à luz da Constituição Federal.

Essas questões tratadas na Constituição Federal são respaldadas por legislações internacionais, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais que entra em vigor em 1989 (ORGANIZAÇÃO..., 2005) e é promulgada no Brasil pelo Decreto 5.051/2004 (BRASIL, 2004), a qual prevê o direito de participação indígena e consulta aos povos indígenas nos processos em que estiverem envolvidos, garantindo seus direitos e respeitando sua integridade, conforme explicitado nos artigos 2º, 6º e 7º (Quadro 2). A Convenção também prevê o respeito por parte dos governos à relação que os povos indígenas estabelecem com a terra. Também é previsto um diálogo de saberes na

²¹ Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

²² Art. 67. A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição.

área da saúde, além de medidas de caráter educativo para a comunidade nacional, explicitados nos Artigos 13, 25, 31 (Quadro 2).

<p>Artigo 2º</p> <p>1. Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade.</p> <p>2. Essa ação deverá incluir medidas:</p> <p>a) que assegurem aos membros desses povos o gozo, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades que a legislação nacional outorga aos demais membros da população;</p> <p>b) que promovam a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições;</p>
<p>Artigo 6º</p> <p>1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:</p> <p>a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;</p> <p>b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes;</p> <p>c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim.</p> <p>2. As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas.</p>
<p>Artigo 7º</p> <p>Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.</p>
<p>Artigo 13</p> <p>1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.</p> <p>2. A utilização do termo "terras" nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma.</p>
<p>Artigo 25</p> <p>2. Os serviços de saúde deverão ser organizados, na medida do possível, em nível comunitário. Esses serviços deverão ser planejados e administrados em cooperação com os povos interessados e levar em conta as suas condições econômicas, geográficas, sociais e culturais, bem como os seus métodos de prevenção, práticas curativas e medicamentos tradicionais.</p> <p>3. O sistema de assistência sanitária deverá dar preferência à formação e ao emprego de pessoal sanitário da comunidade local e se centrar no atendimento primário à saúde, mantendo ao mesmo tempo estreitos vínculos com os demais níveis de assistência sanitária.</p>
<p>Artigo 31</p> <p>Deverão ser adotadas medidas de caráter educativo em todos os setores da comunidade nacional, e especialmente naqueles que estejam em contato mais direto com os povos interessados, com o objetivo de se eliminar os preconceitos que poderiam ter com relação a esses povos. Para esse fim, deverão ser realizados esforços para assegurar que os livros de História e demais materiais didáticos ofereçam uma descrição equitativa, exata e instrutiva das sociedades e culturas dos povos interessados.</p>

Quadro 2 - Artigos da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (2005).

Fonte: Organização Internacional do Trabalho (2005, grifos nossos).

O Artigo 32²³ prevê o diálogo entre povos indígenas através das fronteiras entre países, o que é muito importante para os guarani, por verem seu território como contínuo, sem fronteiras nacionais. A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas em seu Artigo 36²⁴, também reconhece esse direito (DECLARAÇÃO..., 2007). Essa Declaração, como a Convenção 169 da OIT, também contempla questões como as consultas.

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas constitui um importante instrumento internacional que trata de direitos humanos em relação a povos indígenas, sendo adotada em 13 de setembro de 2007 pela Assembléia Geral da ONU. O Brasil votou a favor da Declaração, mas ainda não a ratificou. Porém a lei pode ser aplicada no país, porque o Brasil já se manifestou favorável na Assembléia Geral da Organização das Nações Unidas (DECLARAÇÃO..., 2009).

Nesse contexto, uma nova visão desponta aos poucos no sistema jurídico, sendo incluídas as bases do etnodesenvolvimento - apesar de todas as problematizações necessárias - e a autonomia, que aos poucos vai substituindo a tutela. Esses avanços aqui tratados são, em grande parte, uma conquista da sociedade civil organizada e dos movimentos indígenas, que lutam por sua autonomia, participação e pelo reconhecimento de seus direitos como cidadãos e, ao mesmo tempo, como grupos diferenciados em relação à sociedade nacional.

Além disso, começa a se estabelecer, pelo menos na legislação, um diálogo por parte das áreas do meio ambiente, saúde e educação com as lógicas e conceitos indígenas, buscando uma nova visão, que contemple o conhecimento científico e o das comunidades indígenas. Nessa perspectiva, também os órgãos públicos responsáveis pela política indigenista – FUNAI – e pela saúde indígena – FUNASA – iniciam um processo de reestruturação com o objetivo de incluir essas comunidades em processos participativos, pautados pelo diálogo entre lógicas e que respaldem, assim, a autonomia dos povos indígenas. A seguir são apresentadas as formas com que a questão indígena está sendo tratada nas diferentes políticas públicas que incidem sobre os coletivos indígenas.

²³ Artigo 32. Os governos deverão adotar medidas apropriadas, inclusive mediante acordos internacionais, para facilitar os contatos e a cooperação entre povos indígenas e tribais através das fronteiras, inclusive as atividades nas áreas econômica, social, cultural, espiritual e do meio ambiente.

²⁴ Artigo 36. 1. Os povos indígenas, em particular os que estão divididos por fronteiras internacionais, têm o direito de manter e desenvolver contatos, relações e cooperação, incluindo atividades de caráter espiritual, cultural, político, econômico e social, com seus próprios membros, assim como com outros povos através das fronteiras. 2. Os Estados, em consulta e cooperação com os povos indígenas, adotarão medidas eficazes para facilitar o exercício e garantir a aplicação desse direito.

2.4 Coletivos indígenas e políticas públicas brasileiras indigenistas

Na presente seção são serão apresentadas as relações interétnicas que o Estado estabelece com os povos indígenas através de suas políticas públicas. Primeiramente são tratadas as políticas da educação indígena, as de meio ambiente, que tangenciam a questão indígena, as de apoio às atividades produtivas e as de saúde. A seguir os contextos de reestruturação institucional que estão acontecendo, atualmente, em função do avanço do diálogo da legislação com as lógicas e conceitos indígenas. Estes casos estão acontecendo na FUNASA e na FUNAI.

Na área da educação está assegurado o ensino na língua materna dos povos indígenas, bem como seu sistema próprio de ensino e com materiais didáticos adequados, conforme a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (BRASIL, 1996a), cujos Artigos estão explicitados abaixo.

<p>Art. 26. Os currículos do ensino fundamental e médio devem ter uma base nacional comum, a ser complementada, em cada sistema de ensino e estabelecimento escolar, por uma parte diversificada, exigida pelas características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e da clientela.</p> <p>....</p> <p>§4º O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e européia.</p>
<p>Art. 32. O ensino fundamental, com duração mínima de oito anos, obrigatório e gratuito na escola pública, terá por objetivo a formação básica do cidadão, mediante:</p> <p>.... §3º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.</p>
<p>Art. 78. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngüe e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:</p> <p>I – proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas, a valorização de suas línguas e ciências;</p> <p>II – garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-indígenas.</p>
<p>Art. 79. A União apoiará técnica e financeiramente os sistemas de ensino no provimento da educação intercultural a comunidades indígenas, desenvolvendo programas integrados de ensino e pesquisa.</p> <p>§1º Os programas serão planejados com anuência das comunidades indígenas.</p> <p>§2º Os programas a que se refere este artigo, incluídos nos Planos Nacionais de Educação, terão os seguintes objetivos:</p> <p>I – fortalecer as práticas sócio-culturais e a língua materna de cada comunidade indígena;</p> <p>II – manter programas de formação de pessoal especializado, destinado à educação escolar nas comunidades indígenas;</p> <p>III – desenvolver currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades;</p> <p>IV – elaborar e publicar sistematicamente material didático específico e diferenciado.</p>

Quadro 3 - Artigos da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

Fonte: BRASIL (1996a, grifos nossos).

Quanto ao ensino de cultura indígena nas escolas, já previsto, de certa forma, no artigo 26 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, há o respaldo pela lei nº 11.645 de 10 de março de 2008, que estabelece obrigatoriedade da inclusão nas escolas brasileiras o ensino de cultura e história afrobrasileira, africana e indígena:

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras. (NR)

Quadro 4 - Artigos da Lei no 11.645 de 10 de março de 2008.

Fonte: BRASIL (2008, grifos nossos).

O diálogo entre as lógicas indígenas e o modelo convencional de educação é explicitado na fala de um interlocutor da equipe de saúde de Viamão, que se refere a uma política diferenciada que está tendo bons resultados:

A da educação está tendo uma política diferenciada na questão dos professores, que são contratados professores indígenas, da própria aldeia. E todo o modo da escola, o modo de trabalhar na escola, diferentes quadros (INTERLOCUTOR DA EQUIPE DE SAÚDE DE VIAMÃO).

Em relação às políticas e leis relacionadas ao meio ambiente e às comunidades indígenas e tradicionais, sua aproximação é mais recente. A própria Constituição Federal de 1988 não vê as duas esferas de forma integrada, tendo dois artigos diferentes prezando a proteção ao meio ambiente (Art. 225)²⁵ e os direitos indígenas (Art. 231). Em 1992 aparece uma aproximação nesse sentido, quando foi criado o Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais (CNPT)²⁶ através da Portaria Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis N° 22/1992, (IBAMA, 1992) tendo como finalidade promover a elaboração, implantação e implementação de planos, programas, projetos e ações demandadas pelas Populações Tradicionais. O CNPT foi criado devido à constatação pelo IBAMA de que as questões ambientais e as questões sociais são indissolúveis (IBAMA, 2010), além de diversas pressões internacionais.

²⁵ Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

²⁶ O CNPT agora é denominado Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT).

Uma recente aproximação entre políticas ambientais e indigenistas ocorreu na região norte do Brasil. A partir de 1990 começou a ser discutida a proposta do Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7²⁷), através de sugestão de chanceler alemão para a proteção das florestas tropicais do Brasil. Após negociações entre o governo brasileiro, o G7, a Comunidade Européia e o Banco Mundial, foi criado em 1991 o PPG7 e iniciada a construção dos subprogramas integrantes. O PPG7 contava também com a participação de uma rede de ONGs com atuação na Amazônia Legal. A elaboração do Subprograma Projetos Demonstrativos – Tipo A (PDA) do PPG7 iniciou em 1992 e foi concluída em 1995, tendo como objetivo apoiar iniciativas das populações locais e de ONGs e “fortalecer a capacidade” delas para elaborar projetos de desenvolvimento sustentável local, tendo como princípio a gestão participativa dos projetos. A idéia dos Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI), como um complemento ao PDA surgiu em 1997, tendo por objetivo incluir um público específico: os povos indígenas. O PDPI foi criado no âmbito do PPG7, sendo um desdobramento do PDA/Ministério do Meio Ambiente e complementando o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL/FUNAI), responsável pela demarcação das T. I. da Amazônia brasileira (VERDUM, 2006).

As negociações para a criação do PDPI se estenderam até o ano 2000. O PDPI tinha como objetivo apoiar projetos das organizações indígenas da Amazônia Legal, que inclui os sete estados da região norte (Tocantins, Pará, Amapá, Amazonas, Roraima, Rondônia e Acre), o oeste do Maranhão e o Mato Grosso. Na área de abrangência do PDPI vivem cerca de 193 povos indígenas. Os projetos das organizações indígenas deveriam se enquadrar em pelo menos uma das áreas temáticas: valorização cultural, atividades econômicas sustentáveis e proteção dos territórios (VERDUM, 2006).

Em 2000, com o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) aparece outra aproximação entre comunidades indígenas e tradicionais e a natureza, que é a criação das categorias de Reservas Extrativistas e Reservas de Desenvolvimento Sustentável, conquista do movimento socioambientalista (BRASIL, 2000). Em 2008 foi iniciada a elaboração da Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas (PNGATI) por um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) composto pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA) e pelo Ministério da Justiça (FUNAI/MJ) (MNDH, 2010; PNGATI, 2010). Essa política é uma iniciativa inovadora, pois além de aproximar o social e o natural, ainda preza a autonomia e a

²⁷ Nesse programa participam os países do Grupo dos Sete (G7), que é formado por Estados Unidos, Japão, Alemanha, Grã-Bretanha, França, Canadá e Itália.

participação indígena em todas as etapas, bem como as consultas previstas nas legislações internacionais.

Na área de atividades produtivas, destaca-se o Decreto nº 1.141, de 1994, que dispõe sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas. Essa lei é interessante por prever a articulação entre diferentes órgãos do governo, como Ministérios da Justiça, da Agricultura e do Abastecimento, do Meio Ambiente, da Cultura, do Desenvolvimento Agrário, da Saúde, FUNAI, FUNASA e também com organizações não governamentais para executar ações em terras indígenas. Porém, nota-se a ausência de representantes indígenas ou de suas organizações na formulação de ações. Os destaques desta legislação se encontram no quadro 5.

<p>Art. 2º As ações de que trata este Decreto dar-se-ão mediante programas nacionais e projetos específicos, de forma integrada entre si e em relação às demais ações desenvolvidas em terras indígenas, elaborados e executados pelos Ministérios da Justiça, da Agricultura e do Abastecimento, do Meio Ambiente, da Cultura e do Desenvolvimento Agrário, ou por seus órgãos vinculados e entidades supervisionadas, em suas respectivas áreas de competência legal, com observância das normas estabelecidas pela Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973. (Redação dada pelo Decreto nº 3.799 de 19.04.2001).</p>
<p>Art. 3º As ações decorrentes deste decreto fundamentar-se-ão no reconhecimento da organização social e política, dos costumes, das línguas, das crenças e das tradições das comunidades indígenas.</p>
<p>Art. 4º Para os fins previstos neste decreto, serão promovidas articulações com as áreas governamentais e não governamentais, cujo envolvimento se faça necessário para assegurar o suporte indispensável à eficácia das ações.</p>
<p>Art. 6º A Comissão Intersectorial será constituída por: (Redação dada pelo Decreto nº 3.799, 19.4.2001)</p> <p>I - um representante do Ministério da Justiça, que a presidirá;</p> <p>II - um representante do Ministério da Agricultura e do Abastecimento;</p> <p>III - um representante do Ministério da Saúde;</p> <p>IV - um representante do Ministério do Meio Ambiente;</p> <p>V - um representante do Ministério da Cultura;</p> <p>VI - um representante do Ministério das Relações Exteriores;</p> <p>VII - um representante do Ministério do Desenvolvimento Agrário;</p> <p>VIII - um representante da Fundação Nacional do Índio;</p> <p>IX - um representante da Fundação Nacional de Saúde; e</p> <p>X - dois representantes da sociedade civil, vinculados a entidades de defesa dos interesses das comunidades indígenas.</p> <p>§ 1o Cada representante terá um suplente.</p> <p>§ 2o O Ministério da Justiça será representado pelo presidente da Fundação Nacional do Índio.</p> <p>§ 3o Os representantes dos Ministérios serão indicados pelos respectivos titulares, e designados pelo Ministro de Estado da Justiça.</p> <p>§ 4o O representante da Fundação Nacional do Índio e o suplente do presidente da Comissão serão indicados pelo presidente daquela Fundação, e designados pelo Ministro de Estado da Justiça.</p> <p>§ 5o Os representantes da sociedade civil serão indicados, de comum acordo, pelas entidades de defesa dos interesses das comunidades indígenas, para mandato de um ano, e designados pelo Ministro de Estado da Justiça.</p>
<p>Art. 8º Compete à Fundação Nacional do Índio estabelecer as diretrizes para o cumprimento da política indigenista e a coordenação da execução das ações decorrentes deste decreto</p>
<p style="text-align: center;">CAPÍTULO II</p> <p style="text-align: center;">Da Proteção Ambiental</p> <p>Art. 9º As ações voltadas à proteção ambiental das terras indígenas e seu entorno destinam-se a garantir a manutenção do equilíbrio necessário à sobrevivência física e cultural das comunidades indígenas, contemplando:</p>

Continua

Continuação

- I - diagnóstico ambiental, para conhecimento da situação, como base para as intervenções necessárias;
- II - acompanhamento e controle da recuperação das áreas que tenham sofrido processo de degradação de seus recursos naturais;
- III - controle ambiental das atividades potencial ou efetivamente modificadoras do meio ambiente, mesmo aquelas desenvolvidas fora dos limites das terras indígenas que afetam;
- IV - educação ambiental, dirigida às comunidades indígenas e à sociedade envolvente, visando à participação na proteção do meio ambiente nas terras indígenas e seu entorno;
- V - identificação e difusão de tecnologias indígenas e não-indígenas, consideradas apropriadas do ponto de vista ambiental e antropológico.

CAPÍTULO III

Do Apoio às Atividades Produtivas

Art. 10. As ações voltadas para o apoio às atividades produtivas das comunidades indígenas dar-se-ão somente quando estiver ameaçada a sua auto-sustentação ou houver interesse manifesto dos índios, evitando-se a geração de dependência tecnológica e econômica.

Parágrafo único. As ações de que trata o caput deste artigo serão fundamentadas em diagnóstico sócio-ambiental, e contemplarão:

- I - utilização racional dos recursos naturais das terras indígenas;
- II - incentivo ao uso de tecnologia indígena e de outras consideradas apropriadas do ponto de vista ambiental e antropológico;
- III - viabilização, quando se fizer necessário, dos meios para produção, beneficiamento, escoamento e comercialização;
- IV - atividades de assistência técnica e extensão rural, necessárias ao adequado desenvolvimento dos programas e projetos;
- V - apoio às iniciativas associativistas das comunidades indígenas, objetivando o fortalecimento de suas instituições próprias.

CAPÍTULO V

Disposições Finais e Transitórias

Art. 21. Os órgãos envolvidos na execução das ações previstas neste decreto **promoverão programas permanentes de capacitação de recursos humanos para atuação junto às comunidades indígenas.**

Quadro 5 - Artigos do Decreto no 1.141, de 1994, que dispõe sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas.

Fonte: BRASIL (1994, grifos nossos).

Em relação à área da saúde, atualmente há um maior respeito e diálogo com a medicina tradicional indígena, havendo maior participação através dos conselheiros locais, estaduais e distritais indígenas. Porém, a saúde indígena passou por diversas “reformas”, sendo que é recente essa maior atenção aos povos indígenas e suas especificidades.

De 1967 até 1988, a saúde indígena era responsabilidade da FUNAI, que foi criada em 1967. Nessa época eram feitas apenas algumas ações esporádicas de saúde e eram feitos convênios com entidades governamentais e não governamentais para suprir a falta de estrutura do serviço. O Ministério da Saúde colaborava com o controle das endemias. Esse serviço era bastante precário, então em 1986 ocorreu a I Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio, na qual se afirmou a necessidade de implantar um sistema eficiente que garantisse o respeito às especificidades indígenas e sua participação nas políticas de saúde. Nessa ocasião, foi proposto o modelo dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas de Saúde (DSEIS) sob a gerência do Ministério da Saúde (POVOS..., 2010).

Em 1988, através da promulgação da Constituição Federal, que estabeleceu as regras do Sistema Único de Saúde (SUS), a saúde indígena ficou sob responsabilidade do Ministério da Saúde (PIB, 2010). Em 1990, foi criado o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, componente do SUS, que tinha como base os Dseis e previa a participação indígena²⁸ (BRASIL, 1990). Em 1993, ocorreu a II Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas, que reiterou a defesa do modelo dos Dseis para operar no nível do SUS, devendo ser ligados ao Ministério da Saúde e administrados por Conselhos com participação indígena. Nessa ocasião, também foi defendida a criação de uma secretaria especial no Ministério da Saúde para a atenção à saúde indígena (POVOS..., 2010).

Em 1994, a saúde indígena voltou a ficar sob responsabilidade da FUNAI, tendo o auxílio do Ministério da Saúde para tratar ações de prevenção. Em 1999, a saúde passou novamente a ser gerida pelo Ministério da Saúde, através do Decreto nº 3.156, de 27 de agosto de 1999 e da “Lei Arouca” nº 9.836 de 1999, sendo a execução das ações de saúde indígena realizadas pela FUNASA, baseada nos 24 Dseis que foram implantados no Brasil, cujos serviços eram descentralizados via convênios com organizações da sociedade civil, sendo indígenas ou indigenistas e com alguns municípios (PIB, 2010). O Decreto nº 3.156 de 1999 expõe, novamente, princípios como a participação indígena, conforme o quadro 6.

<p>Art. 2º Para o cumprimento do disposto no artigo anterior, deverão ser observadas as seguintes diretrizes destinadas à promoção, proteção e recuperação da saúde do índio, objetivando o alcance do equilíbrio bio-psico-social, com o reconhecimento do valor e da complementaridade das práticas da medicina indígena, segundo as peculiaridades de cada comunidade, o perfil epidemiológico e a condição sanitária: ... VIII - a participação das comunidades indígenas envolvidas na elaboração da política de saúde indígena, de seus programas e projetos de implementação; e IX - o reconhecimento da organização social e política, dos costumes, das línguas, das crenças e das tradições dos índios.</p>
<p>Art. 9º Poderão ser criados, pelo Presidente da FUNASA, no âmbito dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, Conselhos Locais de Saúde, compostos por representantes das comunidades indígenas, com as seguintes atribuições: I - manifestar-se sobre as ações e os serviços de saúde necessários à comunidade; II - avaliar a execução das ações de saúde na região de abrangência do Conselho; III - indicar conselheiros para o Conselho Distrital de Saúde Indígena e para os Conselhos Municipais, se for o caso; e IV - fazer recomendações ao Conselho Distrital de Saúde Indígena, por intermédio dos conselheiros indicados.</p>
<p>Art. 10. As designações dos membros dos Conselhos Distritais de Saúde Indígena e dos Conselhos Locais de Saúde serão feitas, respectivamente, pelo Presidente da FUNASA e pelo Chefe do Distrito Sanitário Especial Indígena, mediante indicação das comunidades representadas.</p>

Quadro 6 - Artigos do Decreto nº 3.156 de 1999.

Fonte: BRASIL (1999a, grifos nossos).

²⁸ Art. 19. H. As populações indígenas terão direito a participar dos organismos colegiados de formulação, acompanhamento e avaliação das políticas de saúde, tais como o Conselho Nacional de Saúde e os Conselhos Estaduais e Municipais de Saúde.

A Portaria MS nº 1.163 de 14 de setembro de 1999 ampliou o conceito de participação dos povos indígenas através de seu Artigo 2º que diz que “a organização de cada distrito deve ser entendida como um processo a ser construído com a participação dos povos indígenas, observando os seus próprios conceitos e práticas relativos às suas condições de viver e morrer” (BRASIL, 1999c). A partir de 1999 ocorrem os maiores avanços na área da saúde, como explicitado pelo CIMI:

A FUNASA existe desde 1999, e só há poucos anos com o agente indígena de saúde, o que é fruto do protagonismo indígena (Interlocutor do CIMI).

Em 2002, foi aprovada a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, através da Portaria MS nº 254, de 31 de janeiro de 2002 (BRASIL, 2002b). Essa política traz avanços, como o maior diálogo entre a medicina ocidental e a indígena através de várias medidas, como os Agentes Indígenas de Saúde (AIS). Também prevê capacitação dos indígenas e dos profissionais que compõem as equipes multidisciplinares para alimentar o diálogo entre diferentes conhecimentos. Enfatiza-se que os Conselhos Distritais de Saúde são instâncias de controle social e são paritários entre indígenas e representantes governamentais. Alguns avanços contidos nessa política estão no Quadro 7.

1 – Introdução

...

Com base nesses preceitos, foi formulada a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, cuja elaboração contou com a participação de representantes dos órgãos responsáveis pelas políticas de saúde e pela política e ação indigenista do governo, bem como de organizações da sociedade civil com trajetória reconhecida no campo da atenção e da formação de recursos humanos para a saúde dos povos indígenas. **Com o propósito de garantir participação indígena em todas as etapas de formulação, implantação, avaliação e aperfeiçoamento da Política, a elaboração desta proposta contou com a participação de representante das organizações indígenas**, com experiência de execução de projetos no campo da atenção à saúde junto a seu povo.

4.1 - Distrito Sanitário Especial Indígena

4.1.2 – Organização

As equipes de saúde dos distritos deverão ser compostas por médicos, enfermeiros, odontólogos, auxiliares de enfermagem e agentes indígenas de saúde, contando com a participação sistemática de antropólogos, educadores, engenheiros sanitaristas e outros especialistas e técnicos considerados necessários. O número, qualificação e perfil dos profissionais das equipes serão estabelecidos de acordo com o planejamento detalhado de atividades, considerando: o número de habitantes, a dispersão populacional, as condições de acesso, o perfil epidemiológico, as necessidades específicas para o controle das principais endemias e o Programa de Formação de Agentes Indígenas de Saúde a ser definido conforme a diretriz específica desta política. **Nas aldeias, a atenção básica será realizada por intermédio dos Agentes Indígenas de Saúde, nos postos de saúde, e pelas equipes multidisciplinares periodicamente, conforme planejamento das suas ações.**

Na organização dos serviços de saúde, as comunidades terão uma outra instância de atendimento, que serão os **Pólos-Base**²⁹. Os pólos são a primeira referência para os agentes indígenas de saúde que atuam nas aldeias.

Podem estar localizados numa comunidade indígena ou num município de referência. Neste último caso, continua

²⁹ O Pólo-Base responsável pela maioria das aldeias guarani contempladas nesse estudo é o Pólo do município de Viamão/RS.

continuação
correspondem a uma unidade básica de saúde, já existente na rede de serviços daquele município. A maioria dos agravos à saúde deverão ser resolvidas nesse nível.

4.2 - Preparação de recursos humanos para atuação em contexto intercultural

A formação e a capacitação de indígenas como agentes de saúde é uma estratégia que visa favorecer a apropriação, pelos povos indígenas, de conhecimentos e recursos técnicos da medicina ocidental, não de modo a substituir, mas de somar ao acervo de terapias e outras práticas culturais próprias, tradicionais ou não. **O Programa de Formação de Agentes Indígenas de Saúde deverá ser concebido como parte do processo de construção dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas.** Será desenvolvido em serviço e de forma continuada, sob a responsabilidade de Instrutores/Supervisores, devidamente capacitados, com a colaboração de outros profissionais de serviço de saúde e das lideranças e organizações indígenas. [...] **Deverá seguir metodologia participativa, propícia à comunicação intercultural, de modo a favorecer o processo recíproco de aquisição de conhecimentos.** Os estudos e levantamentos sócioantropológicos existentes e os realizados de forma participativa deverão ser aproveitados como subsídios à formação de recursos humanos e à própria prestação de serviços.

4.9 - Controle social

A participação indígena deverá ocorrer em todas as etapas do planejamento, implantação e funcionamento dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, contemplando expressões formais e informais. Essa participação dar-se-á especialmente por intermédio da constituição de **Conselhos Locais e Distritais de Saúde Indígena; por Reuniões Macrorregionais; pelas Conferências Nacionais de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e Fórum Nacional sobre a Política de Saúde Indígena e pela presença de representantes indígenas nos Conselhos Nacional, Estaduais e Municipais de Saúde.**

Os Conselhos Locais de Saúde serão constituídos pelos representantes das comunidades indígenas da área de abrangência dos Pólos-Base, incluindo **lideranças tradicionais, professores indígenas, agentes indígenas de saúde, especialistas tradicionais, parteiras** e outros.

Os representantes que farão parte do Conselho Local de Saúde serão escolhidos pelas comunidades daquela região, tendo sua indicação formalizada pelo chefe do Distrito. [...] **Os Conselhos Distritais de Saúde serão instâncias de Controle Social, de caráter deliberativo e constituídos, de acordo com a Lei nº 8.142/90, observando em sua composição a paridade de 50% de usuários e 50% de organizações governamentais,** prestadores de serviços e trabalhadores do setor de saúde dos respectivos distritos. Todos os povos que habitam o território distrital deverão estar representados entre os usuários. Aos conselheiros que não dominam o português deve ser facultado o acompanhamento de intérprete.

Quadro 7 - Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas.

Fonte: BRASIL (2002b, grifos nossos).

Apenas em 2010 inicia a implantação de uma secretaria específica no Ministério da Saúde para tratar da saúde indígena, o que havia sido defendido em 1993 através da II Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas. No dia 24 de março de 2010, o presidente do país assinou a Medida Provisória 483, que transferiu a competência da saúde indígena para o Ministério da Saúde, por meio da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). A criação de uma secretaria especial era demanda dos povos indígenas há muito tempo, já que a FUNASA, apesar dos avanços na legislação, algumas vezes deixava a desejar no que diz respeito ao atendimento diferenciado de saúde e à estrutura desse serviço. Através do Decreto nº 7.336, de 19 de Outubro de 2010, a estrutura da nova secretaria é aprovada, bem como o prazo de 180 dias para que o Ministério da Saúde e a FUNASA efetivem a transição da gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena para o Ministério da Saúde, através da SESAI (BRASIL, 2010a).

A FUNAI também está passando por um processo de reestruturação que, segundo o presidente dessa fundação, estava sendo pensado há pelo menos 20 anos. A nova estrutura, aprovada através do Decreto nº 7.056 de 28 de dezembro de 2009 (BRASIL, 2009), prevê a construção de uma gestão participativa, baseada no princípio do protagonismo indígena e na substituição da tutela ainda existente pela autonomia indígena. As administrações Executivas Regionais e os Postos Indígenas, criados ainda na época do SPI³⁰, são substituídos por 36 Coordenações Regionais e 297 Coordenações Técnicas Locais, localizadas próximas às áreas indígenas. O Decreto também prevê a criação de uma Ouvidoria e de Comitês Gestores Regionais paritários entre servidores e indígenas, o que garante o protagonismo indígena na implementação das políticas públicas³¹. Alguns destaques desse decreto estão representados no Quadro 8.

<p>Art. 5º. Ficam extintas todas as Administrações Executivas Regionais e Postos Indígenas de que tratam os Decretos nos 4.645, de 25 de março de 2003, e 5.833, de 6 de julho de 2006, e criadas as unidades regionais na forma estabelecida nos Anexos I e II.</p>
<p style="text-align: center;">ANEXO I ESTATUTO DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI CAPÍTULO I DA NATUREZA, SEDE E FINALIDADE</p> <p>Art. 2º. A FUNAI tem por finalidade: I - exercer, em nome da União, a proteção e a promoção dos direitos dos povos indígenas; II - formular, coordenar, articular, acompanhar e garantir o cumprimento da política indigenista do Estado brasileiro, baseada nos seguintes princípios: [...] f) garantia de participação dos povos indígenas e suas organizações em instâncias do Estado que definem políticas públicas que lhes digam respeito;</p>
<p style="text-align: center;">CAPÍTULO IV DOS ORGÃOS COLEGIADOS Seção III Dos Comitês Regionais</p> <p>Art. 10. A FUNAI instituirá Comitês Regionais para cada Coordenação Regional. § 1º. Os Comitês Regionais serão compostos pelos Coordenadores Regionais, que os presidirão, Assistentes Técnicos, Chefes de Divisão e de Serviços e representantes indígenas locais, na forma do regimento interno da FUNAI. § 2º. Os Comitês Regionais reunir-se-ão ordinariamente uma vez por semestre e, extraordinariamente, por convocação do Presidente ou da maioria dos membros.</p>
<p style="text-align: center;">CAPÍTULO V DAS COMPETÊNCIAS DOS ÓRGÃOS Seção III Dos Órgãos Seccionais</p> <p>Art. 18. À Ouvidoria compete: I - encaminhar denúncias de violação dos direitos indígenas individuais e coletivos; II - contribuir na resolução dos conflitos indígenas; III - promover a interação entre a FUNAI, povos, comunidades e organizações indígenas, instituições governamentais e não governamentais, nacionais e internacionais, que tratam dos direitos humanos, visando prevenir, mediar e resolver as tensões e conflitos para garantir a convivência amistosa das comunidades indígenas; e IV - contribuir para o desenvolvimento de políticas em prol das populações indígenas.</p> <p style="text-align: right;">Continua</p>

³⁰ Serviço de Proteção aos Índios, criado em 1910 e existente até 1967, quando é transformado na FUNAI. O SPI tinha a visão de tutela muito forte em relação aos indígenas, objetivando também controlá-los. Por isso, o Posto Indígena ficava localizado dentro das Terras Indígenas.

³¹ Essas informações foram obtidas no Programa de Ambientação e Orientação para os Novos Servidores da FUNAI, além do Decreto de Reestruturação da FUNAI.

Continuação

Art. 20. À Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável Compete:

I - promover políticas para o desenvolvimento sustentável das populações indígenas, em articulação com os órgãos afins;

II - promover políticas de gestão ambiental visando a conservação e a recuperação do meio ambiente, controlando e mitigando possíveis impactos ambientais decorrentes de interferências externas às terras indígenas, em articulação com os órgãos ambientais;

III - promover o etnodesenvolvimento econômico, em articulação com órgãos afins;

IV - realizar a promoção e a proteção dos direitos sociais indígenas, em articulação com órgãos afins;

V - acompanhar as ações de saúde das comunidades indígenas e de isolamento voluntário desenvolvidas pelo Ministério da Saúde; e

VI - acompanhar as ações de educação escolar indígena realizadas pelos Estados e Municípios, em articulação com o Ministério da Educação.

Quadro 8 - Destaques do Decreto nº 7.056 de 28 de dezembro de 2009.

Fonte: BRASIL (2009, grifos nossos).

Percebe-se, através desse decreto que aprova a nova estrutura, uma aproximação com a gestão ambiental e o desenvolvimento sustentável das populações indígenas, bem como uma abertura ao maior diálogo e articulação com diferentes órgãos. A fala de um interlocutor da FUNAI explicita os avanços da reestruturação, no sentido da participação indígena e do diálogo na área ambiental.

O diálogo sobre políticas públicas está começando agora; não é uma experiência histórica da FUNAI. Houveram já 3 consultas públicas no país, vão ter mais duas sobre Gestão Ambiental em Terras Indígenas (PNGATI). Essa é uma das primeiras iniciativas com consulta aos indígenas. Mas nessa gestão agora da FUNAI que começou mais as consultas. (Interlocutor da FUNAI).

Outro exemplo de participação indígena prevista em lei é no procedimento de demarcação de terras indígenas. O Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996 prevê em seu artigo 2º que “o grupo indígena envolvido, representado segundo suas formas próprias, participará do procedimento em todas as suas fases” (BRASIL, 1996).

Segundo o presidente da FUNAI³², atualmente a instituição está reformulando sua missão, que agora é coordenar a implementação das políticas indigenistas de forma participativa. A FUNAI agora é baseada em novos paradigmas e conceitos, que podem ser observados no quadro acima. A “tutela” e o “assistencialismo”, por exemplo, são substituídos pela “proteção e promoção de direitos”. Proteção no sentido de proteger os direitos indígenas, porém sem que isso se confunda com a tutela, e promoção no sentido de ver a diversidade como algo a se valorizar e promover. Outros conceitos norteadores são utilizados, como: a gestão compartilhada, representada pelos Comitês Regionais e pelo diálogo com outras instituições e organizações; a territorialidade, utilizada como um conceito político de como os indígenas se relacionam com a terra; a proteção e promoção dos direitos; e o desenvolvimento

³² Essas informações foram obtidas no Programa de Ambientação e Orientação para os Novos Servidores da FUNAI, além do Decreto de Reestruturação da FUNAI.

sustentável, que é um conceito político que gera muitas controvérsias mas, nesse momento, é importante para a FUNAI, por buscar diálogo entre diferentes áreas e com os indígenas.

Além dos avanços em relação à legislação e às reestruturações das instituições, ocorreram avanços no movimento indígena em todo o Brasil. Um exemplo é a instituição da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI)³³, em 22 de março de 2006, via decreto presidencial, criada a partir de uma demanda dos povos indígenas. O movimento indígena reivindicava sua participação na discussão da política indigenista, o que se concretizou em 19 de abril de 2007 com a nomeação dos representantes da Comissão. A CNPI é um órgão colegiado subordinado ao Ministério da Justiça e sua composição tem igual número de representantes indígenas/ONGs indigenistas e órgãos de governo.

Dentre os papéis da CNPI estão: a discussão e encaminhamento das políticas públicas, o monitoramento das ações dos órgãos governamentais e a proposição de atualização da legislação. Uma questão atual fundamental é a discussão sobre o novo Estatuto do Índio. A importância dessa discussão se deve, além do motivo da desatualização do atual Estatuto, ao fato de estar tramitando um projeto de lei sobre mineração em terras indígenas. Por isso, ele deve ser discutido antes desse projeto de lei, que foi segurado pela CNPI, por se recusar a debater o tema antes de entrar em vigor o novo estatuto.

O papel do Ministério Público Federal também merece destaque, por ser o órgão responsável pela defesa das populações indígenas e pelo diálogo com essas, inclusive o diálogo entre conceitos da sociedade abrangente e indígenas, como afirma um interlocutor dessa instituição. Segundo o artigo 129 da Constituição Federal, “são funções institucionais do Ministério Público: V – defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas” (BRASIL, 1988).

Apesar de todos esses avanços em termos de legislação e da visão do Estado e das Instituições, o Etnodesenvolvimento se mostra limitado em alguns aspectos, o que será discutido na seção a seguir.

³³ As informações sobre a CNPI foram obtidas durante o Programa de Ambientação e Orientação para os Novos Servidores da FUNAI.

2.5 Etnodesenvolvimento: discutindo seus limites

Para que os princípios do etnodesenvolvimento sejam considerados na construção de um Estado Plural e Multicultural, os programas de etnodesenvolvimento devem prever o diálogo entre a sociedade abrangente e os povos indígenas de forma ética, sendo cumprido um acordo intersubjetivo de normas, sejam elas explícitas ou implícitas³⁴. Dessa forma, devem prever a participação dos indígenas em todas as etapas, sendo implementados através da negociação entre as partes, buscando uma fusão de horizontes, para que os indígenas não se tornem vítimas do desenvolvimento, como acontece muitas vezes (OLIVEIRA, 2000).

Apesar do avanço ao se construir as bases teóricas do etnodesenvolvimento, incluindo relações simétricas entre a sociedade abrangente e os povos indígenas, a fusão de horizontes para a negociação entre as partes dificilmente se efetiva na prática, como afirmado por Oliveira (2000). Um dos principais motivos para tal é o não cumprimento de uma ética discursiva, pelo motivo de o diálogo nas esferas públicas ser regido por normas de uma linguagem dominante, na maioria das vezes, não dominada pelos indígenas. Ainda que muitos mediadores e pesquisadores tenham boa intenção, acabam legitimando as assimetrias entre eles próprios e os indígenas, através do domínio dessa linguagem e da ilusão de estar representando determinada comunidade. Como caracteriza Lenoir (1996), acaba ocorrendo uma separação entre “profissionais” e “profanos”. Os profissionais são aqueles que dominam a linguagem legitimada, falando em nome dos profanos, que são esmagados pela censura das arenas. Então, a questão da autonomia e da simetria em relação ao ter voz nas arenas públicas é sempre recorrente, e deve ser sempre problematizada.

Segundo Oliveira (2000), os indígenas deveriam contribuir para estabelecer uma nova normatividade para o diálogo interétnico, que seria fruto da interação das partes. Já que isso não ocorreu, muitas lideranças indígenas passaram a se interessar e a dominar o “discurso hegemônico”, porém a maioria dos indígenas permanece excluída do diálogo. Dessa forma, podemos verificar que o etnodesenvolvimento – e muitas vezes com “boa intenção”, ainda permanece assimétrico e etnocêntrico. De acordo com Little (2002),

³⁴ Estas reflexões buscam elucidar diretrizes para a relação entre as políticas públicas e os coletivos indígenas, embora compreendendo que a própria estrutura da sociedade, oriunda dos processos de colonização, não permite o estabelecimento de relações simétricas entre o Estado e os coletivos indígenas.

[...] podemos identificar a existência de duas forças em constante tensão na implementação de processos de etnodesenvolvimento local: por um lado, a construção política da ‘autonomia cultural’ por parte do grupo étnico frente ao Estado nacional e, por outro, a operacionalização de formas de assimilação³⁵ desse mesmo grupo étnico nas estruturas da economia nacional e internacional (LITTLE, 2002, p. 40).

Por esses motivos, o etnodesenvolvimento deve ser problematizado. Sabe-se que muitos pesquisadores e mediadores reconhecem as heterogeneidades sociais presentes na sociedade e tem boa intenção ao formular ou construir políticas públicas para as comunidades diferenciadas. Muitas vezes, inclusive, ocorre a participação das comunidades nesses processos, porém os resultados não são os esperados; mesmo com a participação as comunidades podem ficar insatisfeitas. Nestes casos, o que pode estar acontecendo é que mesmo que as metodologias sejam participativas, os processos podem estar apressados, *esmagando-se* os atores, devido ao uso do discurso hegemônico, ao uso de metodologias de reunião não apropriadas para determinadas comunidades e ao uso de pressupostos da cultura dominante.

O Etnodesenvolvimento, portanto, não consegue transcender as barreiras culturais, pois em seu bojo prevalecem os conceitos de bem estar e desenvolvimento, bem como a linguagem e o saber da sociedade abrangente. A falta de ética discursiva, necessária para o estabelecimento do Etnodesenvolvimento ocorre, principalmente, pelo fato de o sistema de políticas públicas se basear em pressupostos e lógicas de sua própria cultura - que representam os interesses de uma parcela da sociedade abrangente -, antes, de iniciar o diálogo com outras culturas. São nestas assimetrias, que se apresentam ao Etnodesenvolvimento, os mesmos limites que ao Desenvolvimento Rural. Os mesmos interesses desenvolvimentistas, que justificam a dominação dos povos indígenas, são os motivadores do processo de exclusão dos agricultores de seus territórios, principalmente a partir do período da década de 1960, com a modernização da agricultura (KAGEYAMA, 2008).

Por estes motivos, o espaço rural brasileiro vem passando por profundas transformações, sendo na atualidade um espaço de disputas ente a produção agrícola homogeneizadora da paisagem, a conservação ambiental, a ocupação neo-rural, os territórios dos povos indígenas, das comunidades tradicionais e da agricultura familiar. Destas tensões

³⁵ No texto original de Little, ao invés de “assimilação” o autor utilizou “integração”. Porém, a presente dissertação está assumindo a perspectiva de Cunha (1986).

resulta uma profunda transformação da paisagem, pelo aumento das áreas ocupadas através da expansão imobiliária e aumento dos ambientes homogêneos, a partir dos grandes monocultivos. Este resultado na paisagem expressa a dominação da técnica sobre a natureza, bem como a dominação territorial da sociedade abrangente sobre os territórios tradicionais e da agricultura familiar. Além disso, o avanço dos processos de urbanização sobre os espaços rurais cria áreas rururbanas, onde uma maior complexidade de atores passa a conviver. Este é o caso da região metropolitana de Porto Alegre, onde o povo guarani passou a conviver em uma área de periferia metropolitana, com antigos agricultores familiares, ONG's, unidades de conservação e condomínios de luxo.

Apresentados como base para a dissertação, o referencial teórico-metodológico, o contexto da legislação e dos direitos dos povos indígenas e o contexto das reformulações institucionais que assistem aos guarani, serão discutidas nos próximos capítulos as interfaces e descompassos entre as lógicas e conceitos guarani e as políticas públicas e ações existentes. Com este intuito, no próximo capítulo se apresenta o modo de ser guarani e os contextualiza na região metropolitana de Porto Alegre.

3 MODO DE SER GUARANI NO CONTEXTO DA REGIÃO METROPOLITANA DE PORTO ALEGRE

Nesse capítulo será apresentado o modo de ser guarani³⁶ no contexto da região metropolitana de Porto Alegre. Inicialmente serão apresentados os principais aspectos do *mbyá reko*, abordando a territorialidade e mobilidade guarani, religião e medicina tradicional, e a relação com os seres do cosmos e com a natureza (na perspectiva ocidental). A seguir, na perspectiva do *mbyá reko*, serão apresentados os conceitos guarani que vão embasar a discussão sobre as políticas públicas e ações. Por fim, serão contextualizados os guarani e a rede de instituições que atuam na região metropolitana de Porto Alegre.

3.1 Modo de ser guarani

Na presente seção, são apresentados os guarani e os principais aspectos do seu modo de ser. Os grupos indígenas brasileiros são classificados em quatro grandes troncos linguísticos: Tupi, Macro-Jê, Aruak e Karib, além de grupos menores. Os grupos Tupi e Macro-Jê são os que comportam um maior número de línguas. A família mais expressiva do tronco Tupi é a Tupi-Guarani. Dentro dessa família estão os grupos Guarani, que no Brasil são divididos em três subgrupos: Mbyá, Kaiová e Ñandéva (MONTSERRAT, 1994). Estima-se que em 1500 existiam 2 milhões de guarani no Brasil. Essas três parcialidades étnicas, atualmente, somam apenas 70 mil indivíduos na Argentina, Paraguai e Brasil, sendo que metade da população guarani atual, 35 mil, vive no Brasil. Destes, 7 mil são Mbyá (LADEIRA; MATTA, 2004).

O território Mbyá-guarani corresponde à Floresta Estacional (Mata Atlântica *lato sensu*) da Argentina, Paraguai, Uruguai e Brasil (SCHADEN, 1974). No Brasil, os Mbyá vivem em aldeias (Tekoá) e acampamentos no interior dos estados da região sul e no litoral do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo (LADEIRA; MATTA, 2004).

No Rio Grande do Sul estão presentes as duas etnias com a maior população no Brasil – os Guarani e os Kaingang (Jê) -, que são dois grupos com culturas e processos históricos distintos. Juntos totalizam aproximadamente 20 mil indivíduos e cerca de 3.600 famílias. Os

³⁶ Isso não significa dizer que os guarani são homogêneos.

Guarani pertencem às parcialidades Mbyá³⁷ (maioria) e Ñandeva, totalizando cerca de 350 famílias e 1.600 indivíduos (SOARES; TRINDADE, 2008). Aproximadamente 90 mil hectares dos 25 milhões de hectares das terras do estado correspondem a terras indígenas, o que representa apenas 0,37%, demonstrando a escassez de terras demarcadas, o que influencia diretamente na reprodução social desses grupos (SOARES; TRINDADE, 2008) por estarem em espaços diminutos, o que não é ideal segundo o *mbyá reko*, devido ao território ser visto pelos guarani como fundamental para seu modo de ser, conforme será visto a seguir.

3.1.1 Territorialidade e mobilidade guarani

Como mencionado anteriormente, o território guarani corresponde ao que hoje são quatro países: Brasil, Argentina, Uruguai e Paraguai. Os guarani entendem esse território transfronteiriço como contínuo, como seu território tradicional, sem fronteiras entre os países. Essa visão é demonstrada na fala de um guarani:

*Nhanderu*³⁸ só deixou uma terra para os guarani. Se eu for no Paraguai ou na Argentina, vou encontrar alguém que fala guarani e que tem as mesmas *Opy*³⁹ (Interlocutor guarani).

Os guarani classificam esse contínuo território em quatro grandes unidades geográficas, considerando o interior do continente até o litoral atlântico. No Paraguai está localizado o centro do mundo (*Yvy Mbyte*), que ressurgiu após o dilúvio primordial⁴⁰. Os rios Paraná e Uruguai, em sua parte correspondente à Província de Misiones na Argentina, correspondem a *Para Miri* (água pequena), resultado do dilúvio que inundou a região leste do centro do mundo. Na banda oriental do rio Uruguai inicia a região do *Tape* (caminho tradicional), que é feito em direção ao Oceano Atlântico, denominado pelos guarani de *Para Guaxu* (água grande) (CATAFESTO DE SOUZA, 2008). Esse caminho tradicional pode ser interpretado como a caminhada em busca da Terra Sem Males (*Yvy Mara ey*), que pode estar localizada em ilhas paradisíacas no *Para Guaxu*, que é o limite mais desafiador. Atravessar o

³⁷ O presente trabalho foi realizado com indígenas que se consideram Mbyá-Guarani, apesar de alguns serem Ñandeva. Por esse motivo optei por utilizar Guarani ao invés de Mbyá-Guarani.

³⁸ Principal divindade para os guarani, que significa nosso pai. *Nhande* = nosso, *ru* = pai.

³⁹ Casa de reza, casa cerimonial. Também pode ser traduzido como fonte de eterna alegria.

⁴⁰ Para os guarani, a terra onde vivemos já é a segunda terra (*Yvy Pyau*), ressurgida após o dilúvio. A primeira terra é denominada *Yvy Tenonde* (CADOGAN, 1946).

Oceano Atlântico e chegar a essas ilhas, segundo alguns líderes religiosos guarani, seria realizar o caminho feito pelos jesuítas, que conseguiram atravessar o mar (GARLET, 1997).

Esse caminho tradicional guarani, de oeste para leste⁴¹, também pode ser interpretado de diferentes maneiras, como propõe Litaiff (1996), quando o autor fala que é necessário atualmente analisar os mitos. Segundo ele, esses deslocamentos também podem ser vistos como um retorno ao território de seus ancestrais, o litoral, de onde foram expulsos na época da colonização, sendo a caminhada não apenas movida por motivos religiosos, mas também por orientações político-ideológicas. De acordo com Litaiff (1996), os guarani procuram um lugar onde possam viver conforme sua cultura e, ao mesmo tempo, buscam seu paraíso mítico. Cabe destacar que essas duas motivações para a mobilidade guarani não são categorias dicotômicas, visto que para atingir o estado de perfeição e plenitude (*aguyje*) e com isso atingir a imortalidade (*kandire*), é fundamental estar em um lugar onde seja possível viver sua cultura e obedecer a certas normas culturais (CLASTRES, 1978; FERREIRA, 2001). Dessa maneira, tanto a busca do paraíso mítico, quanto a busca por locais com condições ambientais ideais para viver sua cultura, estão intimamente relacionadas.

Os guarani são caracterizados pela sua caminhada (*-guata*), e por isso eles mesmos se denominam (*tapeja*) (SHADEN, 1974), que pode ser traduzido literalmente como “os donos do caminho”. Segundo Garlet (1997), cujos estudos objetivaram compreender a mobilidade guarani, há diversos fatores que a motivam, sendo eles combinações de eventos históricos e características culturais. Esses motivos podem ser de ordem externa, como resultado de pressões interétnicas, ou de ordem interna, destacando que na maioria dos deslocamentos diversos motivos estão colocados. As motivações de ordem interna podem ser relacionadas à organização social, às representações sobre morte e doenças, à cosmologia, e aos aspectos econômico-ambientais.

As motivações relacionadas à organização social são bastante caracterizadas pelas visitas a parentes, que permitem (re)ativar laços familiares, trazendo saúde e felicidade. Além disso, essas visitas permitem trocas, como trocas de informações e de sementes tradicionais. Essas trocas e visitas fortalecem a unidade do povo guarani e a reciprocidade (*mborayvu*), que é um princípio básico de sua cultura.

As motivações para os deslocamentos relacionadas à representação sobre a morte e as doenças podem ocorrer devido à morte de alguma pessoa, cuja alma telúrica pode ameaçar as pessoas que vivem na aldeia, ou por doenças espirituais que estão relacionadas ao local. Esses

⁴¹ Isso não significa que os guarani façam apenas esse caminho. Pelo contrário, são muitos os caminhos percorridos por eles.

eventos trazem perigos para os guarani, então se não são solucionados pelo líder religioso (*karai*), é aconselhável que toda a comunidade procure um novo local para viver.

As duas últimas motivações, cosmologia, e aspectos econômico-ambientais, podem ser relacionadas, devido ao motivo de terem por objetivo buscar um lugar onde existam condições de viver conforme o sistema guarani (*Nhandereko*⁴²), no sentido de um lugar com condições físicas (ambientais) e, ao mesmo tempo, um lugar sagrado, que pode ser revelado pelos deuses através do sonho, que tenha condições cosmológicas para a vida guarani. Dessa forma, os guarani estão procurando locais onde possam estabelecer novas *tekoá*, forma como são chamadas as aldeias, sendo que *teko* ou *reko* pode significar ser, estar, sistema, lei, cultura, norma, tradição, comportamento, costumes, e *a* significa lugar (LADEIRA, 2008). Dessa forma o *tekoá* é o lugar onde é possível viver a partir do modo de ser guarani. Para Chase Sardi (1989)⁴³ *apud* Fagundes (2007), o termo *tekoá* expressa o conceito de territorialidade Mbyá, que deve ser compreendido através da junção de diversas esferas, como a social, econômica, política, geográfica, ambiental e espiritual (FAGUNDES, 2007). Nessa perspectiva, o território não é visto apenas como terra demarcada, com limites físicos, mas sim como a vivência da relação entre uma sociedade específica e sua base espacial (LADEIRA, 2001).

Nesse sentido, essa base física é necessária para a efetivação do modo de ser guarani (*Mbyá reko*), o qual é fundamentado por sua sociocosmologia, que é o princípio norteador de suas relações sociais, naturais e sobrenaturais (SOARES, 2009a). Utiliza-se o conceito de sociocosmologia, pois travou-se um debate dentro do campo antropológico sobre a aplicabilidade dos conceitos de sociedade e cultura, então o conceito de cosmologia surgiu como um substituto destas definições (GONÇALVES, 2001⁴⁴ *apud* SOARES, 2009a, pg 15), visto que as relações estabelecidas pelos guarani não são apenas sociais, mas também com a natureza e outros seres do cosmos. Essas relações que os guarani estabelecem com os seres do cosmos podem ser percebidas em todos os aspectos de sua vida, inclusive a mobilidade, sobre a qual diversas entidades influenciam, como divindades e almas. Essas relações serão demonstradas ao longo do capítulo.

⁴² Nosso modo de ser, ou nosso sistema. *Nhande* = nosso, *reko* = sistema, modo de ser.

⁴³ CHASE-SARDI, Miguel. El Tekoha: su organización social y los efectos negativos de la deforestación entre los Mbyá-guarani. **Suplemento Antropológico**, Asunción, Universidad Católica, v. 24, n. 2, p. 33-42, 1989.

⁴⁴ GONÇALVES, Marco Antonio. **O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia Amazônica**. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro: Ed.UFRJ, 2001.

3.1.2 Religião e medicina tradicional

Para os guarani, religião e medicina estão intimamente relacionadas, visto que o bem-estar e a saúde dependem tanto de saúde corporal, como espiritual. Para os guarani estarem com o corpo e o espírito fortalecidos, é fundamental sua comunicação com as divindades, curando diversos tipos de doenças e seguindo os conselhos dos deuses para que um dia possam tornar-se iguais a eles. Sua religião, se é que podemos chamar assim, é fundamental para a manutenção das relações com os outros seres (sociocosmologia) e para o modo de vida guarani, que necessita dessas relações e trocas com outros seres, chamada de “economia simbólica da alteridade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a), ou seja, a necessidade de incorporar as coisas boas dos “outros”, condição fundamental para a continuidade da vida e para a constituição da pessoa guarani.

O mediador dessas relações com os extra-humanos é chamado de *karai* ou *kunha karai* (*kunha* = mulher), um líder religioso muito respeitado pela comunidade, por poder estabelecer relações tanto com deuses – condição almejada pelos humanos -, quanto com os seres da mata – humanos que não se comportaram e deixaram de ter a forma humana, porém ainda tendo atributos de humanidade -, sendo que os humanos encontram-se entre essas duas condições, a animalidade e a divindade, possuindo duas almas, uma de origem divina e outra de origem telúrica⁴⁵. Dessa forma, os humanos devem seguir preceitos culturais - como as regras alimentares e o comportamento que pratique a reciprocidade (*mborayvu*) - para ficarem mais próximos à alma divina (CLASTRES, 1978; TEMPASS, 2005; PRATES, 2008). Nesse contexto, o *karai* é fundamental para realizar o trabalho de aproximar novamente a alma divina ao corpo da pessoa, que está doente pelo seu afastamento, um dos principais motivos que causam doenças. Além disso, o *karai* tem a importante função de manter o equilíbrio entre os diferentes seres do cosmos, demonstrando que os guarani devem ter respeito a essas entidades, para que essas não causem doenças (FERREIRA, 2001).

Em relação a esse “equilíbrio cosmológico” necessário, Ferreira (2001) expõe três elementos fundamentais para a efetivação do sistema médico tradicional, *karai*, *yvy* e *opy*, que significam xamã, terra e casa de reza, respectivamente. Segundo a autora, esses elementos são interdependentes, visto que a terra com boas condições ambientais é muito importante, devido à presença de remédios naturais dotados de espírito, necessários ao uso do *karai* para a cura de doenças na *opy*. A *opy* é o local de cura e onde é consumada a ligação do *karai* com os

⁴⁵ Esse assunto será retomado na seção: “A noção de pessoa”.

deuses. Por esses motivos, uma Terra Indígena não pode ser chamada de *tekoá* se não possui *opy*, tendo em vista a necessidade da manutenção desse sistema para os coletivos guarani.

A cura e a limpeza do corpo do *karai*, necessária para curar alguém, é feita com a fumaça do *pety* (tabaco), que é expelida pelo *petygua* (cachimbo), uma manifestação da divindade *Jakaíra* (PRADELLA, 2006; LITAIFF, 1996; FERREIRA, 2001).

Há diferentes tipos de *karai*. O principal *karai* é denominado *opygua*, que é o dono da casa de reza, sendo o principal mediador entre humanos os outros seres e realizando o ritual de batismo (*nhemongaraí*) (FERREIRA, 2001). Para esse ritual ser realizado é necessário ter as sementes do milho, o ser mais importante para os guarani, e por isso Schaden (1974) diz que a religião guarani é a religião do milho. O *karai puan're omba'apovaé* é o conhecedor dos remédios tradicionais e o *karai mba'épeá'a* é o responsável por curar as doenças causadas por feitiçaria. É comum acontecer de essas funções se encontrarem no mesmo *karai* (FERREIRA, 2001).

O *karai* tem o conhecimento sobre a cura, e por isso também tem o conhecimento de como são causadas as enfermidades. Por esse motivo, o *karai* pode ser considerado ambíguo, pois ele tem o poder de curar e de desencadear doenças através da feitiçaria. Caso ele opte por ser feiticeiro, deixa de ser *karai*, sendo *mba'e kuaa* (FERREIRA, 2001), ou *imba'e vyky va'e* (PRADELLA, 2006), diferentes denominações para feiticeiro. O feiticeiro pode mirar no nome (*nhe'ë*) da pessoa que deseja fazer mal, assim tornando o feitiço mais perigoso. Por esse motivo, muitos guarani só revelam seu verdadeiro nome a quem confiam (PRADELLA, 2006). Isso porque o nome do guarani demonstra quem ele é e de qual divindade sua alma provém, tendo grande importância.

As divindades são *Nhamandu* ou *Kuaray*, *Karai*, *Jakaíra* e *Tupã* e estão localizadas, cada uma, em um ponto cardeal, acompanhadas por uma palmeira *pindo* (jerivá). Essa palmeira é muito importante por ser a primeira a existir. Cinco dessas palmeiras sustentam o mundo em que vivemos: uma em cada ponto cardeal e uma no centro do mundo (TEMPASS, 2005).

A principal divindade é *Nhanderu Ete Papa Tenonde* (ou simplesmente *Nhanderu*), o verdadeiro pai dos deuses. É essa divindade quem dá as instruções para os outros deuses, inclusive as de enviar os espíritos à terra (CADOGAN, 1950), que serão assentados nos guarani.

3.1.2.1 *Nhemongarai*: a nomação das crianças

Anteriormente, foi falado que o *karai* é o mediador entre os seres, mas o milho também tem grande importância para os guarani por ser um extra-humano que faz a mediação entre os homens e deuses, sendo fundamental também para a construção da pessoa guarani. Nesse sentido, Garlet (1997) diz que “o milho além de ser o elo que une dois mundos introduz a pessoa na sociedade. Sem ele o Mbya não recebe um nome, não se torna uma pessoa e não se inscreve no círculo de relações sociais, não existe”. Segundo um interlocutor guarani de Bonamigo (2006), o milho e o mel são alguns dos alimentos mais importantes para a cerimônia de batismo ou *nhemongarai*, sendo que o milho é o ser principal para “trazer o nome”.

Além desses elementos, segundo uma interlocutor não indígena, a vela, o *pindo* e o guaimbé também devem estar presentes na cerimônia. Segundo Bonamigo (2006), o *kaguijy*, bebida que resulta do milho verde mascado por meninas pré-púberes que o preparam para fermentação misturada com água, e o *mbojape*, bolo de milho cozinhado nas cinzas da fogueira, também são necessários no ritual.

Segundo Bonamigo (2006), um dos elementos mais importantes é o cachimbo (*petygua*) com tabaco ou fumo. O cachimbo também é utilizado em diversos momentos do dia por ser importante para o fortalecimento espiritual. Segundo Tempass (2005) a divindade criadora do tabaco é *Jakaíra*, sendo também a divindade da primavera, se manifestando através da bruma e da fumaça. É também dona do milho e permite a comunicação com o sobrenatural.

O milho possui alma e por isso é passado pela *opy* para ser batizado com o tabaco antes de ser plantado (TEMPASS, 2005). Segundo um interlocutor não indígena, o milho tem que passar pela *opy*, pois é “ali que está o espírito da planta”. Outra questão fundamental é o preparo do local onde o milho será plantado e as preocupações em relação a isso, que pode ser verificada na fala a seguir:

Porque tem uma coisa interessante que o milho próprio deles é o milho sagrado e é o milho vinculado à identidade deles. E esse milho só pode ser plantado em áreas purificadas pelo fogo. E aí, na questão da preservação ambiental, hoje a legislação contra a queimada tem tido diversos atritos, inclusive os guarani reclamando muito, que eles são cobrados quando fazem fogo para fazer a queima do local onde eles vão plantar o milho sagrado deles, que tem que ser purificado pelo fogo, eles são

incomodados. A legislação, e inclusive alguns técnicos entendem que a legislação se estende aos próprios índios, que eles não podem queimar e tal. Só que a constituição lhes garante a sobrevivência cultural integral. E quando o fogo tem a importância que tem dentro da cultura deles para o plantio do milho porque é uma concepção espiritual, não há como não fazer. Se não fizer, você coloca em risco a própria existência do milho sagrado (Interlocutor da SEAPPA).

O ritual do batismo e da nomeação coincide com o tempo de colheita, que ocorre entre novembro e fevereiro, sendo mais comum na segunda quinzena de janeiro e realizado na *opy* (BONAMIGO, 2006). Quando há aldeias onde não é possível realizar o ritual por diferentes motivos, como a falta de *opy* ou de diferentes recursos naturais necessários, as crianças aptas a receberem o nome são levadas para outra aldeia onde o ritual será realizado. Bonamigo (2006) relatou um caso desses, bem como alguns dos interlocutores desta pesquisa se referiram a outros casos, comprovando que é uma situação frequente.

As crianças que participam do batismo precisam ter aproximadamente um ano, para que seu corpo já esteja firme (BONAMIGO, 2006), sendo que a criança está apta para receber o nome quando se ergue e fala as primeiras palavras. Estes elementos, manter-se erguido e a voz, estão relacionados à divindade e à alma divina (CADOGAN, 1950).

De acordo com um interlocutor guarani de Bonamigo (2006), antes da cerimônia do *nhemongarai*, existe uma reunião cósmica, na qual os seres celestes se reúnem para escolher os nomes. No ritual, a mãe leva a criança para saber o nome que o deus guardião – uma das quatro divindades apresentadas anteriormente - dará ao seu filho. Para que o nome seja revelado, o *karai* espalha a fumaça sagrada na cabeça da criança, revelando o nome e o significado.

Como forma de louvor pela revelação dos nomes, os pais das crianças oferecem presentes a *Nhanderu*. As mães dos meninos trazem um símbolo masculino, como uma flecha, um pote feito de taquara contendo mel ou um chocalho. As mães das meninas trazem um símbolo feminino, como o *mbojape*. Após a cerimônia, os participantes se alimentam de *mbojape*, de mel e do *kaguijy* (BONAMIGO, 2006).

Atualmente, devido à situação dos guarani, caracterizada pela falta de terras e, principalmente, de terras ambientalmente adequadas, o ritual do *nhemongarai* fica prejudicado, devido à dificuldade do plantio do milho e da viabilização das *opy*, por causa da falta dos recursos naturais necessários para sua construção. Na medida em que o ritual não pode ser realizado, as crianças não têm um nome ainda, não sabendo de qual divindade elas vieram, sendo bastante preocupante para a cultura guarani. Por isso, a presença desses

diversos elementos levantados é importante, demonstrando que diversos aspectos da vida estão relacionados, como demonstrado na fala de uma interlocutora não indígena:

É como se... tudo está interligado... uma coisa simples, como a roça, tem uma série de coisas dentro da própria cultura, tem o *karai*, tem a *opy*... (Interlocutora da EMATER).

3.1.3 Relação com os seres do cosmos e com a natureza (na perspectiva ocidental)

Na presente subseção, será apresentada a relação dos guarani com os seres do cosmos e com a natureza, tratando, primeiramente, do manejo de recursos naturais e agricultura e, posteriormente, dos seres que povoam o cosmos guarani, dentre eles, os seres da mata, as plantas, os *ja*, os *anha* e os *jurua*.

3.1.3.1 Manejo de recursos naturais, agricultura e alimentação

Os guarani necessitam de diversas fisionomias vegetais para realizar suas atividades, sendo as matas fundamentais para sua sobrevivência física e cultural (TEMPASS, 2005). A diversidade de ambientes florestais se reflete na grande diversidade de etnocategorias desses ambientes, conforme o Quadro 9.

A Mata Atlântica *lato sensu* contem uma diversidade de ambientes necessários ao modo de vida guarani. A Mata Atlântica correspondia aproximadamente a quinze por cento do território brasileiro no século XVI, porém atualmente seu domínio foi reduzido à metade, devido à exploração excessiva de recursos naturais. As poucas áreas preservadas restantes são muitas vezes transformadas em Unidades de Conservação, visando à preservação ambiental, excluindo assim os guarani (LADEIRA; MATTA, 2004), o que os prejudica, pois eles dependem dessas áreas para viver conforme sua cultura, por aspectos biofísicos e simbólicos.

Segundo Ladeira e Matta (2004), os guarani conservam a natureza – se partirmos de uma lógica ambientalista - e têm grande experiência no manejo ambiental, visto que necessitam dessas áreas para viver conforme seu modo de vida, além do respeito necessário aos diferentes seres que podem prejudicá-los, o que será retomado mais adiante. Por isso, fica evidente a importância da terra, como demonstra Fagundes (2007), argumentando que a terra é uma das principais preocupações dos guarani, pois é nela que se efetiva, praticamente e simbolicamente,

o modo de ser guarani. Por esse motivo, um ambiente preservado e áreas onde seja possível praticar a agricultura tradicional guarani são fundamentais para o seu modo de vida.

<i>Yvy a</i>	Encostas de morro (Freitas, 2006).
<i>Yvy awate</i>	Serras - apresenta duas características que podem ser encontradas concomitantemente, ou separadas: correspondem “as partes mais altas e íngremes dos morros”, sendo reconhecido pela umidade e fertilidade, onde crescem as florestas que não podem ser cultivadas, pois são consideradas sagradas por conterem as nascentes e as cabeceiras dos rios (Freitas, 2006)
<i>Yvy angüy</i>	planícies - lugares para fazer aldeia, por terem melhores condições topográficas. Nestes ambientes é comprovada a ocupação Mbyá desde os assentamentos pré-coloniais até o presente, a partir de sítios arqueológicos (Freitas, 2006).
<i>Ka'aguy ete</i>	matas autênticas, primárias e férteis, que guardam plantas medicinais, frutos, cipós e as árvores de porte e devem abrigar todas as espécies vegetais do acervo Guarani (Ladeira, 2001)
<i>Ka'aguy porã</i>	matas saudáveis, boas, com recursos naturais ainda abundantes. Onde vivem os animais originais em sua diversidade (<i>Ibid</i> , 2001)
<i>Ka'aguy poru ey:</i>	áreas de mata intocadas e intocáveis, que nunca foram pisadas, nunca foram mexidas, nem podem ser usadas pelos homens, e estão nos morros muito altos. Em <i>Kagüy poru ey</i> ficam e protegem-se os seres da natureza. A vegetação é mais fechada, não há trilhas. Quando em seus caminhos avistam <i>Kagüy poru ey</i> , dizem que é preciso passar depressa, sem olhar, para não serem atraídos para lá. <i>Itaja</i> (dono das pedras) atira pedras naqueles que tentam se aproximar (os que insistem podem sofrer um grande mal.) (<i>Ibid</i> , 2001)
<i>Ka'aguy yvin</i>	matas baixas, as capoeiras, onde escolhem áreas para as roças, encontram ou cultivam ervas e material para artesanato (<i>Ibid</i> , 2001)
<i>Ka'aguy rive:</i>	áreas que já não servem para usar [degradadas], os animais não chegam e não encontram árvores (<i>yvyra</i>) ou plantas apropriadas (<i>Ibid</i> , 2001)
<i>Ka'aguy iwate</i>	mata alta , ainda com espécies importantes da fauna e flora. É um tipo de <i>Kagüy porã</i> (GT, 2010).
<i>Ka'aguy Karapei</i>	mata média , em regeneração, ainda guarda algumas espécies de fauna e flora necessárias a reprodução física e cultural do grupo
<i>Ka'aguy yvy</i>	mata baixa de pequeno porte mas que não obrigatoriamente estão associadas a capoeira, para qual o grupo designa um termo específico. É mata secundária nativa, mas que não disponibiliza quase nada de recursos o que consideram uma mata vazia (GT, 2010).
<i>Ka'aguy'i</i>	capoeira , que estão associadas a roças (<i>hapó</i>) (GT, 2010).
<i>Ka'aguy pocã</i>	mata esparsa , baixa, mas que habitam animais e ainda encontram plantas importantes. É como denominam as matas de “Restinga” (GT, 2010).
<i>Calipioty</i>	mata de eucalipto (GT, 2010).

Quadro 9 - Etnocategorias ambientais reconhecidas pelos guarani.

Fonte: GT (2010).

Freitas (2006) destaca três categorias das já apresentadas acima: *Yvy awate* (serras), *Yvy a* (encostas) e *Yvy anguy* (planícies). Conforme a autora, segundo um interlocutor guarani, *Yvy awate* corresponde “às partes mais altas e íngremes dos morros”, apropriadas para caça e coleta. *Yvy awate* é reconhecido pela sua umidade e fertilidade, onde se encontram as florestas que não podem ser cultivadas por serem consideradas sagradas, contendo as nascentes dos rios. Nessas áreas também não são possíveis as construções, pois colocariam em risco o equilíbrio e a continuidade do mundo. Em *Yvy a* estão os animais primordiais,

remédios e fibras para o artesanato. Por isso, as áreas de encosta também não podem ser utilizadas para a agricultura. Os locais ideais para a prática agrícola e para a instalação das aldeias são as planícies, *Yvy anguy*.

Outras áreas importantes para os guarani são as *Pindo'ty*, consideradas sagradas pela existência da palmeira *pindo*. Essas palmeiras são “verdadeiras e eternas”, indicando bons lugares para as *tekoá*, por representarem importância prática e simbólica (GT, 2010). Como já demonstrado, essa planta é a que sustenta o mundo e acompanha as divindades em suas moradas. Além disso, a planta inteira é utilizada pelos guarani: folhas, frutos, caule e fibras, sendo fonte de alimento, remédio e abrigo. Um importante uso dessa palmeira é a construção das casas tradicionais (*óga*). Além da *pindo*, outros recursos necessários para as casas são: a taquara mansa (*takua ete'i*) e o barro vermelho (*yvy pytã*) para selar as paredes. As casas não possuem alicerce (GT, 2010).

Em relação à agricultura, pode-se dizer que a produção de alimentos está intimamente relacionada com a religião, pelo motivo de os vegetais e animais terem alma (FERREIRA, 2001), sendo as fases de cultivo relacionadas a cerimônias religiosas (TEMPASS, 2005). Conforme o calendário religioso e social dos guarani, um novo ano inicia quando as roças são renovadas no mês de setembro (SCHADEN, 1974).

Felipim (2004) enfatiza que as atividades dos guarani são organizadas em função das diferentes fases lunares e das estações do ano reconhecidas pelos Guarani: o *Ára Pyau* (tempos novos – primavera/verão) e o *Ára Yma* (tempos antigos – outono/inverno). As atividades agrícolas iniciam no final de *Ára Yma* (agosto e setembro), devendo ser realizadas na lua minguante. É nessa fase da lua que as atividades de coleta devem ser realizadas, em qualquer estação do ano.

As roças guarani são plantadas de maneira diferente das propriedades do entorno. Não há limites entre a plantação das diferentes espécies, bem como entre a plantação e o mato, cujo limite não é nítido nem fixo (TEMPASS, 2005). A importância da agricultura tradicional não se resume à quantidade e qualidade da produção. O ato de plantar tem um significado muito mais amplo, que está vinculado à organização interna, reciprocidade, trocas de espécies e sementes e rituais. Nesse sentido, a agricultura envolve aspectos simbólicos e sociais. A produção agrícola é consumida internamente e não é destinada ao comércio. A agricultura é vista como uma atividade integradora para a *tekoa*, pois está ligada à identificação dos grupos familiares como o lugar porque permite cumprir um calendário das atividades e os ciclos dos rituais. Por isso, para o povo guarani, a agricultura é fundamental, no sentido de permitir a

existência da *tekoa*, das atividades e rituais, bem como da prática de reciprocidade (LADEIRA, 2008).

A reciprocidade é a base da circulação econômica dos guarani. Algumas tarefas do plantio, como a limpeza do terreno, são feitas em mutirão. Porém, cada família tem sua roça, o que possibilita a posterior troca de cultivares (TEMPASS, 2005). Essa forma de organização social é demonstrada em falas de um interlocutor da equipe de saúde de Viamão e de um pesquisador:

O guarani, por exemplo, vai pegar, vai plantar, vai colher, vai comer em coletivo e depois a gente vê o que vai acontecer no outro dia (Interlocutor da Equipe de Saúde de Viamão).

Os Mbyá-Guarani tradicionalmente produzem e consomem os seus alimentos em “unidades de comida”, geralmente definidas por parentesco. Os que trabalham juntos comem juntos. (Pesquisador da UFRGS).

Os principais cultivares plantados nas roças guarani são: o milho (*avaxi*), a mandioca (*mandi'o*), a batata-doce (*jety*), a abóbora (*andai*), a melancia (*xājau*), o feijão (*kumanda*), o amendoim (*manduvi*), a banana (*pakova*), a cana-de-açúcar (*takua ete*) (TEMPASS, 2005). Dependendo da espécie, o plantio pode ser em diferentes épocas. De acordo com alguns interlocutores indígenas e não indígenas, o feijão é plantado em setembro ou outubro; a batata doce, a mandioca e o amendoim são plantados no final de setembro ou outubro; o milho é plantado em setembro e colhido entre novembro e fevereiro.

O milho tem grande importância – religiosa e alimentar - para os guarani. Por isso, ele está presente em todas as roças e ocupa mais da metade delas. Mas apenas o milho plantado pelos guarani é consumido por eles; o “milho *jurua*” é utilizado apenas para alimentar as galinhas. O milho verdadeiro (*avaxi ete*) é subdividido em *avaxi ju* (milho amarelo), *avaxi xi* (milho branco), *avaxi para* (milho pintado ou colorido), *avaxi mitã'i* (milho das crianças, que é mais doce e mole) (TEMPASS, 2005).

O milho é o alimento mais importante dos guarani, podendo ser consumido cozido ou assado nas brasas da fogueira, e sendo utilizado como ingrediente em alguns pratos, como o *mbodjape*, *kaguijy*, *rorã*, *orá*, *rorã nhande* e *xipá*. O *mbodjape* é um bolinho feito de farinha de milho (*avaxi ete*), sal e água que é assado nas brasas da fogueira. *Rorã* é a polenta; a farinha de milho fervida. *Orá* é a polenta seca e dura. *Rorã nhande* é a polenta feita com milho verde. *Xipá* é um bolo semelhante ao *mbodjape*, mas frito. *Kaguijy* é uma bebida muito apreciada, utilizada em rituais – como o *nhemongarai* - e tendo funções terapêuticas, como manter o corpo limpo (TEMPASS, 2005).

A mandioca pode ser considerada como o segundo alimento mais importante. Ela não tem a mesma importância religiosa do milho, mas é indispensável para os guarani, tendo um grande rendimento de calorias por área plantada. A mandioca pode ser consumida cozida, assada com casca nas brasas e transformada em farinha. Os guarani não comem em mesas e raramente utilizam talheres. As refeições não têm horário certo para acontecer; se come quando se está com fome (TEMPASS, 2005).

Os guarani preferem alimentos assados a cozidos, pois os cozidos perdem o gosto e possuem mais gordura, o que é ruim para a construção dos corpos guarani. Cabe destacar que o ato de alimentar-se envolve duas diferentes funções, a nutricional e a simbólica (TEMPASS, 2005), e por isso algumas regras e indicações do que causa mal ou bem, devem ser observadas. Uma questão fundamental é a forte separação que os guarani fazem entre seus alimentos (*orerembiú*) e os adquiridos através do comércio. Os seus são considerados saborosos e saudáveis e os ocidentais, ruins e prejudiciais (TEMPASS, 2005). Segundo os interlocutores guarani de Ferreira (2001), o consumo de alimentos industrializados causa mal para sua saúde por não serem naturais.

Por esses motivos, raramente são utilizados adubos nas roças, devido ao entendimento de que são venenos e por isso tornam os alimentos impuros, o que influencia na constituição dos corpos guarani, impedindo sua perfeição (TEMPASS, 2005). Por isso, o que é produzido em sua roça é mais valorizado, trazendo segurança alimentar. Alguns indígenas aceitam utilizar adubos orgânicos por não tornarem alimentos impuros, mas o principal para fazer as plantas crescerem é rezar na *opy*. (TEMPASS, 2005).

Há diversas regras para o consumo de alimentos. Os vegetais podem ser consumidos livremente para tornar o corpo leve e limpo. Os alimentos de origem animal devem ser consumidos com moderação, pois eles produzem corpos gordos, o que torna a alma telúrica⁴⁶ – ligada ao sangue e à carne – mais forte. O pior ainda é consumir carne crua, que possui o *tapixua*, espírito dos jaguares, que pode transformar a pessoa em jaguar. Por isso é importante cozinhar as carnes. Atualmente, o sal também é utilizado para combater o *tapixua*, por isso o sal tem caracterização contraditória, por ser também de origem do mundo ocidental. Os peixes não são considerados carne, então podem ser consumidos sem causar prejuízo (TEMPASS, 2005).

Na situação atual, com a dificuldade de se alimentar da maneira tradicional, devido à falta dos recursos naturais necessários, os guarani precisam de dinheiro para comprar comida.

⁴⁶ Mais informações na seção “A noção de pessoa”.

O dinheiro é obtido principalmente pelas aposentadorias e pela venda de artesanato, já que os guarani não vendem sua produção (TEMPASS, 2005), tendo em vista o significado que tem a plantação para eles e tudo que está relacionado a ela.

Segundo Freitas (2004), em torno da plantação se articulam outras esferas, como caça, pesca, coleta e os rituais de passagem da pessoa ao longo da vida. A coleta de plantas medicinais, fibras e frutos é de grande importância, pois também permite que os guarani tragam sementes ou mudas de plantas específicas para serem cultivadas em espaço domesticado no entorno das casas ou nas clareias abertas para as roças (FREITAS, 2004). As principais frutas coletadas são: guaporaitã, pitanga, araçá, guavirá e guaimbé. Também são coletados o mel (*ei*), e larvas (*ixó xii* – branca e *ixó pytã* - vermelha) que vivem no tronco do *pindo* (jerivá) (TEMPASS, 2005; GT, 2010). As larvas são muito apreciadas pelos guarani e consideradas como um alimento saudável (GT, 2010).

A caça não é prática corriqueira entre os guarani por envolver significados práticos e simbólicos que só terão continuidade com a sobrevivência das espécies (LADEIRA, 2008), então tem época certa para caçar os animais. Os guarani caçam apenas para comer e não entendem porque os não índios implicam com isso, já que os animais foram criados pelos deuses para servir de alimento aos guarani (TEMPASS, 2005). Um dos principais animais caçados e apreciados, segundo interlocutores indígenas, é o tatu (*xinguyre*). Porém deve ser respeitado seu “tempo de caça”, indicado pelo *karai* ou *kunha karai*. Outros animais eventualmente caçados são: jacu (*jaku*), pomba carijó (*jeruxi*), ouriço (*kuĩ'i*), *inambu* e capivara (*kapi'yva*). A capivara, em geral, não é muito apreciada por ser considerada uma carne muito forte. Segundo Tempass (2005), a carne da caça é distribuída no ciclo de relações do caçador.

As técnicas de caça são o arco e flecha e as armadilhas. O arco e flecha são usados para animais grandes. As armadilhas, que são chamadas *monde* e *monde pi*, são utilizadas para capturar pequenos mamíferos, como o tatu, e aves. O milho é a principal isca (TEMPASS, 2005).

A pesca é uma atividade bastante apreciada pelos guarani, sendo praticada como uma brincadeira pelas crianças. Para a pesca, são utilizados anzóis, armadilhas e venenos. No caso do anzol, a isca utilizada é a minhoca. A pesca com veneno é feita com o cipó timbó, que é mergulhado na água, soltando o veneno (TEMPASS, 2005). Alguns dos peixes pescados são: jundiá (*nhundia*), traíra (*tare'y*), cará (*akara*), joana (*xango*) e pintado (*nhundia para*). Outra atividade realizada pelos guarani é a criação de animais, que é utilizada como estratégia devido à escassez de recursos naturais. Alguns dos animais criados são: galinhas (*uru*), patos

(*ipe*) e porcos (*kure*). A galinha é o principal animal criado, estando presente em todas as aldeias.

As atividades de caça, pesca e coleta muitas vezes são realizadas em áreas vicinais e, na maioria das vezes, com a anuência dos proprietários. Isso acontece porque essas atividades são prejudicadas por falta de espaços e de recursos naturais (TEMPASS, 2005; GT, 2010). Esse uso das matas próximas às *tekoá* é bastante importante, pois permite a circulação de recursos naturais e a manutenção das matas e, ao mesmo tempo, alimenta a rede de reciprocidade e sociabilidade guarani, fundamental para o seu modo de vida. Então, a conservação das matas e manutenção das espécies importantes para os guarani e as redes de parentesco e reciprocidade estão interrelacionadas, uma dependendo da outra.

Os espaços onde os guarani transitam conectam diferentes ecossistemas através do fluxo de pessoas, sementes, animais, objetos da cultura material, técnicas e conhecimentos. Atualmente, como as aldeias se localizam em pequenos fragmentos e estão separadas por quilômetros, pode-se dizer que os guarani cumprem a função ecológica de conectar os fluxos genéticos entre esses fragmentos de matas (FREITAS, 2004). Esse aspecto do modo de ser guarani em relação ao manejo e uso de recursos naturais é muito importante do ponto de vista ecológico, por permitir aumentar a diversidade biológica através do trânsito de sementes, e do ponto de vista do modo de ser guarani, esses deslocamentos são imprescindíveis para manter sua rede de reciprocidade.

3.1.3.2 Os seres da mata, as plantas, os *ja*, os *anha* e os *jurua*

Aqui serão apresentados alguns dos seres do cosmos com os quais os guarani se relacionam. Os animais são chamados de “seres da mata”, denominação que aproxima esses seres dos humanos, conferindo diferentes graus de humanidade, sendo que o uso dos termos “animais” ou “bichos” conferiria um maior grau de distanciamento em relação aos humanos. Os guarani denominam as esculturas zoomorfas de sua cultura material de *vixo rangá*, que significa imagem/representação do bicho (*vixo* = bicho e *ranga* = imagem, representação⁴⁷). Então, na verdade, a palavra *vixo* se origina da palavra em português “bicho”. Isso pode significar que os guarani não possuíam, antes do contato com a sociedade ocidental, uma

⁴⁷ Porém, o significado de *ranga* se estende à alma daquele ser e do próprio objeto, não sendo apenas uma representação.

denominação para os animais que conseguisse separá-los por completo dos humanos. A proximidade entre os humanos e os animais fica bastante clara no filme “Os seres da mata e sua vida como pessoas - Nhandé va'e kue meme'ĩ”⁴⁸, o qual mostra os motivos pelos quais esses seres deixaram de ser humanos, bem como a importância deles como seres da mata. A relação desses seres com os humanos é fundamental para a manutenção do modo de vida guarani, que existe e é mantido devido a esses contatos com o outro.

O filme enfatiza, através da fala dos mais velhos, que todos esses seres eram parentes dos guarani antes das transformações feitas pelo primeiro pai (*Nhanderu*) e que, de certa forma, ainda são parentes. As transformações ocorreram devido a algum descuido cometido por esses seres quando humanos como, por exemplo, um pássaro que não plantava nada e gostava de comer da roça de todos, o que vai contra o princípio de reciprocidade da cultura guarani.

O papagaio (*parakau*) era o principal protetor do pátio da casa de eterna alegria (*opy*) e era responsável por noticiar a chegada de parentes de outras moradas, sendo muito sábio. Quando faltava pouco para se tornar uma divindade, cometeu um descuido. Dentre os parentes que chegaram, havia uma bela mulher. O papagaio, atraído por sua beleza, encostou a mão no ombro dela e então, foi transformado. Esse pássaro, pela importância de ser protetor da casa de eterna alegria, é bastante apreciado pelos guarani como animal de companhia, que deve estar próximo.

Outro ser importante é o João-de-Barro, por ser ele quem constrói as *opy*. Um dia, sentiu um desânimo para continuar seu trabalho, sendo assim transformado. Por isso sua casa é de barro; ele continua vivendo em sua casa fonte de eterna alegria. A importância do beija-flor é demonstrada na fala de um interlocutor guarani de Bonamigo (2006):

Nhanderu está sempre ouvindo a cada um de nós. Ele se comunica através dos sonhos e através do beija-flor, que cuida dos anjos das crianças e ensina as crianças a ficarem leves. O beija-flor é o mensageiro que traz as respostas de Nhanderu e que leva as crianças que morrem para Nhanderu.

⁴⁸ Porto Alegre, 2010. 27min. Direção: Rafael Devos. Roteiro: Ana Luiza Carvalho da Rocha, Rafael Devos e Vherá Poty. Etnografia Visual: Rafael Devos. Etnografia Sonora: Viviane Vedana. Edição: Rafael Devos e Viviana Vedana. Tradução Mbyá-Português: Vherá Poty. Produção Executiva: Anelise Guterres. Assistente de Produção: Inara Moraes / Produção: Ocuspocus Imagens. Realização: Prefeitura Municipal de Porto Alegre - Secretaria Municipal de Direitos Humanos - Núcleo de Políticas Públicas com Povos Indígenas. Sinopse: “Essa câmera vai funcionar como um olho e o ouvido de todos que estão atrás dessa câmera, ela vai ser uma criança que vai estar escutando a fala dos meus avós”. Assim o jovem cacique Vherá Poty apresenta as imagens dos “bichinhos” e as narrativas mito-poéticas dos velhos em torno dos modos de criar, fazer e viver a cultura guarani, expressos na confecção de colares, no trançado das cestarias e na produção de esculturas em madeira dos seres da mata: onças, pássaros e outros “parentes”. (DEVOS, 2010)

Devido à importância que esses seres da mata têm para os guarani, como o beija-flor, que atua como um mediador entre os homens e deuses, eles devem estar próximos aos homens. Por isso, uma prática comum entre os guarani é o amansamento de animais, que é trazê-los para próximo das casas e para o convívio com as pessoas, sem que o animal deixe de frequentar a mata e conviver com sua espécie, então não se usa o termo domesticação.

Alguns dos animais amansados observados durante o trabalho de campo foram: o bugio – *karaja* (*Alouatta clamitans*), o quati e aves como aracuã e papagaio – *parakau* (*Amazona aestiva*). O amansamento é dificilmente compreendido e aceito por lógicas não guarani, como demonstrado na fala abaixo, de interlocutor da FUNAI:

Os guarani se relacionam com o quati, fazendo um processo, uma relação de amansamento. Os quatis moram com os guarani na aldeia, mas não deixam de ser selvagens, pois se relacionam com os outros quatis. Reproduzem, tem cria, e vão pra aldeia, comem milho. Não percebo isso como uma ameaça e extinção, pois mantém o ciclo, o animal acasala. O guarani entra no ciclo de preservação do animal. Só que isso pros ambientalistas, biólogos é muito difícil, é outra lógica (Interlocutor da FUNAI).

Conforme Soares (2009b, pg. 5), “para buscar compreender a relação que os Mbyá Guarani estabelecem com os animais, é necessário partir da concepção dos povos ameríndios, de que não existe uma distinção entre natureza e cultura, uma vez que dentro de uma cosmologia anímica, os domínios humano (social), natural e sobrenatural estão inter-relacionados.” Nessa perspectiva, a fala abaixo, de um interlocutor da FUNAI, explica que esses seres que a sociedade ocidental classificaria como pertencentes à categoria “natural”, são considerados pelos guarani como parentes, que são muito valorizados, em detrimento de bens materiais.

Os guarani às vezes se deslocam apenas com a roupa do corpo mais umas trouxinhas de roupa, ferramentas, galinhas, panela. Já fiz as mudanças deles, cabe tudo numa caminhonete. Se a gente for olhar eles com os olhos da nossa cultura, vamos ver precariedade, mas quando começamos a conhecer melhor, vemos uma história fantástica: eles não se prendem com a casinha que deixaram ali, aquela casa é de quem vai ocupar. O que é importante vai com eles, inclusive o quati. Se for ver os critérios do IBAMA, SEMA, essas coisas, é ilegal né. Mas tem que levar, se não levar o quati, está deixando um parente (Interlocutor da FUNAI).

Quanto aos vegetais, segundo Pradella (2006), todas as plantas possuem alma-palavras, as *yvyranhe'ë* (*yvyra* = árvore; *nhe'ë* = alma divina, alma-palavra). Por isso tem que ter *-mbojerovia* (respeito de maneira profunda) pelas plantas (PRADELLA, 2006), e também pelos outros seres. Dependendo da árvore e de sua alma-palavra, ela pode ser considerada aliada ou inimiga. Como é feito com os animais, as aliadas são trazidas para perto das casas e

as inimigas são evitadas, como as plantas criadas pelos *anha*, que são seres ruins para os guarani (PRADELLA, 2006).

As plantas são muito importantes para os guarani, principalmente para o uso medicinal, no qual são incorporadas aos humanos as propriedades da planta e da mata, o que demonstra a economia simbólica da alteridade. As plantas do mato alto, por exemplo, são utilizadas para curar a parte de cima do corpo, como o sistema respiratório e a cabeça; as do mato baixo curam a parte de baixo do corpo, como o estômago. Outro exemplo é a relação estabelecida com a árvore *paraparay*, cujo caule se regenera, o que confere propriedades de cicatrização de machucados para os humanos. É sempre importante frisar que a relação dos guarani com as plantas, bem como com os outros seres, é pautada pelo respeito, como demonstrado por um interlocutor guarani, que diz que “para arrancar as plantas, os *karai* têm que rezar”.

Um motivo importante para que se pratique o respeito para com os seres do cosmos é que tudo na natureza - as árvores, os rios, as pedras...- tem um guardião que deve ser respeitado. Esses “donos espirituais da natureza” são os *ja* (FERREIRA, 2001). Alguns exemplos desses donos são: o *Yvyraja* (espírito das árvores), *Yja* (espírito das águas), *Itaja* (espírito das pedras) (SHADEN, 1974). Esses seres devem ser respeitados para que não causem males ou doenças aos humanos, pois eles também têm seus poderes xamânicos. Dependendo do *ja*, ele pode ser perigoso aos humanos ou não, ou dependendo do contexto. Por esses motivos, os homens devem respeitar os *ja* e até oferecer-lhes cantos (PRADELLA, 2006). Deve-se ter todo esse cuidado na hora de caçar e de utilizar plantas, para que o *ja* desses seres não cause mal aos homens. Até com o dono das pedras e de outros seres que para a sociedade ocidental não são vivos, esse cuidado é necessário. De acordo com um interlocutor guarani de Ferreira (2001), as pessoas que não respeitam as normas de boa conduta e respeito ao se sentar sobre uma pedra, podem ser prejudicadas por pedrinhas que essa pedra coloca dentro do corpo da pessoa. O *ja* é um exemplo desses seres que demonstra toda essa relação de respeito que os guarani têm pelas entidades que povoam o cosmos.

Existem seres que em qualquer situação conferem perigo aos guarani, dos quais destacam-se os *anha* e o *ãgue*. Os *anha* são espíritos maléficos que povoam a floresta e perseguem os índios com o objetivo de fracassar seus empreendimentos, além de poderem causar doenças (CLASTRES, 1978; FERREIRA, 2001). Segundo Ferreira (2001), os guarani associam os *anha* ao diabo da religião cristã. Os *anha* são o “povo do meio do caminho”, criado por Deus para testar os homens e saber o quanto estão ligados ao seu espírito divino (FERREIRA, 2001). O *ãgue* é como se fosse um fantasma que representa a alma telúrica de

um morto que fica vagando, podendo matar através de susto ou contaminação (FERREIRA, 2001).

Os *jurua*, forma como os guaranis denominam os não-índios, também podem ser considerados como esses “outros” que se relacionam com os guarani. Os *jurua* podem ser vistos como aliados ou como perigo para os guarani. Nessa pesquisa verificou-se a necessidade que essas lideranças têm de se manterem fortes espiritualmente para se relacionarem com o mundo ocidental. Segundo Ferreira (2001), as lideranças guarani que participam de reuniões com os não indígenas e têm mais contato com esse outro mundo, sentem-se doentes por estarem longe de seu mundo e de seu modo de ser. A autora enfatiza que esse distanciamento de seu modo de ser pode significar que essas pessoas estão ultrapassando os limites colocados por *Nhanderu*, o que faz com que se afastem de sua alma divina, sentindo-se doentes. Nesse momento, precisam procurar a *opy* e o *karai*.

Segundo narrativas dos guarani demonstradas por Garlet (1997) e Ferreira (2001), *Nhanderu* deixou as matas para os guarani e os campos para os *jurua*, que não respeitaram esses espaços e ocuparam as matas guarani. Em relação a essa questão territorial e de recursos naturais, os *jurua* são uma ameaça constante. Os guarani não se sentem muito a vontade para lutar por suas terras e recursos porque Deus deixou para eles, então seria uma dádiva e não algo que se possa comprar ou disputar. Por isso faz pouco tempo que os guarani concordaram em lutar pela demarcação de suas terras.

O que foi explanado aqui demonstra o *-mbojerovia* e *mborayvu*⁴⁹ necessários e praticados pelos guarani em relação a todos esses seres, como as divindades, os seres da mata e os donos espirituais. Fica clara também a cosmologia perspectivista guarani, que confere diferentes graus de humanidade a esses seres, providos de ação e participantes na rede de relação dos guarani. Por não haver uma separação entre sociedade e natureza, percebe-se uma maior relação entre os guarani e os outros seres, então, por essa relação ser cotidiana e necessária no modo de vida guarani e continuidade de sua vida, ela precisa ser necessariamente respeitosa. Por esse motivo, o modo de vida guarani e sua sociocosmologia demonstram, a partir de uma concepção eurocentrada, que faz a separação entre sociedade e natureza, uma prática de conservação e valorização dos recursos naturais.

⁴⁹ *-mbojerovia*: confiança que vem do interior, respeito de maneira profunda (PRADELLA, 2006). *Mborayvu*: reciprocidade (CLASTRES, 1987; ASSIS, 2006), justiça (CLASTRES, 1987), amor recíproco (PISSOLATO, 2006).

3.2 Conceitos guarani

A seção anterior explicitou aspectos do modo de ser guarani, onde se pôde verificar que, devido à cosmologia perspectivista guarani, muitos conceitos – da sociedade abrangente - estão sobrepostos e organizados de outra maneira. Esse tópico é um exercício para a compreensão de alguns conceitos, que trarão mais elementos para o entendimento do que é ser guarani e para, a partir disso, poder traçar considerações a respeito das políticas públicas e ações existentes.

3.2.1 A noção de pessoa

Como mencionado anteriormente, os guarani possuem duas almas, uma de origem divina e outra de origem telúrica (CADOGAN, 1952; CLASTRES, 1978; NIMUENDAJU, 1987; SHADEN, 1974). A alma divina está relacionada aos ossos e a se manter erguido e a telúrica está relacionada ao sangue, à carne e à animalidade (TEMPASS, 2005).

A alma divina é chamada de *nhe'ë* que significa também voz e eloquência (CADOGAN, 1952), então uma tradução para *nhe'ë* é alma-palavra, que é enviada pelas divindades (TEMPASS, 2005). As divindades são *Nhamandu Ru Ete* (ou *Kuaray*), que concebeu as demais divindades, *Karai Ru Ete* (leste), *Jakaíra Ru Ete* (zênite), e *Tupã Ru Ete* (oeste), e por enviarem a alma-palavra aos homens são chamadas de *Nhe'ë Ru Ete* (pais verdadeiros das almas-palavras) (CLASTRES, 1978).

Após o nascimento de uma criança e de ela ter falado as primeiras palavras – já que a alma divina está relacionada à voz -, ela já pode receber seu nome. A partir daí ela é independente, pois já está com a alma divina assentada. Segundo um interlocutor da equipe de saúde de Viamão, “a criança guarani com um ano, ela começa a caminhar, ela é livre, diferente de nós com os nossos filhos”.

O nome não é dado, mas sim descoberto pelo xamã, e assim pode-se saber de qual das quatro divindades provém a alma da criança (CADOGAN, 1950). Por isso, o guarani não tem um nome, ele é aquele nome (NIMUENDAJU, 1987). *Nhe'ë* é um nome próprio – uma palavra – e também uma alma que é a parcela de deidade da pessoa guarani. Quando a pessoa

morre, a *nhe'ë* volta para o seu *amba* (morada da divindade de onde veio, espaço sagrado) (PRADELLA, 2006).

A alma telúrica já vem com o corpo. Ela pode conferir perigos devido à sua relação com o sangue e a animalidade. Quando o guarani morre, ela se transforma em *ãgue*, fantasma que vaga por onde a pessoa andou quando viva (CADOGAN, 1952), que pode causar doenças (FERREIRA, 2001).

Durante a vida, o guarani realiza diversas escolhas relacionadas ao seu modo de vida, ou seja, escolhe se irá desenvolver mais a porção divina (para atingir *aguyje* e *kandire* – que também significa manter os ossos frescos) (CLASTRES, 1978) ou se privilegiará a alma telúrica através de condutas não adequadas ou não permitidas, como comportar-se como um animal não dividindo a caça com as outras pessoas, como exemplifica Prates (2009). Há muitos outros cuidados a ter para não se aproximar da alma telúrica, como o cuidado com o sangue e com a alimentação com carne crua, devido à presença do espírito dos jaguares, que pode transformar a pessoa em jaguar. A transformação de pessoas em animais é possível caso ocorra esse desenvolvimento da alma telúrica, e é denominada - *jepota*, que pode ser traduzido como metamorfose e também utilizado como um verbo, *jepotar* (PRATES, 2009). Segundo Tempass (2005), sem a alma divina, o esqueleto não consegue mais manter a pessoa ereta, dessa forma ela vai se assemelhando a um animal, andando em quatro patas.

A concepção de corpo para os guarani é bastante diferente da nossa, por entender que seu corpo é diferente do corpo *juruá*, inclusive nas substâncias que o compõe, sendo mais resistente (TEMPASS, 2005). Segundo um interlocutor guarani de Bonamigo (2006), o corpo do guarani é o artesanato de *Nhanderu*, porque “ele pensa como vai fazer um novo corpo, imagina como a pessoa completa vai ser e faz o pai ou a mãe sonhar com ela para ela existir”, ou ser concebida. Então, o corpo guarani é algo que é sonhado, que é feito por *Nhanderu* e diferente do corpo dos não indígenas. Esse corpo existe na medida em que é sonhado e construído, sendo que essa construção é feita ao longo de toda a vida da pessoa, seguindo as condutas culturais.

O objetivo da existência da pessoa guarani é a superação do aspecto telúrico através dessas condutas (FERREIRA, 2001). Resumidamente, é se aproximar da divindade para que seja possível atingir a plenitude e a imortalidade, já que a alma divina está relacionada com o nome e a saúde; a alma telúrica, com a doença e a morte (FERREIRA, 2001).

O conceito guarani de pessoa também se estende a suas redes de parentesco (PRADELLA, 2006), que são fundamentais para a constituição da pessoa guarani. Também é importante salientar que o modo de ser guarani, pautado por questões discutidas aqui, como

territorialidade, mobilidade e sociocosmologia, é o que constitui e mantém a pessoa como guarani.

3.2.2 Saúde e doença na cosmologia guarani

Segundo Ferreira (2001), as doenças continuam sendo interpretadas pelos guarani a partir do ponto de vista cosmológico. *Mba'eachy* é como os guarani traduzem o termo doença. *Mba'e* significa “coisa” e *achy*, “dor”. A doença seria chamada então de coisa-dor (FERREIRA, 2001).

As doenças espirituais (FERREIRA, 2001) ou doença do guarani (ASSIS, 2006; PISSOLATO, 2006) são as causadas pelo contato com os seres do cosmos, podendo ser causadas por ataques xamânicos desses seres (PRADELLA, 2006). De acordo com Ferreira (2001), a doença tem esse aspecto relacional.

A feitiçaria é uma das principais causas das doenças (SHADEN, 1974). Os *anha* também causam doenças porque podem influenciar a pessoa a infringir regras sociais e/ou religiosas, assim levando a pessoa à doença. Os *ja*, se não forem respeitados, também podem causar doenças (FERREIRA, 2001).

Quando um guarani está doente e não consegue ser curado, a última alternativa utilizada é mudar seu nome, pois assim torna-se um novo ser, o qual não está mais vinculado com a doença, o que muitas vezes ocorre no caso de feitiçaria com o nome (NIMUENDAJU, 1987).

O trabalho de Ferreira (2001) demonstra que o contato com o mundo ocidental também traz muitas doenças causadas pela alimentação inadequada, pelo sistema do branco e pelas fábricas. O contato intenso com esse mundo também traz doenças devido ao afastamento da pessoa em relação ao modo de ser guarani.

Percebe-se que a principal causa das doenças, seja por qual meio ou ser foi causada, é o afastamento da pessoa guarani de sua alma divina. Quanto à saúde, pode-se dizer que está relacionada ao equilíbrio espiritual e entre os seres do cosmos e os guarani, bem como à proximidade da pessoa em relação à sua alma divina. Segundo um guarani, na saúde estão envolvidos muitos elementos, como a saúde mesmo na concepção dos não indígenas, a habitação e a mata, que é importante para o guarani se sentir bem. Algumas falas, de

interlocutores indígenas e não indígenas, exemplificam essas diversas questões que a saúde envolve:

Eles entendem que a saúde é um resultado de uma respeitosa relação com as divindades e com o meio ambiente (Interlocutor da SEAPPA).

A saúde guarani é bem mais ampla, principalmente passa pela medicina tradicional deles. Porque também tem toda essa parte religiosa para eles. Muitas vezes a doença não é uma questão de tratamento do jurua, é um tratamento espiritual, passa por diversos fatores, ter a opy na aldeia, de ir no karai ou o simples fato de fazer a visita para eles. Isso aí para eles já é saúde. Eu to aqui, mas quero ir lá visitar tal parente, para eles faz bem isso, porque o guarani anda muito, ele andava muito mais antigamente, não tinha todas essas barreiras que hoje tem. Então, saúde para eles é muito mais ampla do que para nós. Passa pela terra também, pela sustentabilidade, que hoje eu acho muito difícil (Interlocutor da Equipe de Saúde de Viamão).

Saúde é o que faz eu me sentir bem. Envolve muito a questão de alimento, de saúde corporal. A saúde está relacionada a tudo, harmonia, estar próximo a parentes (Interlocutor guarani).

Algumas falas demonstram o forte vínculo existente entre religião e saúde, explicitando que a presença das divindades é fundamental para a saúde guarani:

O índio ta curando o problema dele no sonho ou no chacoalhar do chocalho mais do que no remédio que vai ser colocado (Pesquisador).

A presença de Nhanderu faz com que as tekoá tenham saúde (Interlocutor guarani).

Foi também mencionado por um guarani um significado mais amplo de saúde, que demonstra a importância do respeito à diferença entre culturas e modos de ser:

Saúde não é simplesmente sorrir e correr. A maior saúde é aprender as diferentes atividades que existem. Isso motiva a vontade de viver (Interlocutor guarani).

3.2.3 A terra saudável como base de tudo

A saúde e a terra estão no centro do modo de ser guarani, sendo a base de sua vida e estando interrelacionadas, por isso optou-se por fechar esse capítulo refletindo sobre essas questões. A terra é fundamental; mas não qualquer terra. É importante uma terra que seja saudável, ou seja, que tenha as condições ambientais e cosmológicas necessárias para os guarani. Uma terra a qual o *karai* veja como possível, onde não se encontrem seres que conferem perigo aos guarani.

A doença, que é vista como um dos males dessa terra, não afeta apenas os guarani, mas muitas vezes afeta a terra também, no sentido de muitas vezes a terra estar doente, e

assim podendo causar doenças (FERREIRA, 2001), o que pode ser visto na fala de um interlocutor guarani dessa autora:

A terra também pode ser doente. [...] eu planto, porque que não levanta? [...] Porque essa terra ta doente. (FB⁵⁰ apud FERREIRA, 2001).

Para os guarani, o corpo humano é feito de terra, então a terra e o corpo humano possuem os mesmos atributos. A terra tem espírito ou dono (o *Yvyja*), pode ficar doente e também pode envelhecer e morrer, como o corpo humano (FERREIRA, 2001). Para os guarani, a terra está doente dessa forma por causa da destruição das matas e do desrespeito dos *jurua* para com a terra. Atualmente os homens que constroem os perigos e doenças do mundo (FERREIRA, 2001). Essa questão pode ser exemplificada através da fala a seguir.

A gente sabe cuidar da natureza, pois se a gente não cuidar, a gente sabe o que vai acontecer. A terra tem espírito. Se não respeitar, vai chover, ventar. Por isso acontecem terremotos, furacão, porque a sociedade não acredita. A sociedade tem que rezar (Interlocutor guarani).

Para os guarani, o contato com a sociedade envolvente causa doenças, além de reduzir seu território e os recursos naturais necessários para sua sobrevivência física e como guarani, principalmente no que tange à manutenção do sistema médico tradicional (FERREIRA, 2001). Essa é uma das maiores preocupações dos guarani, demonstrada na fala de um interlocutor de Ferreira (2001), que mostra a principal doença atual:

Mas só que qual é a doença principal que ta causando hoje? Que não deixa com alegria, não tem mais paz, não tem mais sorriso, não tem mais nada, tudo silêncio, tudo com pensativos, indo pra um ou pra outra. Que que é a doença hoje que existe para o povo Guarani? Existe uma doença que não são, digamos assim, se não se darem em conta não aparece no mundo, que que é a doença? Então, a doença principal hoje, como já te falei no primeiro é: não tem mais terra, não tem mais mata, não tem mais como se proteger, não tem mais o lugar como colocar a Opy como pra se aliar [...] um dia quando amanhece querendo pescar não tem rio; um dia quando amanhece para ir caçar não tem matas, não tem bichinhos para caçar. Quando chega na época da plantação não tem lugar pra plantar. Essa é uma doença, a principal que ta atacando pro guarani [...] (FB⁵¹ apud FERREIRA, 2001).

Para fechar essa seção, uma fala de liderança guarani (Quadro 10) que demonstra diversos aspectos do modo de ser guarani, articulados em torno das questões de terra e saúde. Destaca-se que essa fala é do ano de 1988, demonstrando que as preocupações em relação à manutenção do *mbyá reko* são as mesmas até hoje. A fala é exposta para demonstrar, ao

⁵⁰ Informação oral.

⁵¹ Informação oral.

mesmo tempo, lógicas e demandas guarani, o que será retomado e discutido ao longo da dissertação. Nesse sentido, a seção a seguir apresentará o contexto dos guarani na região metropolitana de Porto Alegre.

“Como era a situação de saúde dos antepassados?
 Saúde era quando tinha terra, tinha rio, a raiz da saúde é a terra, a mata. A riqueza de nossa mata, era uma saúde muito grande para nós! Mas hoje não tem terra, não tem mata... E a tristeza que hoje temos, no passado não tínhamos, tínhamos a alegria, a paz! Essa é a grande alegria para nós!
 Antes, saúde não era ir na cidade, no hospital! Nós sabia quando estava doente na *Opy*. O melhor atendimento que nós tinha, era a saúde que mantinha a cultura.
 O mato era nossa cidade, quando nós tinha saúde no corpo. Nós já estava preparados, tinha *karai*, ele indicava o porque que estou doente, então ele indicava: vai meu filho, no mato, que lá você vai se sentir melhor. Então a gente perdia a doença.
 A diferença que tem é muito grande. O que é saúde para nós?
 Hoje nós temos umas dificuldades muito grandes, que não tem saída. Não é o povo branco, são muitas coisas. Temos atendimento, mas não é o que merece o Guarani! O que adianta ter o médico, o remédio para tratamento, se nós não temos a raiz do que precisamos?
 Para haver atendimento diferenciado, teria que se pensar primeiro na terra, na mata... Como nosso povo vai melhorar na beira da estrada, perto da cidade?
 Só estudar não consegue. Acho, não tem positivo, só tem negativo para nós! Atendimento diferenciado para nós é a terra. Mata virgem hoje não se consegue mais. É preciso um lugar tranquilo, viver em paz.
 A nossa luta de saúde... Ta ligado com o branco e não conseguir resultado deixa o Mbyá doente!
 Eu não quero conseguir comprimido para passar minha dor de cabeça. A doença está em nosso sentimento, em nosso coração, vendo as crianças, os velinhos que não têm mais o que tinham antigamente. Essa é a nossa grande doença!
 O *karai* não tem feriado, ele não tem noite, ele não tem dia, não tem mês, ele atende na hora. Porque quando eu vou na casa de minha gente pedir um auxílio é na hora que eu to precisando!
 Não é só a enfermidade que mata o povo Guarani, quando a doença mata ela tem que acontecer. Porque quando tem *Opy*, tem aldeia, tem *karai*, tem mata, tem facilidade para fazer curativo, para fazer atendimento. Outra coisa que acompanha a saúde é a plantação de nós!
Opy não é como antes, é uma igreja muito delicada, ela não deve permanecer na beira da estrada, na cidade. Hoje não conseguimos mais a ligação com o espiritual porque o branco quer ver, quer aprender e não tem como esconder *Opy* do branco.
 Ser livres, não é dizer um remédio que não podemos comprar, é manter espaços e ter espaços, passar livremente pelos espaços. Hoje não, nós não temos livres. Propriedade particular! Tudo isso é doenças, antigamente não era assim.
 Eu to com saúde, mas por dentro o que eu to sofrendo!
 Antes nós tínhamos a raiz para crescer, para produzir galhos, folhas, frutos, flores, para comer todo o povo! Se nós cortamos no meio, pode brotar de novo!
 Parece uma só saúde! Muitas vezes vem papel chamando para reunião para falar de saúde e não se fala de saúde. Se nós fizemos uma reunião para falar de terra, acompanha a saúde.
 Nós conseguimos hoje tudo para tratar dente, para tratar a tuberculose... Temos tudo preparado, mas não funciona, está tudo preparado!
 Saúde, liberdade, alegria e paz para nossas crianças, porque eles é que vão manter a cultura! (FB⁵² apud FERREIRA, 2001⁵³).

Quadro 10 - Fala de liderança guarani no III Seminário “A Saúde dos Mbyá-Guarani”, realizado em 1998.

Fonte: FERREIRA, 2001.

⁵² Informação oral.

⁵³ Fala de liderança guarani citada por Ferreira (2001) no III Seminário “A Saúde dos Mbyá-Guarani”, promovido pelo Fórum Permanente Intermunicipal para a Questão Indígena, realizado nos dias 15 e 16 de dezembro de 1998, no Salão Nobre da Faculdade de Direito da UFRGS.

3.3 Os guarani e a rede de instituições na região metropolitana de Porto Alegre

A situação da região metropolitana de Porto Alegre, assim como a do Rio Grande do Sul, demonstra escassez de terras indígenas demarcadas, bem como de áreas ocupadas. Essas poucas áreas existentes na maioria das vezes não são ecologicamente apropriadas ao modo de vida guarani, demonstrando dificuldades, como a escassez de recursos naturais e de áreas agricultáveis. Dessa forma, as atividades tradicionais de produção e obtenção de alimentos ficam prejudicadas, causando fome ou obrigando os guarani a se sujeitarem a uma alimentação culturalmente inadequada, através da aquisição de alimentos pelas cestas básicas ou pela compra no supermercado. A falta de terras adequadas, além de dificultar a agricultura, também prejudica os guarani pela escassez de matas, que são necessárias para a sua sobrevivência física e cultural, por abrigarem espécies vegetais e animais necessárias como medicinais e alimentos. Devido a esses motivos, a maioria dos técnicos das instituições entrevistados classificou a situação dos guarani como “precária” ou “horrível”.

Essas dificuldades geram preocupação nos guarani no sentido da manutenção de sua cultura e do seu ensino para os mais jovens, como demonstrado por liderança indígena:

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

Na situação atual, os guarani não conseguem viver apenas dos recursos disponíveis nas áreas onde estão. Eles precisam ter acesso a outros recursos, obtidos através do trabalho em propriedades rurais do entorno ou através dos recursos da cidade, onde comercializam seu artesanato e apresentam suas músicas com o coral. A presença dos guarani na cidade muitas vezes é vista de forma preconceituosa pela sociedade abrangente, no sentido de entender a região metropolitana como um local inadequado para a permanência de grupos indígenas. Segundo um interlocutor do CIMI, existe “um olhar de apagamento sobre eles” por parte da nossa sociedade, “que quando os vê, é de maneira preconceituosa”.

Esse olhar preconceituoso ou de apagamento se reflete nas políticas públicas existentes, que são em sua maioria emergenciais ou assistenciais, sendo inexistentes políticas públicas permanentes que tratem da sustentabilidade a longo prazo das áreas ocupadas. A política de demarcação das terras pela FUNAI existe, porém recentemente está sendo aplicada através dos Grupos Técnicos de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas, e conta com diversas dificuldades burocráticas e políticas.

Apesar dessa situação precária, existem alguns avanços, como a questão da própria terra e habitação e da saúde. Na década de 1980, os guarani ocupavam apenas áreas na beira da estrada, onde ficavam acampados, não existindo terras demarcadas ou compradas, conforme relato dos interlocutores não indígenas. Ainda hoje existe essa realidade dos acampamentos na beira das estradas, porém existem mais áreas demarcadas ou compradas. Na região destacam-se o acampamento do Lami, em Porto Alegre e Petim, em Barra do Ribeiro. Nessas situações de acampamento há mais dificuldade de produção agrícola e de acesso a recursos ambientais, além do perigo de atropelamentos.

Segundo um interlocutor da Equipe de Saúde do município de Viamão, a situação de saúde dos guarani vem melhorando, principalmente nos últimos dez anos, quando a responsabilidade passou para a FUNASA, aumentando o diálogo com as comunidades. Atualmente a população guarani está aumentando; eles estão nascendo mais e morrendo menos.

Em relação à FUNAI, também ocorreram avanços. Há pouco tempo, a instituição não estava presente em Porto Alegre, sendo aberto um escritório na cidade em 2008. Isso ocorreu a partir de uma demanda dos indígenas guarani e kaingang da região metropolitana - com o apoio do CEPI, do CIMI e do COMIN -, pelo fato de terem que se deslocar até a Administração Executiva Regional de Passo Fundo/RS (que agora é uma Coordenação Regional), o que corresponde a uma viagem de quatro horas. Em Porto Alegre, havia sido criado um Núcleo de Apoio, que agora é uma Coordenação Técnica Local vinculada tanto à Coordenação Regional de Passo Fundo (etnia kaingang), quanto à Coordenação Regional do Litoral Sul (etnia guarani).

Quanto a articulações formais entre os guarani, o contexto é bastante recente. Em 2008, foi constituída a Comissão de Articulação do Povo Guarani (CAPG), visto pelas suas lideranças como uma forma de garantir autonomia, conforme a fala de uma liderança guarani:

Os guarani têm dificuldades. É preciso formalizar essa organização para termos mais autonomia, nossa programação de viagens, conseguirmos recursos (Interlocutor guarani).

Nesse sentido, pôde-se constatar outra visão dos interlocutores não indígenas sobre a situação dos guarani, a qual se refere à força desse povo, no sentido de sobreviver, e o mais importante, sobreviver como guarani. Isso é demonstrado por eles através da não aceitação das imposições da sociedade abrangente e das adaptações feitas por eles para continuarem sendo guarani e manterem e ressignificarem sua cultura. Apesar das dificuldades, os guarani

vivem do seu modo, tendo autonomia e resistindo aos padrões impostos, demonstrando que sua sustentabilidade é mais simbólica do que ambientalmente adequada.

Através da CAPG, formada por lideranças guarani de diversas aldeias, como Passo Grande, Petim, Coxilha da Cruz, Água Grande, Pacheca, Itapuã, Lami, Estiva, Lomba do Pinheiro, Varzinha, Arroio Divisa, os guarani vêm realizando reuniões para discutir suas reivindicações e estratégias e falar sobre os problemas que afetam o seu povo, conforme os documentos das reuniões realizadas na aldeia Flor do Campo, em Barra do Ribeiro em junho de 2010 e em São Gabriel em fevereiro de 2011. (CONSELHO..., 2011).

Os temas mais discutidos pelos guarani são em relação às terras que deveriam ser demarcadas pelo poder público e aos impactos que serão causados pelas duplicações das rodovias BR 116 e BR 290 às comunidades guarani que vivem na margem dessas estradas. Esses dois temas estão relacionados, já que na região de abrangência das duplicações dessas rodovias estão sendo realizados os trabalhos de identificação e delimitação de dois GTs, sendo eles: Arroio do Conde, Petim e Passo Grande; e Ponta da Formiga, Itapuã e Morro do Coco.

Os guarani também enfatizam a necessidade de que a FUNAI constitua outro GT, que seja responsável pelas áreas de Lami, Estiva, Capivari e Lomba do Pinheiro, o que deveria ter sido feito desde 2009. Outra reivindicação dos guarani é que se retome o processo de demarcação de Irapuá, localizada nas margens da BR 290, entre os municípios de Caçapava e Cachoeira do Sul e que está paralisado há quase uma década, obrigando as famílias guarani a permanecerem na beira da estrada. Também é necessário que sejam retirados os ocupantes não indígenas da terra do Cantagalo, em Viamão, que foi homologada, porém a FUNAI e o INCRA não finalizaram os estudos para realizar o pagamento das benfeitorias de boa fé e o reassentar as famílias.

Quanto às compensações pelas obras das BRs, os guarani reivindicam que o Departamento Nacional de Infra-estrutura e Transporte (DNIT) respeite e realize as compensações propostas pelos guarani. Os guarani criticam bastante a demora para a demarcação de suas terras e os impactos desses empreendimentos a seus escassos territórios na região metropolitana. Nesse sentido, abaixo está destacado um trecho do documento da reunião de São Gabriel:

E, além disso, sempre somos ameaçados de despejo por empreendimentos de desenvolvimento da economia não indígena. Isso tudo porque o governo não demarca as nossas terras (CONSELHO..., 2011).

Outros temas debatidos pelos guarani dizem respeito à reestruturação dos órgãos públicos, como a FUNAI e a FUNASA, que está em processo de transformação em uma secretaria específica: a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Os guarani se preocupam com o forma de atuação dessas instituições, que irá mudar e reivindicam sua participação nesse processo de mudança. Em outro trecho do documento produzido na reunião em São Gabriel, os guarani reivindicam o cumprimento da Constituição Federal e das leis internacionais:

Em todas estas questões, após avaliarmos a situação de nossas aldeias, sentimos que ainda falta muito para garantir nossos direitos definidos pela Constituição Federal, pelos tratados internacionais e leis direcionadas aos povos indígenas. O principal atraso continua sendo a demarcação de nossas terras (CONSELHO..., 2011).

Contextualizados os guarani na região metropolitana de Porto Alegre, bem como suas demandas e reivindicações junto ao poder público, a seguir será apresentada a rede estabelecida entre as instituições que atuam na região metropolitana, a qual está representada na Figura 3.

A rede apresenta as instituições que desenvolvem ações e políticas públicas junto aos guarani na região metropolitana e suas relações. Enfatiza-se que, não necessariamente, essas instituições são vistas de maneira positiva pelos guarani e pelas instituições, já que, em muitos casos, as instituições foram citadas por serem responsáveis pela execução de políticas ou por serem acionadas pelos guarani. Por exemplo, instituições como a FUNAI e a FUNASA, e órgão colegiado como o CEPI, têm um papel bastante importante na política indigenista e nas políticas de saúde para povos indígenas, sendo assim instituições fundamentais para a realização dessa pesquisa. A FUNAI e a FUNASA costumam ser criticadas, inclusive nessa pesquisa, porém, no contexto desse trabalho realizado na região metropolitana, tiveram muitas indicações positivas: a FUNAI por, no momento da pesquisa, possuir servidores capacitados dispostos a dialogar com o modo de ser guarani; e a FUNASA por ter nomeado um guarani, recentemente formado em Enfermagem, para um cargo nessa instituição. Instituições como CIMI, COMIN, EMATER, Equipe de Saúde da Prefeitura Municipal de Viamão, NPPPI, SEAPPA e UFRGS, em todos os casos, foram indicadas por realizarem políticas e ações de maneira adequada ao *mbyá rekó*, respeitando os princípios de ética discursiva e simetriação.

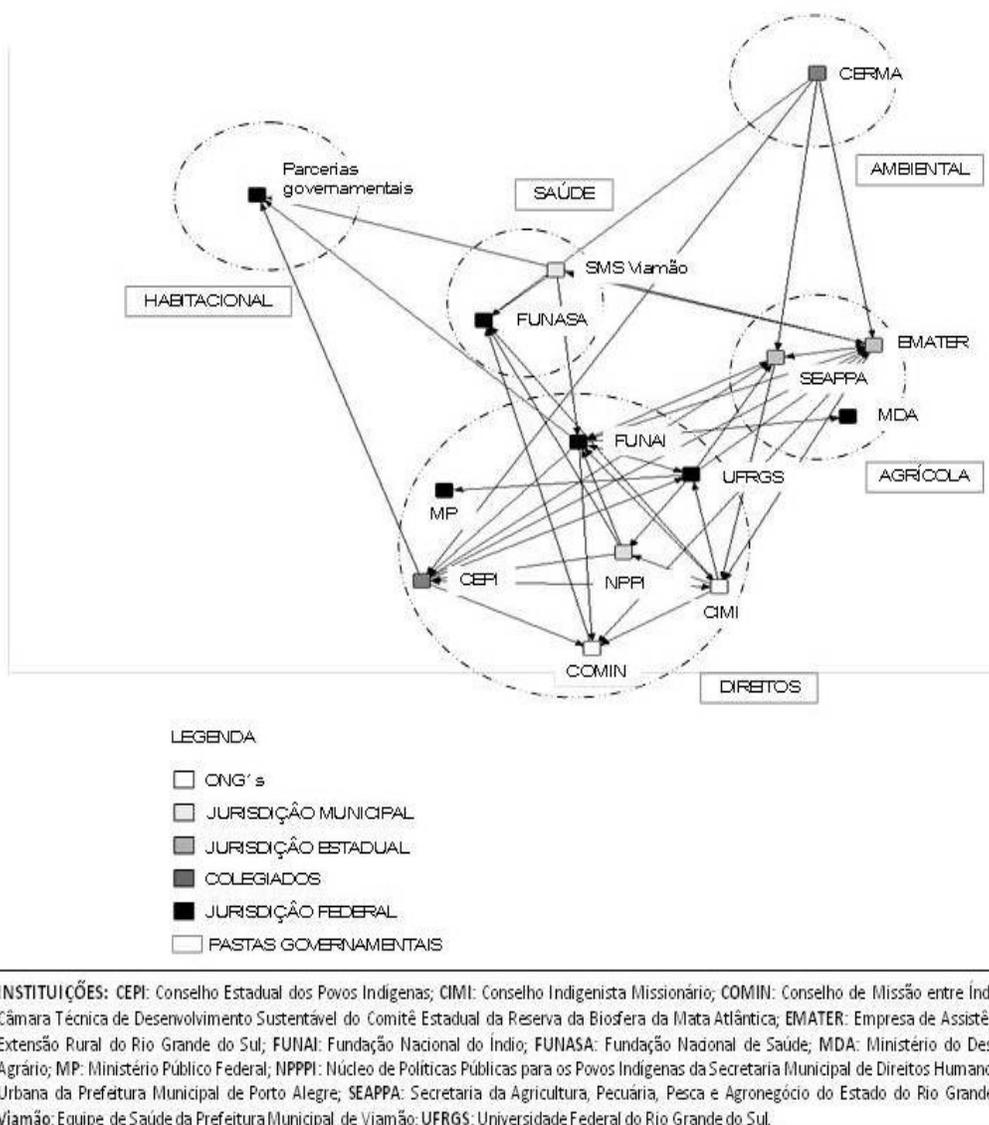


Figura 3 - Rede estabelecida entre as instituições na região metropolitana de Porto Alegre.

Fonte: Elaboração própria (2010)

Nota: Diagrama elaborado com base na análise de redes sociais - Software Ucinet 6 for Windows, versão 6.325 e Netdraw 2.28 (BORGATTI *et al.*, 2002) - cujas instituições estão agrupadas conforme as políticas públicas que estão desenvolvendo relacionadas às diferentes pastas governamentais.

A partir da análise da figura 3, fica evidenciado que o grupo de instituições que inclui FUNAI, CEPI, COMIN, CIMI, UFRGS, NPPPI e MP, no contexto da região metropolitana, atua em defesa dos direitos guarani, acompanhando e fomentando a articulação guarani sendo importante na discussão e reflexão sobre as políticas públicas. Este grupo e os guarani reconhecem que as instituições que atuam nas políticas de saúde e agrícola, desenvolvem

ações a partir dos princípios do Etnodesenvolvimento, por buscarem o diálogo com os guarani e atuarem de maneira simétrica, sendo elas: a FUNASA e a Equipe de Saúde de Viamão; e a SEAPPA e a EMATER, respectivamente.

As políticas de habitação não foram reconhecidas como implantadas de forma dialógica, por não considerarem o modo guarani de construir casas. O histórico de construção de casas guarani remete a parcerias entre o Programa RS Rural, responsável pelas telhas, pregos e dobradiças, a CEEE, responsável pela madeira e a Secretaria da Educação, que entrou com a mão-de-obra. Na área ambiental destaca-se o CERBMA, que é um colegiado onde o CEPI tem assento. Este espaço não é reconhecido pelos guarani e pelas instituições de sua rede, devido a diversos conflitos ambientais e discussões que ocorrem em torno da apropriação e significação da natureza e devido à não compreensão e não consideração do *mbyá reko*. Entretanto, destaca-se que nesse espaço há uma representação dos direitos guarani, a qual vem permitindo que o CERBMA assessorie a construção de instrumentos jurídicos que estabeleçam políticas socioambientais, incluindo as especificidades dos povos indígenas. Este espaço, ainda é um espaço novo para os coletivos guarani e para as outras instituições de sua rede.

Buscando compreender as políticas públicas e ações desenvolvidas junto aos guarani, a partir dessa contextualização da rede entre eles e as instituições, no próximo capítulo serão apresentadas as políticas públicas verificadas no trabalho de campo, objetivando analisar as interfaces e descompassos entre elas e o *mbyá reko*, bem como as demandas guarani.

4 ATUAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES, POLÍTICAS PÚBLICAS E AÇÕES DESTINADAS AOS GUARANI

Para que se possa compreender o contexto atual da atuação das instituições, é necessário resgatar historicamente a competência dos órgãos em relação à execução da política indigenista, bem como a atuação e o surgimento de organizações não governamentais e espaços de diálogo em relação às políticas públicas desenvolvidas junto aos povos indígenas, como os colegiados. Como já demonstrado, a Constituição Federal de 1988 é um marco histórico em relação ao reconhecimento dos direitos indígenas e à abertura para a atuação de instituições e organizações junto aos povos indígenas.

Nesse sentido, a Constituição Federal de 1988 e, mais especificamente os Decretos⁵⁴ nº 23, 24, 25 e 26 de 4 de fevereiro de 1991, destituíram da FUNAI a responsabilidade exclusiva sobre os direitos indígenas, diluindo essa atribuição entre as esferas do Poder Público (PIRES, 2007), através dos Conselhos, por exemplo, como uma manifestação da redemocratização do país. O governo do Estado havia criado um órgão consultivo em 1993, chamado Conselho Estadual do Índio (CEI), que pouco operava, não havendo representação indígena. Na gestão do PT no governo do Estado, entre 1999 e 2002, foi feita uma integração de serviços voltados às “causas difusas”, o que agregou o atendimento aos direitos diferenciados dentro da Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social (STCAS), que era composta por diretorias formadas por conselhos deliberativos, como Conselho da Mulher, Conselho do Negro, Conselho do Idoso, Conselho do Consumidor e Conselho da Criança e do Adolescente. Nesse contexto, foi criado o Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI), para a execução de projetos, ações e políticas que incluem os povos indígenas. A Coordenação do CEPI é feita por três secretários: um guarani, um kaingang e um executivo não indígena. O Conselho funciona num sistema tripartido, com igual número de representantes guarani, kaingang e institucionais (PIRES, 2007).

O CEPI é um órgão público deliberativo, normativo, consultivo e fiscalizador das políticas e ações relacionadas às populações indígenas do Rio Grande do Sul, que tem por objetivo propor e orientar as diretrizes para a política indigenista estadual, garantindo aos

⁵⁴ Decretos nº 23, 24, 25 e 26 de 4 de fevereiro de 1991 repassam, respectivamente, para os Ministérios da Saúde, do Meio Ambiente, da Agricultura e da Educação ações da “política de assistência ao índio” que antes eram atribuições apenas da FUNAI (VERDUM, 2006).

indígenas o direito constitucional. Alguns interlocutores das instituições explicam o papel do conselho, como um espaço respeitado, que preza a participação e a autonomia indígena:

A referência da política indígena é o CEPI. Isso hoje está muito tranquilo em todas as instituições que atuam com a questão indígena. Ainda que um pouco mais, um pouco menos, mas a instância política mesmo é o CEPI, porque é o fórum onde tem a participação de todas as instituições. E majoritariamente os conselheiros são indígenas, e todas as etnias têm representação lá. O CEPI é uma instituição aberta e que lida especificamente com a causa indígena no estado. É a instituição mais importante na atuação da definição de políticas públicas para a população indígena. A cada dois meses tem a reunião dos conselheiros, um mês é guarani e outro é kaingang e aí terceiro é os dois juntos. E o fórum é de dois em dois anos. (Interlocutor da SEAPPA).

É um espaço de diálogo com o Estado. Os guarani levam os problemas, como conflitos com os brancos, com órgãos públicos, questões em relação à saúde, educação, demarcação de terras, agricultura (Interlocutor da CTDS/CERBMA).

O CEPI é visto como um avanço por ter participação indígena efetiva e conferir, pelo menos teoricamente, o protagonismo dessas comunidades. Porém, de acordo com Soares (2008), esse espaço pode ser visto de forma ambígua pelos guarani. Primeiro como sendo um conselho, que é o local de proferir as “belas palavras” e de se passar as informações para a comunidade e, segundo, como o governo. Essa segunda visão ocorre pelo fato de muitas vezes, apesar de o CEPI prever participação e protagonismo indígena, ser utilizada a linguagem hegemônica, o que acaba esmagando os representantes guarani, que são impedidos de proferirem as belas palavras e demonstrarem suas demandas e opiniões. Essa reflexão é muito importante, sendo recorrente e insistente ao longo dessa dissertação. No entanto, é importante ver o CEPI como um avanço na mediação entre o governo e os povos indígenas.

O Ministério Público Federal também tem importância para o diálogo do Estado e da sociedade com os povos indígenas, muitas vezes trabalhando na mesma linha do CEPI, conforme manifestação da interlocutora do CEPI: “o papel do conselho é orientar e fiscalizar as políticas públicas. O CEPI trabalha meio junto com o Ministério Público”. Segundo um interlocutor do MPF, esse órgão é capaz de mudar ou reformular conceitos que são utilizados, com o objetivo de estabelecer um melhor diálogo com os conceitos indígenas.

No Ministério Público Federal, em Porto Alegre, existe um Núcleo das Comunidades Indígenas e Minorias Étnicas (NUCIME), o que favorece esse diálogo. Um exemplo mencionado pelo seu interlocutor, na pesquisa, é a discussão que está acontecendo sobre uma definição da denominação das crianças indígenas, se cogitando a possibilidade do uso dos termos “pequenos guarani” e “pequenos kaingang”, com o objetivo de não ver as crianças indígenas como as crianças não indígenas. Neste contexto, o MPF está refletindo sobre a

inclusão das “crianças” indígenas nas legislações referentes à infância “em geral”, como o Estatuto da Criança e do Adolescente. Essa é uma discussão muito complexa, porém necessária, já que as categorias de idade e conceitos de fases da vida dos povos indígenas são diferentes dos da sociedade abrangente. Outro exemplo é o uso do termo *kyrigue*, que é a forma como os guarani chamam suas “crianças” ou seus “pequenos”. Esse é um dos avanços do estabelecimento da relação interétnica com maior simetria, ao considerar os conceitos indígenas neste diálogo.

Outros mediadores importantes são as Organizações Não Governamentais, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o Conselho de Missão entre Índios (COMIN). O CIMI é um organismo da igreja católica vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que conferiu um novo sentido ao trabalho dessa igreja junto aos povos indígenas. Foi criado em 1972 e adotou uma posição contrária ao pensamento de integração dos povos indígenas à sociedade abrangente, através do favorecimento da articulação entre povos e da promoção de assembléias indígenas, onde começou a ser construída uma visão que buscava a garantia do direito à diversidade cultural (CONSELHO..., 2011).

O objetivo do CIMI foi definido em assembléia em 1995:

Impulsionados (as) por nossa fé no Evangelho da vida, justiça e solidariedade e frente às agressões do modelo neoliberal, decidimos intensificar a presença e apoio junto às comunidades, povos e organizações indígenas e intervir na sociedade brasileira como aliados (as) dos povos indígenas, **fortalecendo o processo de autonomia desses povos na construção de um projeto alternativo, pluriétnico, popular e democrático** (CONSELHO..., 2011, grifos nossos).

O CIMI conta com princípios como o respeito à alteridade indígena e o protagonismo dos povos indígenas. Algumas das áreas de atuação do CIMI são:

- a) o apoio à luta pela recuperação, demarcação e garantia das terras e territórios indígenas;
- b) a parceria nas reivindicações do movimento indígena;
- c) o estabelecimento de alianças no sentido de assegurar aos povos indígenas a conquista dos seus direitos e de sua autonomia;
- d) a luta pela autonomia indígena; entre outros (CONSELHO..., 2011).

Pires (2007) demonstrou em seu trabalho críticas em relação ao CIMI, feitas tanto pelos guarani, quanto por instituições e organizações. Essas críticas são no sentido de questionar uma intervenção assistencialista, não muito diferente do que a FUNAI vinha fazendo na

opinião do CIMI, que tanto a criticava. Ao contrário dessas denúncias e críticas, no presente trabalho se observa a concretização dos princípios e objetivos do CIMI expostos acima. Segundo o interlocutor do CIMI, nesta pesquisa:

[...] o eixo principal do CIMI é o protagonismo indígena. O CIMI apóia o fortalecimento de suas organizações e preza a autonomia na diferença. Apóia as lutas indígenas, como por terra e políticas públicas (Interlocutor do CIMI).

No presente trabalho foi observado que o CIMI trabalha como parceiro dos guarani de maneira simétrica e de forma a apoiar sua organização e sua autonomia. Na presente pesquisa, acompanhou-se diversas reuniões de lideranças guarani que foram articuladas e financiadas pelo CIMI, onde pôde-se observar a aprovação do trabalho dessa instituição pelos guarani. O trabalho mais freqüente do CIMI que pude observar é o apoio para que as reuniões das lideranças guarani aconteçam. Essa visão sobre o CIMI é respaldada pela fala de uma liderança guarani:

Admiro muito o CIMI. Claro que o CIMI tem todo um histórico que envolve os indígenas. Mas não é o papel dele fazer a articulação com os indígenas. Mas ele faz isso. Apóia com recursos para realizar encontros. Isso valoriza nossa luta. O CIMI é o que mais apóia (Interlocutor guarani).

Outra organização vinculada à igreja que apóia os guarani é o COMIN, que é um órgão da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). O COMIN foi criado em 1982 com a finalidade de trabalhar com os povos indígenas nas áreas da educação, saúde, terra, organização e auto-sustentação. O COMIN confessa que a igreja luterana participou da violência contra os povos indígenas ocorrida na época da colonização, e como forma de arrependimento, coloca-se ao lado dos povos indígenas, reconhecendo a diversidade cultural. O princípio do COMIN é apoiar os povos indígenas nas prioridades defendidas por eles, de forma a trabalhar com eles e não por eles (CONSELHO DE MISSÃO..., 2011).

Aqui no Rio Grande do Sul, nas aldeias guarani ocorre um trabalho em conjunto entre o CIMI e o COMIN, principalmente no apoio à organização indígena como, por exemplo, nas reuniões, conforme mencionado anteriormente. O trabalho do COMIN é explicitado na manifestação a seguir:

Foi nessa luta de conseguir contratar os professores e mesmo na saúde que a gente ficou trabalhando e [...] sempre com o movimento e a organização indígena. Era bem forte isso de estar junto mesmo com eles planejando e assessorando, é um

trabalho mais de assessoria.⁵⁵ [...] aí eles resolvem fazer uma reunião, aí a gente apóia esse evento com alimentação, com a articulação entre as aldeias, então é nesse sentido. Entre eles, eles conversam o que tem que conversar e a gente fica mais como um apoio. A questão das terras a gente trabalha junto com a Comissão de Terras⁵⁶, nunca é um trabalho isolado. As lideranças nos procuram e a gente discute com eles as necessidades, aí faz as reuniões, chama as outras instituições. Então, é tudo através da organização indígena. Trabalhamos mais ou menos como mediadores. É assim, tipo na assessoria, às vezes na hora de fazer documentos, alguma coisa, e mediadores nesse sentido (Interlocutor do COMIN).

Apresentada a atuação dos Conselhos e das Organizações não Governamentais, no sentido do incentivo à participação e ao protagonismo indígena, que demonstram avanços em relação à reflexão e o diálogo sobre políticas públicas, a seguir serão apresentadas as formas de atuação das instituições que executam as ações e políticas públicas. O capítulo está dividido em seis sessões, que terão como temas: a atuação da FUNAI e ações de assistência; as políticas agrícolas, de segurança alimentar e de infraestrutura; as políticas e compensações ambientais; as políticas de saúde; os motivos para o descaso ou ausência de políticas e ações; e as interfaces e descompassos entre as políticas públicas e os direitos e demandas guarani.

4.1 A atuação da FUNAI e as ações de assistência

A FUNAI, como já mencionado, a partir de 1988 com a promulgação da Constituição Federal e de Decretos de 1991, não detém mais a responsabilidade exclusiva sobre os direitos indígenas e políticas indigenistas. A educação escolar e a saúde indígena foram transferidas para os Ministérios da Educação e da Saúde, respectivamente. Além disso, os serviços públicos foram descentralizados, como ocorre na área da saúde, com a sua municipalização.

Na década de 1990, a instituição foi enfraquecendo devido a repasses de recursos cada vez menores, à falta de contratação e qualificação dos profissionais e ao aumento da burocracia e morosidade dos processos. Nesse novo arranjo institucional, as atribuições que permaneceram para a FUNAI foram a demarcação das terras indígenas e o desenvolvimento de atividades produtivas junto às comunidades. Esses acontecimentos, que por um lado diminuíram as linhas de atuação da FUNAI, por outro, permitiram a entrada de outros mediadores na área da política indigenista (SOARES; TRINDADE, 2008).

⁵⁵ Após esse ponto a fala é sobre os guarani.

⁵⁶ A Comissão de Terras é uma organização guarani que tem o objetivo maior da demarcação de terras. Hoje essa comissão tem outro nome, que é Comissão de Articulação do Povo Guarani (CAPG), que, além de terras, trata de demandas em geral.

A demarcação de terras indígenas, apesar da morosidade dos processos, é uma das principais atuações da FUNAI, sendo sua única atribuição de responsabilidade exclusiva. As ações e políticas de desenvolvimento de atividades produtivas são realizadas também por outras instituições, como a Secretaria da Agricultura (SEAPPA/RS) e a EMATER, com recursos do MDA, como será visto posteriormente.

Devido a esse histórico da FUNAI que resultou na diluição das suas atribuições em relação à política indigenista, somado aos motivos de sua criação e sua visão inicial de tutela e dominação dos índios com o objetivo da colonização e de sua integração à comunhão nacional, a atuação prioritária da FUNAI hoje acontece muito na área assistencial, sendo que o rompimento com a tutela ainda não se efetivou por completo. Os processos de participação indígena na construção de políticas, como forma de romper com a tutela e de reestruturar esse órgão, são bastante recentes, como explicitado na fala de um indígena, que também se manifesta sobre o papel da FUNAI, das conquistas dessa instituição e das reclamações dos indígenas:

A FUNAI teve algumas conquistas, a demarcação e os documentos⁵⁷. O que falta melhorar é a situação política. As políticas públicas devem ser construídas com os guarani. A FUNAI nunca construiu com os indígenas. Mas a FUNAI é importante para os territórios. Mas teria que fazer melhor isso, conversando com as lideranças. Deveria incentivar mais as plantações e financiar cerimônias e encontros, mas sem interferir. O problema é que a FUNAI só funciona sob pressão, que as pessoas só trabalham sob pressão. A FUNAI deveria trabalhar sem precisar de pressão (Interlocutor guarani).

O mesmo interlocutor da FUNAI também se manifestou sobre as ações da FUNAI, que são mais frequentes na área assistencial e que, muitas vezes, constituem ações emergenciais – exemplificadas pela expressão “apagar incêndios” –, que acabam ocupando o tempo que os funcionários teriam para construir políticas permanentes:

Os servidores são poucos e têm muito pouco tempo, porque têm que ficar toda hora apagando incêndios, ou seja, realizando ações pontuais, emergenciais. Isso suga a atenção do técnico, que acaba fazendo poucas políticas estratégicas. Falta pensar a médio prazo. Agora com a reestruturação da FUNAI vão ter mais técnicos e vai melhorar (Interlocutor da FUNAI).

Tem várias políticas, mas elas são ações desconectadas, sem articulação e não têm uma perspectiva de médio ou longo prazo. Isso fragiliza demais essas políticas, que são mais na área da assistência. Os guarani têm acesso ao Bolsa Família, ao Auxílio Maternidade. Quanto a esse último na FUNAI a mulher faz a declaração para

⁵⁷ O interlocutor se refere ao Registro Administrativo de Nascimento de Índio (RANI), feito pela FUNAI.

conseguir o recurso. Tem também Aposentadoria, que muitos guarani têm (Interlocutor da FUNAI).

Os benefícios da Aposentadoria e do Auxílio Maternidade são resultado da parceria entre a FUNAI e o Instituto Nacional do Seguro Social (INSS), que confere ao indígena a categoria de Segurado Especial. Esse direito foi inicialmente conferido aos trabalhadores rurais da sociedade abrangente. Essa inclusão dos indígenas na categoria de Segurado Especial constitui um avanço do diálogo entre o Estado e as comunidades indígenas, porém ainda apresenta muitos problemas operacionais. Um deles, informado por um servidor da FUNAI, se refere ao não enquadramento pelo INSS dos indígenas da região metropolitana na categoria de Segurado Especial, por não exercerem atividade rural, ou por ser difícil essa comprovação e/ou aceitação pelo órgão. Esse mesmo interlocutor relata que os guarani reivindicaram e conquistaram esse benefício através da intervenção do MPF (Procuradoria da República em Porto Alegre), e ganharam na justiça, o que resultou na criação de uma nova categoria dentro do Segurado Especial, que é a de artesão, o que constitui outro avanço, porém efetivado apenas com a intervenção do MPF, demonstrando a dificuldade que as instituições têm de compreender e dialogar com os indígenas.

Quanto ao Auxílio Maternidade, um grande problema para as mães indígenas é o fato de o benefício ser concedido para mulheres de 16 anos em diante, porque para conseguir o benefício é necessário ter trabalhado antes, e a legislação não prevê trabalho antes dos 16 anos. Isso prejudica bastante as indígenas, já que muitas vezes as mulheres são mães bastante jovens, pelo fato de que as categorias de idade e de fases da vida para os guarani são diferentes das nossas. Além disso, a nossa concepção de trabalho é muito diferente da deles. Para eles, não há uma separação forte entre trabalho e lazer, já que as atividades produtivas são atividades que integram o *tekoá*, contribuindo para fortalecer os laços de reciprocidade e a felicidade da comunidade. As crianças guarani sempre acompanham os pais em suas atividades, como agricultura, caça, pesca e confecção de artesanato. Dessa forma, as jovens mães poderiam ser consideradas como trabalhadoras rurais ou artesãs, como forma de inclusão diferenciada dos indígenas. De acordo com informações obtidas na FUNAI, essa instituição tentou diversas vezes flexibilizar essa regra do INSS, porém não obteve sucesso.

O Programa Bolsa Família, administrado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) beneficia muitas famílias guarani no Rio Grande do Sul (SOARES; TRINDADE, 2008). Esse programa transfere renda diretamente às famílias para garantir os direitos à alimentação, à educação e à saúde. A concessão do benefício é feita através dos critérios de renda e número de filhos de zero a 17 anos.

O trabalho da FUNAI na área de atividades produtivas e sustentabilidade é bastante frágil, segundo alguns interlocutores indígenas e não indígenas. Há um recurso para ser aplicado na agricultura, porém, na maioria das vezes, atrasa. Segundo um interlocutor da SEAPPA, o recurso deveria ser liberado até junho, para que se consiga plantar em agosto ou setembro. Ele relata que teve um ano no qual o recurso foi liberado no mês de dezembro.

Esse mesmo interlocutor da SEAPPA fala sobre um convênio entre FUNAI, Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e SEAPPA/RS que estava em processo, para avolumar os recursos e liberá-los antes da época de safra. Esse convênio foi citado por diversos interlocutores indígenas e não indígenas, como uma articulação importante e necessária. Em uma reunião onde estava sendo discutida a distribuição de cestas de alimentos, um indígena kaingang manifestou um maior interesse nesse convênio que está sendo construído na área de agricultura e sustentabilidade, dizendo que em breve a discussão será sobre a execução desse convênio, já que não haverá mais a necessidade de distribuição de cestas de alimentos, ou que, pelo menos, isso não será uma preocupação central. Para a insatisfação dos indígenas e das instituições envolvidas, o convênio não foi aprovado até o momento, devido à burocracia. Esse quadro demonstrado aqui deixa clara a situação das políticas e ações voltadas aos guarani, no sentido da inexistência de políticas específicas e da dificuldade de articulação entre as instituições.

A distribuição de cestas de alimentos oriundas do Programa Fome Zero, administrado pelo MDS, é uma ação realizada pela FUNAI que, apesar de ser assistencial, é importante para as comunidades onde é difícil praticar a agricultura. O Programa Fome Zero, assim como o Bolsa Família e outros programas do MDS, tem como público alvo os segmentos da sociedade em situação de vulnerabilidade social, logo não são políticas específicas para povos indígenas, muito menos para os guarani.

Para conseguir esses benefícios do MDS, os indígenas e esses outros segmentos sociais, como agricultores familiares, assentados da reforma agrária, quilombolas, ciganos, população em situação de rua, entre outros, devem ser cadastrados no Cadastro Único, que serve como uma base de dados para incluir essas pessoas nos programas governamentais, unindo os cadastros das três esferas de governo. Essa inclusão das populações diferenciadas, como os indígenas, constitui um avanço importante, que considera algumas especificidades indígenas. Por exemplo, não é obrigatória a apresentação de documentos como CPF e título de eleitor para se cadastrar, sendo apenas exigido o Registro Administrativo de Nascimento de Índio (RANI), fornecido pela FUNAI. Por outro lado, não existe um formulário específico para os indígenas, o que acaba por não contemplar algumas informações específicas sobre a

realidade do indígena e sua comunidade. No formulário, o único item que contempla essa especificidade é o campo “raça/cor”, sendo que apenas em uma versão mais recente, que está começando a ser utilizada, é possível a definição da etnia. A construção de um formulário adequado e específico para os indígenas é necessária, ainda mais para os guarani, devido à sua mobilidade. Nesse sentido, seria interessante flexibilizar essa questão para esse grupo, não sendo obrigatório o pertencimento a algum lugar, porém mantendo atualizado o local de moradia atual.

Em oficina sobre o Cadastro Único, uma situação constante é o uso do termo “vulnerabilidade social”, o que, por um lado percebe a necessidade de assistência a esses segmentos e os inclui nos programas e, por outro, trata toda essa diversidade social como genericamente vulneráveis. Não se critica aqui o uso desse conceito, mas sim o uso sem o reconhecimento de que há diferentes vulnerabilidades e diferentes necessidades. Algumas reflexões precisariam ser feitas. Quem classifica o outro como vulnerável? Vulnerável em que sentido? O que significa sair da categoria de vulnerável? Nesse sentido, um interlocutor da UFRGS exemplifica muito bem essa preocupação da generalização do conceito de “pobreza”, muito presente no cotidiano de quem trabalha com os guarani de forma simétrica e tenta ir devagar para compreender seus conceitos:

Se a sociedade envolvente não reconhece as terras tradicionais dos Mbyá-Guarani, também não colabora de outras formas para melhorar sua situação, posto que a grande maioria das ações sociais que chegam aos Mbyá-Guarani tem embutido a idéia de assimilação dos indígenas à sociedade envolvente. E junto com isso tem a história de fazer “caridade” em aldeias Mbyá-Guarani – como se no conceito ocidental os Mbyá-Guarani fossem simplesmente “pobres”. O conceito de pobreza não tem sentido na cultura Mbyá-Guarani. Isso só faz sentido em nossa sociedade em que as pessoas têm de ser classificadas, em categorias opostas, dicotômicas, ricos e pobres. Os Mbyá-Guarani tem algo de igualdade, regida pela forte reciprocidade. Se um passa fome os outros também passam. Se um tem comida sobrando, os outros também terão (Pesquisador da UFRGS).

As cestas de alimentos, apesar de não serem específicas, são necessárias e importantes, devido a esse contexto de falta de terras agricultáveis para os guarani. A entrega das cestas se dá através de um Acordo de Cooperação Técnica entre MDS, MDA, Ministério da Pesca e Aquicultura (MPA), Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR), Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), FUNAI, FUNASA e Fundação Nacional Palmares. Os componentes básicos da cesta são: arroz, feijão, macarrão, óleo de soja, leite em pó, farinha de trigo, farinha de milho e açúcar.

Foram observadas, diversas vezes, reclamações dos guarani sobre essas cestas de alimentos, algumas vezes dizendo que só vem arroz e feijão. Os mediadores também percebem os problemas das cestas, no sentido de não contemplarem a alimentação tradicional dos guarani, porém reconhecendo a importância delas e as estratégias de uso pelos guarani, como exemplificado na fala de um pesquisador da UFRGS:

As cestas básicas são a melhor coisa para os Mbyá-Guarani matarem a fome. Mas, elas também tem muitos problemas. Chegam irregularmente. A qualidade dos produtos é muito ruim. O feijão não cozinha – aí reclamamos e quisera fazer um projeto para ensinar os Guarani a cozinhar o feijão duro. Mas, o principal é que são alimentos estranhos aos Mbyá-Guarani. Mas, sobre estes alimentos eles aplicam o *savoir-faire* Mbyá-Guarani e acabam produzindo comidas muito parecidas com as deles (Pesquisador da UFRGS).

A maioria dos meus interlocutores manifestou a importância de se pensar em uma cesta de alimentos compatível com a cultura guarani, já que as muitas de suas terras ainda estão sendo identificadas, o que dificulta a produção tradicional de alimentos. No lugar de dar arroz e macarrão, por exemplo, poderia se pensar em mandioca e batata-doce, que são alimentos que eles consomem tradicionalmente. Foi manifestado por um pesquisador da UFRGS também a importância de se fornecer erva-mate e fumo, o que é visto pelos formuladores de políticas como impossível por esses não serem considerados alimentos. Porém, esses interlocutores salientam a relação cosmológica dos guarani com o fumo, que é utilizado para a cura, através da ligação com as divindades, sendo a fumaça a manifestação terrena da divindade *Jakaíra*, como já visto no capítulo 3. Além disso, é através da fumaça do *petygua* que são purificadas as sementes sagradas. O chimarrão é importante em várias horas do dia, sendo fundamental para a união do grupo e para as relações de reciprocidade, além de conferir a leveza e a agilidade necessárias para a subsistência dos indivíduos e sua transcendência (ALMEIDA; MEDEIROS, 2010). Os mesmos autores enfatizam a importância do fumo e da erva-mate, argumentando que por tais motivos esses produtos, que não se distinguem dos alimentos, deveriam ser incluídos nas políticas de segurança alimentar.

O que há de bom para os guarani nessas cestas do Fome Zero é a presença de farinha de trigo e de milho, já que não foi possível incluir batata-doce, mandioca, fumo e erva-mate. De acordo com o interlocutor do NPPPI, há uma política diferenciada relacionada às cestas de alimentos, assumida pela Fundação de Assistência Social e Cidadania da Prefeitura Municipal de Porto Alegre (FASC), após discussão no Grupo de Trabalho Povos Indígenas, criado dentro da prefeitura de Porto Alegre em 2008. Esse grupo conta com um representante de cada secretaria, como as Secretarias de Saúde, Educação e Meio Ambiente. Os indígenas

solicitaram batata-doce e mandioca, o que é inviável logisticamente para o Estado armazenar, então o que se conseguiu foi incluir farinha de trigo e de milho. Outra demanda dos indígenas era o mel, que também foi inviável, devido ao encarecimento da cesta. Esse processo é relatado pelo interlocutor do NPPPI na fala abaixo:

Aí lá se discutiu uma cesta básica específica e diferenciada. Os indígenas querem farinha de trigo e farinha de milho. Então nessa cesta tem que privilegiar isso e tirar um pouco do açúcar, por exemplo. Tem que ter mel, porque eles gostam de mel, só que às vezes o Estado não consegue se relacionar com isso porque o mel encarece a cesta. E o que se dá em uma cesta básica? Cesta básica se dá para as camadas populares, se dá um azeite, um arroz, um feijão, uma lata de sardinha. Então a gente tentou tirar um pouco dessas outras coisas como sardinha, uma coisa que não seja tão importante e botar também farinha de trigo e farinha de milho. Não é nada isso. É entender o que eles (os guarani) estão dizendo, isso é importante. Farinha de trigo e farinha de milho, para os guarani fazerem os mbojape. E isso a FASC assumiu como política. Então o que teria para os guarani... Essas cestas diferenciadas da FASC (Interlocutor do NPPPI).

Essas cestas de alimentos diferenciadas constituem um avanço, podendo ser consideradas como uma ação de segurança alimentar, porém, para os guarani, a verdadeira segurança alimentar está na possibilidade de praticar sua agricultura tradicional e consumir seus alimentos tradicionais, como pode ser visto na fala abaixo, de liderança guarani:

A nossa preocupação é que os guarani não vivem como a cultura, como querem. A primeira coisa que tem que ter é demarcação e depois trabalhar sobre sustentabilidade, mas da forma que o guarani quer. Com as sementes naturais, que sustenta o espírito também. Não do jeito do jurua que leva cesta básica (Interlocutor guarani).

Nesse sentido, podemos considerar a distribuição de cestas como uma ação de assistência antes de prover segurança alimentar, já que isso só se consegue sabendo a proveniência dos alimentos a serem consumidos. Por isso a importância da agricultura, cujas ações serão vistas a seguir.

4.2 As políticas agrícolas, de segurança alimentar e de infraestrutura

As principais instituições que atuam atualmente nas áreas de agricultura e segurança alimentar são a EMATER e a SEAPPA/RS, baseadas em experiências adquiridas por diversas ações. Por esse motivo, será feito um resgate do início das políticas nessa área voltadas aos coletivos guarani. Primeiro será apresentado o Programa RS Rural, coordenado pela SEAPPA

e executado pela EMATER, posteriormente, as ações de ATER indígena financiadas pelo MDA e executadas pela EMATER e finalmente, os projetos executados todos os anos pela SEAPPA, os quais são bastante presentes atualmente e que, apesar de não terem garantia de continuidade, possuem um histórico que está permitindo sua realização a cada ano. Além dessas ações, também serão tratados dos programas governamentais atuais de fortalecimento da agricultura familiar (PRONAF) e do Carteira Indígena, que não contam ainda com muita adesão dos guarani, por apresentarem algumas dificuldades a esse público.

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

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

Essas regras limitam bastante a possibilidade de escolha dos guarani, no sentido de estar se discutindo algo semi-pronto, com conceitos já formados e delimitado em “caixinhas”, o que é de difícil diálogo com os guarani pelo fato de eles terem uma visão integrada da realidade. Essa situação das políticas em “caixinhas” é discutida também no trabalho de Pires (2007), que demonstra a preocupação dos guarani em discutir a saúde separada da habitação, da demarcação, da sustentabilidade, entre outras, e o não entendimento dessa lógica dos não índios pelos guarani.

A ação de geração de renda, por exemplo, já é bastante complicada de se discutir com os guarani, já que eles não possuem a lógica do lucro e da produtividade. As demandas dos

guarani eram em relação à venda de artesanato. Outro problema é que não havia uma rubrica para a produção de alimentos, que era uma das maiores demandas dos guarani, sendo conquistada em 2003, quando foi feita a solicitação de inclusão dessa ação dentro da geração de renda, como relatado por uma interlocutora da EMATER.

Segundo essa mediadora, a ação de manejo e conservação, que era obrigatória, era a mais dificultosa por não haver demandas dos guarani nessa área, além dessa discussão com eles ser bem complicada nas ações de recuperação de solo e da plantação de sistemas agroflorestais. No caso da recuperação de solo, eram utilizados princípios da agroecologia, como a correção de solo com cinza de arroz e calcário, nunca sendo oferecidos agrotóxicos. No entanto, para os guarani há o entendimento de que certos elementos colocados no solo são veneno ou, de certa forma, estão interferindo no sistema tradicional guarani. Essa consideração se deve ao fato dos guarani terem outra lógica de plantação, baseada na coivara para a purificação do local a ser plantado o milho e na reza e benzimento das sementes na *opy* antes de plantar.

Entretanto, do ponto de vista do técnico que fez a análise do solo e constatou a importância de se aplicar calcário, por exemplo, essa é uma ação necessária, havendo até, algumas vezes, uma pressão por parte do técnico para isso ser feito pelos guarani. Esses últimos, quando perguntados se queriam o calcário, diziam que sim, apesar de em alguns casos não o utilizarem. Acontece que, segundo alguns dos interlocutores dessa pesquisa, os guarani aceitam o que lhes é oferecido pelo fato de não serem considerados como mal-agraçados ou como alguém que não necessita de ajuda.

Dentro dessa mesma ação de manejo e conservação, conforme a mesma interlocutora da EMATER, a plantação de sistemas agroflorestais também demonstrava dificuldades pelo fato de os guarani nem sempre aceitarem plantar espécies arbóreas nativas já que, na visão deles, o mato foi deixado por *Nhanderu*, sendo uma ação divina e não humana.

Devido a essas dificuldades nas ações de geração de renda e de manejo e conservação, o RS Rural teve como foco principal a ação de infraestrutura, que consistiu na construção de casas, porque isso era o que os guarani poderiam melhor aproveitar das ações. De acordo com um interlocutor indígena, é muito importante a questão da habitação, sendo a *opy* o primeiro elemento a ter em uma *tekoá*, posteriormente as casas, e depois a plantação, que é dependente da *opy*, devido à necessidade de purificação das sementes.

Através da ação de infraestrutura, se consolidou um programa de governo maior, formado pelo RS Rural, responsável pelas telhas, pregos e dobradiças, pela CEEE, responsável pela madeira e pela Secretaria da Educação, que entrou com a mão-de-obra. Essas

casas foram construídas na maioria das áreas guarani da região metropolitana, como Lomba do Pinheiro, Estiva e Itapuã, exceto o Cantagalo, que teve suas casas construídas de alvenaria pela Campanha da Fraternidade, segundo o relato da interlocutora da EMATER.

No caso da Estiva, segundo um interlocutor indígena, as casas foram construídas pelos guarani mesmo, o que teve um bom resultado, já que assim os guarani constroem do seu jeito, porque geralmente quem é responsável pela mão-de-obra não planeja com os guarani, fazendo casas que não são aprovadas por eles. A interlocutora da EMATER relata que houveram diversas reclamações dos guarani em relação às casas construídas pela ação de infraestrutura pelo motivo de não permitirem a possibilidade de fazer fogo dentro. As fogueiras são muito importantes para os guarani, tendo várias finalidades, como cozinhar e aquecer nos dias frios, além de reunirem as pessoas em sua volta. Por isso, a maioria dos guarani prefere casas de chão-batido e que não sejam de alvenaria, já que concentraria o gás carbônico no ambiente. Nas casas de alvenaria no Cantagalo, foi observado que as famílias permanecem mais tempo fora da casa perto da fogueira, já que no verão é muito quente dentro da casa e no inverno, muito frio e sem a possibilidade de fazer fogo. Na aldeia de Campo Molhado (municípios de Maquiné e Riozinho) tem uma estrutura grande construída pela FUNASA, com vários quartos, banheiros e cozinha, que é utilizada pelos guarani em momentos de reunião com os *jurua*. Os guarani permanecem, dormem e cozinham em uma casa de lona, ao lado dessa estrutura. Nesse sentido, a fala de um guarani é bem explicativa:

Todo mundo pode ter casa de material, mas sempre tem uma casa guarani do lado (Interlocutor guarani).

Além da questão da habitação, a demanda da produção de alimentos é presente, sendo constatada pelos órgãos públicos desde a época do RS Rural, que foi implementado em 1999. Tanto que atualmente conseguiu-se criar uma dinâmica na SEAPPA para que o recurso estadual seja liberado visando à produção de alimentos nas áreas guarani, o que será visto posteriormente. Verifica-se que esses projetos anuais da SEAPPA são mais adequados aos guarani, por partirem de demandas deles e carregarem toda a experiência adquirida na execução do RS Rural. Nesse sentido também se observam as ações de ATER indígena executadas pela EMATER e financiadas pelo MDA.

O RS Rural permitiu diversas vivências e reflexões a respeito da política pública voltada aos guarani, no sentido de se verificar que é muito complicado discutir com eles uma ação já delimitada, como se as políticas públicas soubessem dos “problemas” e demandas

guarani de antemão. Nesse sentido, a fala da interlocutora da EMATER, expressa os avanços, porém, essa mesma preocupação:

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

Nesse sentido, diversas experiências foram adquiridas pelos técnicos da EMATER durante o RS Rural e as ações de ATER. De acordo com Soares e Trindade (2008), na visão inicial dos extensionistas rurais, por muitos serem filhos de agricultores, eles poderiam mediar de forma legítima a relação do Estado com comunidades indígenas por pensarem dominar os mesmos códigos por pertencerem ao mesmo mundo, podendo então, estabelecer um diálogo com os índios. Por terem essa visão, muitos queriam implementar projetos nas aldeias feitos “de cima para baixo”. Esses mesmos autores citam alguns exemplos de ações nas aldeias decorrentes desse pensamento. Um deles é a visão dos técnicos de que colocar vacas nas áreas seria importante para fornecer o leite para as crianças, porém, segundo um pesquisador da UFRGS que trabalha com alimentação guarani, esse povo não costuma tomar leite. O que ocorreu no caso dessas ações, foi que os guarani, por dizerem não saber “o que tinha por trás da vaca” e por não terem conhecimento da prática de ordenha, foi a morte do animal ou seu abate para a alimentação. O resultado dessa ação fracassada foi a insatisfação dos guarani por considerarem que não foram consideradas suas verdadeiras necessidades, e o reforço de uma visão preconceituosa dos técnicos, vendo os indígenas como preguiçosos.

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

No início a EMATER/RS queria ensinar a plantar, trouxeram calcário. Pra nós não serve. Minha mãe plantou, pediu pra Deus e a planta cresce. A terra era fraca, tinha eucalipto antes, não tinha saúde. Agora tem opy, lavoura, o técnico da EMATER/RS entendeu a necessidade, levou no coração. Não pode sair da reunião e esquecer nossa necessidade. Tem que vir o recurso permanente. Nosso sistema tem que cada ano renovar (MORINICO⁵⁸ *apud* SOARES; TRINDADE, 2008).

As ações de ATER iniciaram em 2004, após negociação com o CEPI e encaminhamento de proposta de ATER diferenciada ao MDA, sendo desenvolvidas em 20 áreas guarani no estado do Rio Grande do Sul (SOARES; TRINDADE, 2008). As ações foram realizadas com recurso do MDA destinados à extensão rural, o que permitiu um processo mais participativo e construído junto com a comunidade, por permitir maior flexibilidade das ações. Dessa forma, cada comunidade expôs sua demanda, tendo como alguns exemplos o plantio de *kurupika'y* (*Sapium glandulatum*), que é uma planta utilizada para a confecção de artesanato; o apoio à formação de grupo de canto e dança; o plantio de pomares de frutíferas; produção de abelhas sem ferrão; piscicultura; e a criação de galinhas, que era uma das mais freqüentes demandas.

Essas ações geraram uma grande satisfação aos guarani, como no caso da aldeia de Itapuã, onde a EMATER forneceu caixas de abelha, o que é motivo de orgulho para os guarani, já que a coleta do mel é prejudicada pela falta de matas (TEMPASS, 2005). Essas ações de ATER demonstram um grande diferencial que é de levar a sério a lógica guarani, considerando as demandas de cada comunidade, ou seja, a diversidade existente entre os guarani. Porém, existem duas demandas que são comuns a todas as comunidades. Uma delas é a de produção de alimentos, onde são solicitadas sementes de algumas plantas, como melancia, melão, abóbora, mandioca, rama de batata doce e feijão. Também é pedido o milho *jurua* para alimentar as galinhas, já que os guarani só comem o seu milho, o *avaxi etc.*

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

Que aí foi o projeto que a gente começou a discutir com as comunidades através de seminários, encontros e extensionistas que eles colocaram que uma reivindicação que já vinha sendo feita, que era a viabilização das casas de reza. Então eles disseram que para discutir a sustentabilidade, poder fazer uma roça ou artesanato, plantar frutíferas, enfim, qualquer projeto, precisa que a comunidade se organize e

⁵⁸ Informação oral.

tenha então essa ligação com suas divindades, com seu sistema. Então se viabilizou essas construções das casas de reza (Interlocutora da EMATER).

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

A construção das casas de reza foi fundamental, visto que, segundo Soares e Trindade (2008), apenas três áreas guarani tinham casa de reza, que eram o acampamento de Mato Preto, em Getúlio Vargas a Terra Indígena do Cantagalo – Tekoá Jataity, em Viamão, e a Reserva Indígena Granja Vargas – Yy Ryapú, em Palmares do Sul. Foram construídas 14 outras *opy*, sendo 9 na região metropolitana de Porto Alegre: na Reserva Indígena de Coxilha da Cruz, em Barra do Ribeiro; acampamento Passo Grande, em Barra do Ribeiro; Terra Indígena Pacheca, em Camaquã; Terra Indígena Varzinha, em Caraá; Terra Indígena Campo Molhado – Nhum Porã, em Maquiné; Reserva Indígena Tekoá Anhetengúá – Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre; Reserva Indígena Km 45, em Riozinho; Reserva Indígena Estiva, em Viamão; e Reserva Indígena Itapuã, em Viamão (SOARES; TRINDADE, 2008). Percebe-se que até um acampamento foi contemplado, o que constitui outro grande diferencial dessa política, consolidada devido à presença de uma antropóloga na EMATER que, de certa forma, assumiu como prioridade o atendimento diferenciado aos guarani dentro dessa instituição, que como as outras, não é adaptada a atender um público diferenciado, como os indígenas. Essa ação é bastante positiva, mas cabe destacar que é rara, já que pessoas que trabalham com os princípios da ética discursiva e da simetria, ouvindo o que os guarani estão dizendo e que fazem esta mediação junto ao poder público, também são raras. A fala de um pesquisador caracteriza essa situação:

Aí tu vai ver o registro dessa posição dessa colega que ta na EMATER lá. Ela conseguiu um avanço imenso, que foi pegar recurso para a sustentabilidade e convencer que para os guarani, sustentabilidade é ter casa de reza, porque para o índio é melhor ter *opy* do que ter adubo. Então, isso é um avanço, mas a briga é grande, toda a estrutura é resistente [...] E isso que os órgãos como EMATER, embora seja uma empresa, mas de fim social, teria que constitucionalmente já ter se

adaptado melhor a toda uma demanda de sustentabilidade diferenciada... ou de uma saúde diferenciada (Pesquisador da UFRGS).

Apesar dessas dificuldades enfrentadas pelos mediadores que buscam implementar o Etnodesenvolvimento, considerando a lógica do outro, essa ação foi de grande valor para as comunidades guarani, sendo reconhecida também por outros mediadores e por antropólogos que trabalham com os guarani. Outra ação na área da produção de alimentos ocorre através de projetos anuais realizados pela SEAPPA. A ação dessa instituição é a mais freqüente atualmente e a mais reconhecida pelos indígenas nessa área.

É um projeto bastante consolidado, fruto de uma construção a partir do diálogo interétnico, sendo considerado uma conquista, porém sem garantia de continuidade. Cada grupo político novo que assume a Secretaria deve ser convencido de que essa ação é importante, devido a esse histórico de projetos bem sucedidos realizados com os guarani. O recurso é do governo do estado e a execução das ações é realizada pela EMATER. O objetivo dessas ações é melhorar as condições de vida das áreas guarani, pois segundo o mediador responsável por essas ações:

[...] a alimentação é a base para o resto da qualidade de vida, de certa forma, inclusive da saúde. E nesse sentido entendemos que a saúde prioritariamente é o resultado de uma alimentação adequada e um ambiente adequado onde se vive (Interlocutor da SEAPPA).

Então, são realizadas ações nas áreas do manejo ambiental, do manejo dos solos, muitas vezes realizadas em mutirão pelos guarani, então são incluídas também cestas de alimentos nos projetos como um item do processo de produção agrícola. Também é feita a orientação técnica para a qualificação dos indígenas, no sentido de apresentar as tecnologias que podem ser utilizadas. Porém, nada é imposto aos guarani, é feito um “diálogo tecnológico”, conforme dito por esse interlocutor, que é realizado entre as duas culturas e considera o conhecimento tecnológico da cultura indígena. Segundo esse interlocutor, esse diálogo é muito estimulado através da orientação dos técnicos que trabalham nas aldeias, já que a Secretaria não atua diretamente na execução dos projetos, apenas em seu planejamento e acompanhamento.

A SEAPPA e a EMATER estão sempre em diálogo com o CEPI e os conselheiros indígenas para acompanhar suas demandas e possíveis reclamações. Os projetos são anuais e em seu início ocorre o planejamento, sempre em contato com o CEPI e com as comunidades. É exigido que os técnicos façam uma reunião com a comunidade antes de iniciar o projeto, avaliando o histórico dos outros projetos e observando erros e acertos. Apesar de alguns

problemas no começo da atuação em relação à aceitação dos técnicos, atualmente eles são bem aceitos, devido em grande parte aos seminários anuais que ocorrem entre os técnicos e os indígenas, conforme relatado por um interlocutor da SEAPPA. Esses seminários são de no mínimo dois dias, para que no primeiro os técnicos e os indígenas se reúnam separadamente e, no segundo, conjuntamente, o que tem demonstrado uma boa dinâmica de reuniões por permitir aos indígenas conversarem entre si primeiro.

Esses projetos são bastante aceitos pelos guarani e constituem um avanço, demonstrando uma certa continuidade, apesar de não consistirem em uma política pública permanente. Porém, apresentam alguns problemas, como em qualquer ação governamental. O principal problema são os atrasos na liberação do recurso, o que pode prejudicar a plantação. Segundo o responsável por esses projetos, no ano de 2010 não se conseguiu o recurso para essa ação. Quando perguntado qual seria a solução para isso, para a produção dos guarani, ele respondeu:

Bom, a princípio, eu acho que hoje os guarani de certa forma, se eles tivessem dependido dessas ações para sobreviver, eles teriam morrido todos, ou seja, eles têm, eles próprios, uma série de mecanismos alternativos importantes. É evidente que os projetos são um mecanismo importante de melhoria da produção deles. Agora, quando eles não existem, e aí talvez é extremamente importante, e eu de certa forma estou fazendo isso, avisando eles que não vai ter. Isso faz com que eles acionem imediatamente outros mecanismos compensatórios internos na questão da produção. Todas as aldeias, praticamente todas têm uma reserva de alguma coisa de sementes. Muitas delas dependem de preparo de solo, então eles não ficam aguardando o trator, eles mesmos pegam a enxada e vão fazer. Então é importante pelo menos a gente comunicar isso, essa situação, de imediato, quando se tem a certeza de que não terá recurso. É importante que eles tenham autonomia, que eles não dependam exclusivamente do poder público. E de fato, os guarani têm uma estratégia de segurança própria nesse sentido. Ainda que não de forma suficiente, eles guardam sementes. Claro que vai ter impacto se o estado não tiver o recurso. [...] o Estado normalmente entra mais ampliando aquilo que eles já têm (Interlocutor da SEAPPA).

Esse interlocutor afirma que os guarani são autônomos e contam com diversas estratégias para manter o seu modo de vida, apesar da situação de falta de terras:

Eles têm autonomia, eles têm uma cultura, têm um sistema que é capaz de dar conta das necessidades deles, só que nesse momento eles estão enfraquecidos e eles precisam da ajuda. [...] E sempre deixam claro que essa é uma ajuda eventual, circunstancial (Interlocutor da SEAPPA).

Os guarani sobrevivem fisicamente e culturalmente graças às suas estratégias e à sua resistência ao modo de ser do *jurua* e às suas tentativas de intervenção no sistema guarani. Além disso, a reciprocidade entre os guarani é também estabelecida com os não índios, por exemplo, com vizinhos que permitem a entrada dos guarani em suas propriedades para

praticar caça, pesca e/ou coleta, contribui também para a manutenção e atualização do *mbyá reko*. Nesse sentido, um interlocutor da SEAPPA afirma que essa ajuda que o estado oferece aos guarani é muito pequena em relação ao que poderia ser feito e em relação à obrigação do poder público para com os povos indígenas.

Há outros dois programas governamentais que podem beneficiar os indígenas, mas observa-se pouca adesão desse público, que são o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) e o Carteira Indígena. O PRONAF, criado em 1996 (SCHNEIDER, 2007), é um programa de crédito rural que financia projetos individuais ou coletivos que gerem renda aos agricultores familiares, através do custeio de safra ou atividade agroindustrial, com baixas taxas de juros (PRONAF, 2011). O programa se estende também aos indígenas, conforme os artigos 4º e 5º do Decreto nº 3.991, de 30 de outubro de 2001 (BRASIL, 2001).

Art. 4º O PRONAF orientar-se-á pelos seguintes princípios:

VI - ações afirmativas que facilitem o acesso de mulheres, jovens e minorias étnicas aos benefícios do Programa;

Art. 5º

Parágrafo único. São também beneficiários do Programa os aquicultores, pescadores artesanais, silvicultores, extrativistas, indígenas, membros de comunidades remanescentes de quilombos e agricultores assentados pelos programas de acesso à terra do Ministério de Desenvolvimento Agrário. (BRASIL, 2001, grifos nossos.).

Porém, o acesso para esse público é bastante complicado, devido a algumas exigências do programa. Para aderir ao PRONAF é necessário procurar o sindicato rural ou a Emater para a obtenção da Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP), que se consegue mediante apresentação de CPF regularizado e da não existência de dívidas (PRONAF, 2011). Verifica-se que, apesar de o programa contemplar os indígenas, não se mostra adequado para sua adesão por diversos motivos. Um deles é ter CPF regularizado, o que complica bastante devido ao fato de muitas vezes os guarani só possuírem a carteira de identidade e, às vezes, nem essa. Outro motivo, considerado o principal, é o de esse recurso ser apenas um empréstimo, o que conferiria o endividamento aos guarani, conforme explicitado na fala de um interlocutor da FUNAI:

Também há o PRONAF, que teoricamente os indígenas têm direito, mas essa política não se mostrou correta para os indígenas, pois essa política propõe o endividamento e não dá para pensar isso para os indígenas. São culturas que não têm a experiência do acúmulo de capital para a produção, produzir excedentes e vender. É raro que eles aceitem o PRONAF. Já, algumas famílias Kaingang já aceitaram essa política (Interlocutor da FUNAI).

Essa política seria de difícil administração por eles, já que não possuem essa lógica da venda de sua produção. Sobre isso, as falas abaixo, do mesmo interlocutor acima e de um pesquisador, respectivamente, são bastante explicativas:

Eles não enxergam a agricultura como possibilidade de renda; as sementes são sagradas, são uma dádiva. Como tu vai pegar e vender essa dádiva e ter lucro com ela? Os guarani não estão preocupados com a acumulação, mas sim com existir. Em existir sua cultura, seus descendentes, com as condições de existência. Claro que eles têm uma relação com nossa cultura, por exemplo, precisam de dinheiro, pra se locomover, viajar (Interlocutor da FUNAI).

Os grupos indígenas Mbyá não estão interessados em produzir bens, querem produzir pessoas (Pesquisador da UFRGS).

Por esse motivo os recursos destinados à agricultura guarani não devem ser retornáveis, como ocorreu no RS Rural, nas ações de ATER indígena financiadas pelo MDA e ainda ocorre nos projetos anuais da SEAPPA, com recurso do governo do estado.

Outra política recente do governo federal é a Carteira de Projetos Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas (Carteira Indígena), que está sendo trabalhada desde 2009. Essa política é resultado de uma parceria entre o Ministério do Meio Ambiente (MMA), através da sua Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural Sustentável (SEDR), e o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), através da sua Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SESAN) (BRASIL, 2011).

O objetivo da Carteira Indígena é apoiar o desenvolvimento sustentável, a gestão ambiental das terras indígenas e sua segurança alimentar, respeitando suas identidades culturais e estimulando o resgate, manutenção e valorização de seus conhecimentos tradicionais e fortalecendo sua autonomia. Os projetos devem trabalhar de forma integrada com a FUNAI e o MDA, podendo ser apresentados por ONGs, Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIPs), Fundações de direito privado vinculadas ou não às universidades, aos centros de pesquisa, aos estados e aos municípios. Porém, a preferência é que os projetos sejam apresentados pelas organizações indígenas, que podem ser associações comunitárias; organizações regionais e estaduais indígenas; associações de mulheres e jovens; associações de categorias de profissionais indígenas, como professores, agentes de saúde, agentes ambientais, pescadores e artesãos; escolas indígenas, entre outras. É necessário que essas organizações possuam registro no Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas (CNPJ). Quando a comunidade não tiver uma associação própria, poderá recorrer a parceiros, como

ONGs indigenistas e socioambientalistas, universidades e centros de pesquisa com os quais a comunidade tenha relação de confiança.

A Carteira Indígena é um avanço em relação à política indigenista, porque se propõe a ser específica para o público indígena, ao contrário do PRONAF, que se destina prioritariamente aos agricultores familiares, incluindo também os indígenas, porém obtendo pouca adesão desse público por não ser específica para ele. Porém, a Carteira Indígena ainda apresenta muitas dificuldades em se adaptar ao público indígena, devido à extrema burocracia, que exige diversos documentos para serem apresentados, como: cópia do Estatuto e ata de posse da atual diretoria, registrado em cartório; cópia da certidão negativa de débito da Receita Federal no CNPJ; documento que comprove a participação da comunidade executora nas discussões e decisões sobre o projeto que pode ser uma ata, devendo conter diversos dados; e diversos outros documentos dependendo das características do projeto a ser executado (CARTEIRA INDÍGENA, 2009).

O maior problema para os guarani, que geralmente não possuem associações formais, é que o programa tem essa exigência para que essa organização possa ser a proponente do projeto. Nesse sentido, Soares (2008) aponta um problema freqüente na formulação das políticas públicas. Acontece que a política indigenista atual passa de um modelo tutelar para uma visão que prega participação e autonomia, e assim atribui aos indígenas a responsabilidade de superação de seus problemas através de suas próprias organizações. Porém, essa atribuição de responsabilidade, fundamentada na autonomia, na verdade está pecando por desrespeitar o modelo indígena de organização, o que fere novamente a autonomia e a autodeterminação. Referente a isso, um interlocutor da FUNAI reforça a importância de o recurso ser disponibilizado independentemente de a comunidade ser articulada ou não, não dependendo de aliados, como as ONGs, para terem seus projetos aprovados. Isso sim, conferiria autonomia e respeito à organização social guarani. Como resultado dessas dificuldades, segundo Soares (2008), foram realizados apenas três projetos através da Carteira Indígena com comunidades guarani, sendo um através do COMIN e outro, do Instituto de Estudos Culturais e Ambientais (IECAM).

Verifica-se o contexto recente, onde estão sendo estabelecidas políticas públicas que estão implementando os direitos garantidos na legislação, na área da agricultura e ATER, de forma simétrica e a partir da ética discursiva. Entretanto, estas políticas, baseadas no Etnodesenvolvimento, estão avançando bastante, levando à conclusão de que os programas e ações não podem ser delimitados de antemão e que a burocracia deve ser diminuída, se adaptando à sociocosmologia indígena. Mais recente do que as ações nessa área, são os

programas voltados à gestão ambiental e territorial, que também prevêm o protagonismo indígena, além de unir diversas áreas, como o meio ambiente e a agricultura.

4.3 As políticas e compensações ambientais

A presente seção será apresentada em duas subseções. Primeiramente, será apresentada a Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas e, posteriormente, serão discutidos os empreendimentos em terras indígenas e os programas de compensação ambiental.

4.3.1 A Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas

A formulação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas (PNGATI) é fruto desse recente avanço em relação à participação e autonomia indígena, dentro de uma visão de etnodesenvolvimento, fruto da mudança gradual que vem ocorrendo na relação entre o Estado e os povos indígenas. Nesse contexto, desde 2008, vem sendo elaborada essa política por um grupo de trabalho interministerial (GTI), formado pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA) e pelo Ministério da Justiça (FUNAI/MJ). O GTI foi formado e criado na 5ª reunião da CNPI através da Portaria 276/2008, assinada pelos Ministros da Justiça e do Meio Ambiente, sendo composto por igual número de representantes das organizações indígenas e governamentais, representados pela FUNAI, Ministério do Meio Ambiente, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade e, como convidados, o Ministério da Defesa e o Serviço Florestal Brasileiro (PNGATI, 2010; CONSTRUINDO..., 2009). No PNGATI, Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas entende-se como:

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

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

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

Através de conversas com um guarani que participou da consulta da região sul e de falas de uma indígena kaingang sobre essa proposta de política, foi possível compreender o que a PNGATI deve ter em vista, segundo a ótica indígena. Segundo esse guarani, na consulta foi discutida a questão do território e explicado aos guarani porque algumas pessoas não querem que eles vivam nas Unidades de Conservação (UC's), ou seja, foi explicada a lógica ambientalista. Esse interlocutor viu esse diálogo entre lógicas de forma positiva, já que os guarani passaram a compreender essa visão de alguns não indígenas e também puderam mostrar sua lógica e seus argumentos no sentido de poderem permanecer nessas áreas de UC's. O argumento utilizado pelos guarani se traduz em uma pergunta feita por ele: “Por que os não índios fizeram esse espaço de área de conservação nos espaços indígenas?”. Essa pergunta é utilizada pelos guarani no sentido de mostrar que os indígenas preservam o local onde vivem, segundo uma abordagem ambientalista.

Esse indígena, quando perguntado sobre a necessidade dos guarani dessa política, respondeu de maneira firme e convincente que não existe essa necessidade. Isso se deve ao fato de que os guarani já realizam sua gestão ambiental pelo ponto de vista do que eles consideram sustentabilidade. Nesse sentido, algumas falas proferidas no painel “Povos e

Comunidades Tradicionais em Áreas Protegidas: o desafio do Desenvolvimento Rural e a Multiculturalidade”, atividade do evento PGDR 10 anos, por uma indígena kaingang, exemplificam essas diferenças de apropriação e gestão do território entre índios e não índios, que podem contribuir para o que está sendo trabalhado aqui, apesar de termos como foco o povo guarani:

Não faz sentido (Gestão Ambiental em Terras Indígenas), para nós é uma continuidade de nossa terra. Nossa noção de gerir território é diferente, não discutimos em caixinhas; discutimos como gerimos a terra como um todo. Se preservamos sempre, não entendemos porque tem que ter lei para isso. Somos tratados como cultura inferior. Vocês estão ensinando padre a rezar missa (Fala de indígena kaingang).

Tendo como base a fala dessa indígena kaingang e os relatos da liderança guarani que participou da consulta, pode-se chegar ao entendimento de que a política é interessante por promover o diálogo entre as lógicas indígena e ambientalista, porém deve-se trabalhar a partir das demandas indígenas relacionadas ao meio ambiente e da maneira como os indígenas entendem o território e sua gestão. Essa política prevê essas questões trazidas aqui, porém, quando efetivada na prática, deve ter o cuidado de não querer ensinar nada aos indígenas ou impor algum modelo de sustentabilidade ambiental. A gestão ambiental e territorial deve ser pensada a partir da lógica indígena e das demandas indígenas dentro dessa lógica. Uma questão importante trazida pela kaingang, que pode ser aplicada para os guarani, é a noção da totalidade da terra, que deve ser trabalhada de forma articulada, o que não ocorre pelo motivo de as políticas públicas serem divididas em “caixinhas”, como meio ambiente, agricultura, saúde e habitação.

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

Essas políticas que prevêm a sustentabilidade a longo prazo das áreas guarani, consistindo uma maneira diferenciada de relação entre o Estado e os povos indígenas não pautada mais pelo “apagamento de incêndios”, ainda não estão ocorrendo no sul do Brasil, sendo que as políticas ambientais existentes são os programas de compensação ambiental referentes a empreendimentos em terras indígenas, que serão mostrados a seguir. Primeiro,

serão mostradas as demandas e preocupações guarani nesse sentido e depois, uma experiência de compensação construída conjuntamente com os guarani, que está tendo bons resultados.

4.3.2 Os empreendimentos em terras indígenas e os programas de compensação

Essa seção se resume a relatos de dois momentos. O primeiro foi um evento promovido pela CNPI sobre Impactos dos Empreendimentos em Terras Indígenas na região sul do Brasil e o segundo, reuniões sobre o Plano Básico Ambiental referente à compensação da obra de duplicação da BR 116.

O evento sobre empreendimentos permitiu perceber as preocupações e demandas dos guarani, demonstrando que essas compensações, apesar de não serem uma política permanente e de serem apenas uma remediação, são importantes nesse momento, devido ao contexto de falta de terras e demora para a demarcação delas, devido à burocracia do Estado. Porém, observa-se, de forma recorrente, que os empreendedores não realizam as consultas aos povos indígenas, as quais são obrigatórias a partir do Decreto 5051/2004 (BRASIL, 2004), que regulamenta a Convenção 169 da OIT.

Nesse sentido, o procurador da república em Porto Alegre, em sua fala, disse que nunca viu nenhum empreendimento ser considerado inviável, sendo sempre aceitos. Nesse sentido, a fala de uma indígena kaingang exemplifica a falta de consultas aos povos indígenas, quando esses empreendimentos são considerados um bem-comum:

Ninguém nos perguntava sobre os empreendimentos. É bom para o Brasil, pro estado, eles fazem (Indígena kaingang).

A visão do Ministério Público Federal, enfatizada pelo procurador da república em Porto Alegre, sobre a questão do licenciamento ambiental é a de que o Estado não pode obrigar a construir algo que ameace uma forma de vida, uma cultura, já que a Constituição Federal de 1988 prevê o direito à forma de vida indígena e a sua proteção. Apesar desses direitos previstos pela Constituição Federal e das consultas previstas pela Convenção 169 da OIT, o Estado age na ilegalidade, permitindo que esses impactos ocorram, por considerar os empreendimentos como desenvolvimento: um bem-comum. Porém, nada pode ser considerado um bem-comum, já que estamos falando de diversos mundos e lógicas. A lógica indígena vê esse impacto muito além de ser apenas ambiental, já que para os indígenas

diversas esferas da vida entendidas separadamente pela sociedade ocidental são vistas pelos indígenas como uma ameaça ao seu modo de vida, seu modo de ser, que comporta, além de muitos aspectos, a natureza e a cultura. A fala de uma indígena kaingang exemplifica essa forma de ver a amplitude dos impactos causados pelos empreendimentos.

Não é só impacto ambiental; é cultural, psicológico, social (Indígena kaingang).

Além da falta de consultas, o processo de licenciamento dos empreendimentos possui diversos fatores que não dialogam com a lógica indígena e/ou os prejudicam. Os prazos estabelecidos pelas leis, por exemplo, são incompatíveis com o tempo que seria necessário para realizar reuniões e consultas aos povos indígenas, conforme servidora da FUNAI. Outra questão é que a FUNAI não tem poder de decisão sobre o licenciamento, apenas se manifestando após falar com os indígenas.

Uma crítica que outro representante do MPF fez, que pode ser entendida como a não compreensão pela FUNAI da forma das lógicas e da organização indígena, se refere ao fato de essa instituição exigir dos índios uma denúncia escrita sobre os impactos. A crítica é no sentido de que a FUNAI deveria mediar, auxiliando na redação da denúncia e/ou redigindo a partir do que os índios dizem.

Os guarani também criticam essa não consideração de suas lógicas pelos órgãos públicos e empreendedores, além de demonstrarem sua situação e suas necessidades dentro de seu modo de ser e de seus valores, reivindicando o respeito ao seu conhecimento, como demonstrado nas falas abaixo, de liderança guarani:

Nós sofremos bastante, mas o branco, principalmente o que está em Brasília, nunca percebeu isso. Sem terra, não há vida guarani (Interlocutor guarani).

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

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

As compensações na verdade são um direito que deveria ter sido cumprido antes. Nas compensações compram terras, mas essas terras já deveriam estar demarcadas, é papel do Estado. As empresas privadas fazem o papel do Estado muitas vezes, que compram as terras, que não eram para ser compradas, são direitos originários (Indígena não guarani).

O Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) constrói estradas e usinas que afetam os guarani. Que demarquem terras como direito! A FUNAI quer comprar terras, compra terras para nós quando essas obras do PAC nos afetam (Interlocutor guarani).

Os guarani, que no passado e ainda hoje em alguns casos, eram resistentes à demarcação de terras, não veem de maneira muito positiva sua compra, já que o que *Nhanderu* deixou para eles não se compra, e também não deve brigar por uma dádiva divina. Então, esse não seria o procedimento mais indicado, porém os guarani estão agora começando a exigir isso, devido à falta de reconhecimento de seus direitos originários pela sociedade e pelo Estado.

Sobre essa questão de aquisição de terras como compensação, na reunião sobre o PBA da BR 116, foram diferenciadas essas duas formas de conseguir áreas. O processo de demarcação de terras é iniciado pelos Grupos Técnicos de Identificação e Delimitação de TI's, que precisam fazer a identificação dessas áreas através de seu uso tradicional indígena, então a demarcação é feita a partir dos direitos originários e da tradicionalidade, ao contrário da aquisição, que é uma compensação. A terra tradicional não se compra, deve ser demarcada; já a área adquirida como forma de compensação é comprada, tendo que se demonstrar viabilidade para o modo de vida indígena, então, é vista como uma indenização aos povos indígenas, sendo também um processo legítimo.

Na reunião sobre as compensações da BR 116, pôde-se observar um processo de construção participativa do PBA, sendo feitas reuniões de três dias, contemplando o tempo necessário para os guarani discutirem entre si as melhores propostas. O PBA é formado por diferentes programas, como o Fundiário, que busca a aquisição de terras e o de Articulação, cujo objetivo é a participação efetiva dos guarani em todas as etapas, para que esses últimos possam estar acompanhando as obras e os demais programas. As reuniões serão feitas de forma apropriada para os guarani, tendo três dias.

Outros dois programas são o de Apoio na fase de instalação da obra e o de Comunicação. O de Apoio consiste na aquisição de artesanato pelo DNIT e de distribuição de alimentos para o guarani, devido ao impacto nos locais de venda de artesanato em razão da obra. Esse programa é articulado com o de Comunicação na medida em que instituições serão apresentadas com o artesanato guarani adquirido. O Programa de Comunicação tem como

objetivo difundir informações na comunidade de entorno sobre os guarani, para que se possa potencializar o trabalho e sensibilizar as pessoas através da informação.

O Programa de Apoio, que consiste na aquisição de artesanato, terminará quando estiverem prontas as casas para venda de artesanato que serão também construídas como compensação, pois o impacto da impossibilidade de venda acaba. Além da construção dessas casas de artesanato, o PBA prevê também a construção de casas nos núcleos novos, ou seja, nas áreas que serão adquiridas. O planejamento para a construção das casas considera as demandas de cada comunidade e de cada grupo familiar, sendo que alguns desejam casas de alvenaria e outros, casas tradicionais. É interessante perceber a vontade de um jovem de ter casas tradicionais para poder mostrar aos seus filhos. É prevista a construção de uma *opy* em cada um desses núcleos novos, o que demonstra que a equipe *jurua* está levando a sério o que os guarani dizem, sendo bastante sensível em perceber suas lógicas e demandas.

Esses programas apresentados, exceto o de Articulação, têm uma previsão de duração de três anos, o que corresponde ao tempo de duração da obra. Para o Programa de Articulação e os que serão demonstrados a seguir, é fundamental fazer um projeto de continuidade, construído através de parcerias consolidadas ao longo dos três anos. Os outros programas que necessitam continuidade são o de Gestão Ambiental e Territorial e o de Agricultura.

O Programa de Gestão Ambiental e Territorial, como expresso na fala do técnico responsável, é feito no sentido de “mostrar para o *jurua* como o guarani realiza essa gestão”, já que isso já é feito. Essa perspectiva é bastante interessante, demonstrando que o técnico não tem uma posição privilegiada em relação ao indígena, resultando em uma mediação simétrica, aprovada pelos guarani. O programa tem como objetivo pensar em ações, conjuntamente entre os técnicos e os indígenas, no sentido de identificar como os técnicos podem ajudar a melhorar a situação das aldeias e do mato, na perspectiva guarani. Esse programa é fundamental, já que a estrada causará impactos, então deve-se proteger e fortalecer as aldeias e seu entorno.

O Programa de Agricultura está fortemente ligado ao de Gestão Ambiental e Territorial, pelo motivo de os dois envolverem o manejo de plantas e da roça. Esses programas prevêem a criação de um cargo de agente agroflorestal/ambiental guarani, cuja ação deve ser pensada. É previsto também o aproveitamento de plantas que estão na beira da estrada, que podem ser utilizadas como medicinais e para confecção de artesanato, antes do início da obra, além do planejamento a longo prazo de como melhorar as áreas, através de viveiros que contenham plantas importantes para os guarani. Os viveiros são vistos de maneira positiva pelos guarani pelo motivo de conferirem autonomia através da produção de

mudas. Devido a essa importância, serão feitos cursos práticos com idas a campo para visitar viveiros em outras comunidades guarani, onde serão feitos os intercâmbios entre aldeias, que permitirão trocas de sementes e mudas. Segundo uma liderança guarani, algumas plantas importantes para enriquecer as áreas são: guabiju, jaboticaba, guaimbé é *pindo*.

No caso da agricultura e do preparo do solo, serão utilizadas técnicas compatíveis com o modo de ser guarani, sendo sempre construído o planejamento junto com eles. Poderá ser utilizada intervenção mecânica nos solos muito duros, se desejado pelos guarani, e será utilizada a matéria orgânica da beira da estrada para recuperar essas áreas, sendo feito trabalho de mutirão nas novas áreas pelos guarani. Abaixo, uma fala de liderança guarani que exemplifica seu sistema de agricultura:

Nós temos nosso sistema de agricultura familiar. Cada família tem sua roça, produção para nós. Não é para vender. É esse o sistema guarani. Não queremos grande plantação para vender, não é o sistema guarani. Se sobra, nós armazenamos. Para recuperar terra, sistema de adubos orgânicos, não esses tóxicos (Interlocutor guarani).

Quanto ao agente agroflorestal/ambiental, foi decidido pelos guarani que ele será remunerado mensalmente, ao contrário do que geralmente é decidido, que são diárias, por conferirem horários flexíveis e adaptáveis ao modo de ser guarani. Essa escolha por salário se deve ao motivo de os guarani desejarem e se preocuparem com a continuidade desses programas de Agricultura e Gestão Ambiental.

Esses programas apresentados aqui, referentes ao PBA da BR 116, especialmente esses dois últimos, são considerados como muito importantes pelos guarani, além de serem feitos de forma participativa, o que é muito valorizado por eles. Como fechamento dessa seção, antes de serem tratadas as políticas de saúde, a fala abaixo de liderança indígena demonstra o sentimento dos guarani em relação a esse processo construído conjuntamente:

A gente fica muito contente com essa oportunidade, leva esperança para a vida guarani. A gente sofreu muito até agora. Isso não é muita coisa, mas ta começando, fortalecer nosso trabalho. Vocês falaram que a visão do *jurua* é diferente sobre água, mato. O guarani valoriza mais a natureza, a família. Queremos trabalhar com amor, junto à comunidade, para que traga coisas boas para o futuro e para as crianças. A gente fica feliz (Interlocutor guarani).

4.4 As políticas de saúde

Saúde não é só levar comprimidos, tem as ervas. Tem que conversar com os índios, se não, vai continuar sempre a mesma coisa. A FUNASA precisa saber o que é saúde indígena (Interlocutor guarani).

Essa fala de uma liderança guarani demonstra a reivindicação de seu povo em relação à compreensão do seu conceito de saúde por parte das instituições que trabalham com a saúde indígena. Nesse sentido, a primeira seção tratará de um diálogo entre os conceitos de saúde da sociedade abrangente e dos guarani, na visão de construção de um entendimento. A segunda seção demonstrará a atuação das instituições na área da saúde, que apesar das reclamações dos guarani em relação à incompreensão de sua saúde, também tem demonstrado recentemente uma maior interação entre a medicina tradicional guarani e a medicina ocidental.

4.4.1 Simetrização de conceitos na área da saúde

Essa seção trata de um relato de um interlocutor da SEAPPA que se refere à construção dos conceitos “doença de índio” e “doença de branco”, que são bastante úteis até hoje no entendimento entre os guarani e os mediadores da área da saúde. Esse interlocutor, a partir da década de 1990, construiu junto com seus parceiros o projeto Mbyá-Guarani, cuja maior ação era na área da saúde, consistindo em levar os indígenas que necessitavam de atendimento na Santa Casa, onde a equipe do projeto havia construído uma relação com uma equipe de médicos. Essa atuação se devia ao fato de nessa época o atendimento à saúde indígena ser muito precário e quase inexistente, segundo o interlocutor. A relação construída com os médicos permitiu um atendimento diferenciado e orientado pelos princípios da cultura guarani, de forma a facilitar a aceitação dos indígenas a esse atendimento e a permanecer no hospital.

Através do entendimento pela equipe médica do que era saúde para os guarani, facilitado através da mediação da equipe do projeto, foi possível realizar esse atendimento diferenciado, baseado na confiança na equipe médica que os guarani adquiriram por meio desse diálogo. Isso facilitou a construção conjunta de novos conceitos, que contemplem as duas formas diferentes de conhecimento, como explicitado na fala abaixo:

Inclusive a partir dali **nós criamos o conceito**, discutimos com eles, e a gente chegou, digamos assim, **a um certo conceito junto né**, dessa discussão com eles de que para simplificar um entendimento de aceitação de determinados tratamentos, nós chamávamos **de doença do guarani e doença do branco**. Então, algumas doenças são da cultura guarani, do povo guarani, da tradição e outras são as doenças dos brancos (Interlocutor da SEAPPA).

Esse interlocutor relata que a questão da tuberculose foi definidora na construção desses conceitos. Na década de 1990, havia muitos casos dessa doença entre os guarani, que muitas vezes se recusavam a tratá-la pela medicina ocidental, argumentando que era uma doença espiritual. Porém, essa doença, se não tratada, leva a pessoa a óbito, o que aconteceu com muitos guarani por terem resistência ao tratamento ocidental. Esse fato, somado ao diálogo com a equipe do projeto, que argumentava que essa não era uma doença espiritual, mas sim, trazida pelos brancos, externa à cultura guarani, fez com que os guarani começassem a aceitar o tratamento do médico dos brancos para a doença de branco, como demonstrado também na dissertação de Ferreira (2001). Segundo o interlocutor que relata essa história, a partir desses casos de tuberculose:

[...] é que criou um **entendimento coletivo dessa diferença** entre a doença do povo guarani, da cultura e a doença que não é da cultura (Interlocutor da SEAPPA).

A construção coletiva desses conceitos foi fundamental para a saúde guarani e para servir de base para as ações e políticas públicas, sendo utilizado até hoje pelas instituições, como a FUNASA e as equipes de saúde, que passaram a respeitar e compreender mais a medicina tradicional guarani, viabilizando, além do tratamento pela medicina ocidental, o tratamento pelo *karai* das doenças espirituais internas à cultura guarani.

4.4.2 A atuação da FUNASA e das Equipes de Saúde

A saúde é uma política permanente realizada pela FUNASA e pelas equipes de saúde dos municípios. As políticas e diretrizes são atribuições da FUNASA e a execução e adaptação dos programas para determinada etnia é feita pela ponta, ou seja, pelos pólos-base municipais. Essa descentralização ocorreu porque os municípios estão mais próximos às áreas indígenas, podendo ter uma atuação melhor, por conhecer a realidade local. Alguns interlocutores consideram a municipalização da saúde algo incerto no sentido de não haver garantia da contratação de uma equipe eficiente e que conheça a cultura da etnia presente no

município. No caso da região metropolitana de Porto Alegre, o atendimento é realizado pelo pólo de saúde do município de Viamão, que realiza um bom trabalho, segundo alguns interlocutores indígenas.

A atuação na área da saúde é baseada nos Dseis, sendo o Distrito do Litoral Sul o que contempla os guarani, localizado da faixa litorânea do Rio Grande do Sul até o Rio de Janeiro. O Conselho Distrital, que é formado por 50% de indígenas e 50% de prestadores de serviço, gestores e profissionais de saúde, além de um representante da FUNAI e de outros órgãos governamentais, se reúne quatro vezes por ano para discutir e construir as políticas e diretrizes. Há também o conselho estadual, que se reúne também 4 vezes ao ano e os locais, que se reúnem conforme a demanda dos guarani. A FUNASA financia reuniões demandadas pelos guarani, sendo elas com ou sem a presença dos *jurua*.

Há também o Fórum de Saúde Indígena que se realiza de 2 em 2 anos, onde participam “delegados” ou conselheiros indígenas, inclusive alguns guarani. Segundo um pesquisador da UFRGS, deveria ter mais participação indígena, pois em sua visão, esse participativo é excludente e limitado, o que ele chama de assembleísmo. Essas reuniões em forma de assembléia não correspondem com o formato guarani de fazer reuniões, onde as coisas são discutidas com calma, durante vários dias, sem pressa para se tomar uma decisão. Além disso, no Fórum da Saúde Indígena são tomadas decisões que valem para os povos indígenas de todo o Brasil, sem considerar especificidades, apesar da participação indígena.

Na visão de dois interlocutores indígenas, os Conselhos de Saúde Indígena são vistos de forma positiva. Dois motivos possíveis seriam: 1) Devido ao contexto da região metropolitana de Porto Alegre, que conta com o trabalho do pólo-base de Viamão, que faz uma mediação simétrica, não esmagando atores; 2) Pelo fato dessas lideranças compreenderem, de certa forma, a linguagem hegemônica frequentemente utilizada. O que acontece é que os indígenas, bem como a maioria dos interlocutores não indígenas, reconhecem os avanços na área da saúde nos últimos anos, apesar de ainda não estar da maneira ideal. Alguns desses avanços são: o tempo de atendimento mais rápido pelo fato de as equipes irem até a aldeia e a conquista do agente de saúde, que é um mediador entre a comunidade e a equipe de saúde. Segundo um interlocutor indígena “o problema é sempre a questão política, de quem está lá”. O mesmo guarani reconhece que a FUNASA dialoga, porém “deveria trabalhar mais essa diferença” e construir de forma melhor o planejamento para a saúde junto com os indígenas. Na fala abaixo, ele faz uma análise positiva das reuniões do conselho:

É bom, as reuniões são boas porque facilita os dois lados da moeda. É bom que a gente consegue se envolver para poder cobrar de forma correta. Tem capacitação. Vem uma pessoa de Brasília e explica a burocracia e como funciona a FUNASA. Eles ouvem os guarani também. É importante que os dois lados entendam o outro (Interlocutor guarani).

Esse guarani disse que o conselho está sendo muito importante, conseguindo fazer com que a FUNASA contratasse um guarani que é enfermeiro, o que é uma grande conquista. Esse guarani que trabalha na FUNASA relatou que agora com sua entrada, no ano de 2009, os funcionários desse órgão conseguem entender melhor sobre os guarani e que há pessoas sensíveis a essa diferença, apesar de reconhecer que ainda falta diálogo. O mesmo interlocutor falou sobre as metas da FUNASA, como número de vacinas (Programa Imunizações) e exames a serem feitos, que às vezes são de difícil cumprimento, devido à falta de conversa com os guarani. Falas de dois indígenas explicam como deveria ser esse trabalho e o que deveria ter em vista:

E esse trabalho é uma coisa devagar, não é só chegar e explicar, tem que conversar mais, falar com as lideranças. Às vezes só quem tem mais contato com as equipes é o agente de saúde indígena. Os outros nem tão sabendo direito, a equipe de saúde só explica na hora (Interlocutor guarani que trabalha na FUNASA).

Tem guarani que não quer se vacinar. Mas é importante ver porque não querem se vacinar... Será que é mesmo entendendo para que serve a vacina ou porque não entendem? (Interlocutor guarani).

Dessa forma, o diálogo é importante até para que a equipe compreenda o motivo da não aceitação do exame ou da vacina. O guarani que trabalha na FUNASA disse que ninguém é obrigado a fazer exames ou vacinas, sendo a escolha de cada um respeitada pela equipe de saúde e pela FUNASA. Segundo um membro da equipe de saúde, apenas é explicada a importância do exame, sem ser obrigatório. Ele ainda afirma que hoje tem uma maior aceitação dos exames e das vacinas por parte dos guarani. A equipe de saúde de Viamão é bastante aceita pelos guarani por dialogar e incentivar a medicina tradicional. Porém, segundo alguns interlocutores, ainda é presente em algumas atuações da FUNASA e das equipes a visão de que a cultura ocidental sozinha pode responder as questões de saúde guarani, o que resulta em dificuldades pela não abertura ao entendimento da lógica do outro. Alguns exemplos estão nas falas abaixo, sendo que a última fala demonstra a dificuldade de se compreender uma lógica, porém a sensibilidade de uma médica que começou a compreendê-la:

Eu sei que tem atuação da FUNASA, principalmente no atendimento dos agentes de saúde e saneamento e tem críticas principalmente na parte do saneamento. Os aparelhos são caros, as coisas que eles instalam são coisas completamente inadequadas para a forma de utilizar dos guarani. Os equipamentos dos banheiros, essas coisas. E da forma como são feitas, acabam virando entulho nas áreas indígenas. Teria que pesquisar dentro da cultura guarani qual o equipamento seria adequado. Teria que adaptar o equipamento para o uso deles. Os guarani estão restritos a espaços pequenos, então isso é claro que precisa de equipamentos sanitários, mas não da forma como eles fazem, que são equipamentos que quebram, que dentro de pouco tempo falta manutenção da água, da luz e vidros, essa coisa toda é super complicada. É uma coisa que cai de pára-quedas, os módulos sanitários, então isso é bem criticado. Também os próprios postos de saúde, às vezes são construídos em lugares bem invasivos nas comunidades, por exemplo, o lá da Barra do Ouro fica praticamente em cima da *Opy*, e disseram que era o único terreno... Mas tem que respeitar o espaço da comunidade. Então isso é uma coisa bem complicada (Interlocutor da CTDS/CERBMA).

É porque o médico acha que... o senso comum acha que ter um filho dentro do ladrilhado, hospital asséptico é o que todo mundo tem direito. Como vai deixar uma criança no barro, a mãe sem recurso, de emergência. Na verdade não, eu acho que... Aí tu vai ver, a maior parte das crianças está sendo estimulada até pelo próprio enfermeiro e médico que ta dentro do... a terem os filhos no hospital. Não existe um programa daquele médico para pensar: “não, vamos estimular as técnicas tradicionais de terapia” (Pesquisador da UFRGS).

Mas muitas vezes se chegar lá, tu encontra um médico bem sensível. Por exemplo, tinha uma médica que atendia lá no norte do estado, numa área kaingang, lá também tinha os guarani, em Cacique Doble, que por exemplo, ela já tinha se convencido que não adiantava criar um programa que superasse aquilo que do nosso ponto de vista é pensado como um problema, mas nas áreas indígenas é... o fato de as crianças conviverem intimamente com animais domésticos. Nas aldeias guarani é muito recorrente tu ver a criancinha comendo num prato no chão e compartilhando com o cachorro. Ela ta ali comendo e dando pro cachorro. Nas áreas kaingang os indiozinhos vão tudo dormir com os cachorros pesteados nas camas. E aí ela diz “o que eu vou fazer, vou trocar esse costume deles?”, se isso é um costume incorporado, pegar gato e cachorro no colo cheio de sarna e aí tu vai ter... e a criança vai ta sarnenta também, que faz, taca veneno no cachorro, mas aí fica com veneno e a criança se pega... Aí ela só atua...ela chegou à conclusão que ela só atuava em situação crítica. Mas é uma flexibilização que nem todo o médico ta capacitado a ver e a reconhecer. Não é a visão só do médico, é a visão de toda a sociedade, todo o nosso simbolismo, tudo (Pesquisador da UFRGS).

As duas últimas falas exemplificam muito bem o que é recorrente acontecer na área da saúde, que é um entendimento dos profissionais de que todos têm o mesmo direito humano à saúde. Porém, a saúde para os indígenas é bastante diferente do que para a sociedade ocidental, bem como o direito humano é um conceito da sociedade ocidental cujos princípios não podem ser generalizados e aplicados a todos os grupos humanos, por não terem sido construídos a partir da ética discursiva e da simetria com toda a diversidade cultural. Por exemplo, pensar que a medicina tradicional guarani não é asséptica é um erro de abordagem, já que terra para os guarani não é sujeira, mas sim, vida, já que o corpo guarani é feito de terra e por isso, corpo e terra têm as mesmas propriedades.

Essa dificuldade em compreender e/ou aceitar os conceitos guarani pode trazer conseqüências graves para eles, como a separação de famílias, devido à internação de um membro e sendo proibida ou limitada a permanência de familiares na sala, ou a mistura entre sangue guarani e sangue *jurua*. Exemplos nesse sentido são demonstrados na dissertação de Pires (2007), que conta a história de uma menina que foi internada e recebeu sangue de não índios. Segundo um interlocutor da autora, a mistura de sangue é muito grave. Como já visto, os corpos do guarani e do *jurua* são diferentes, e o sangue faz parte da alma telúrica, dois fatores que podem ser determinantes para a gravidade da transfusão de sangue. Outra questão importante para os guarani é que a placenta deve ser enterrada em um dos cantos da casa, para assegurar o bom crescimento da criança (PRATES, 2008), o que seria de difícil entendimento dos profissionais da saúde, caso a criança nasça no hospital.

Voltando à situação da região metropolitana de Porto Alegre, onde esses casos citados acima felizmente não têm ocorrido, serão apresentados alguns programas executados nas aldeias dessa região, que são baseados nas diretrizes da FUNASA. Além das imunizações e dos exames, há os Programas Saúde da Mulher, Saúde do Idoso, Saúde da Criança e Saúde Bucal. Segundo um membro da equipe de saúde, esses programas são adaptados à realidade local, sendo “tudo feito com o diferencial guarani”. Talvez por esse motivo de integração entre a equipe e os guarani, têm se observado bons resultados no trabalho e na saúde guarani. A principal, e talvez única preocupação e que gera mais demanda decorre do Programa Saúde da Criança, devido à presença de muitas crianças desnutridas, correspondente a 18% do total, de acordo com o interlocutor da Equipe de Saúde de Viamão. Esse mesmo membro da equipe de saúde enfatizou que essa questão é fundamental, ainda não tendo sido descoberta sua razão, que poderia ser cultural, não se sabe. Esse interlocutor relatou que a ação da equipe nesse caso é conversar com o cacique e com os pais, informando sobre a situação, porém com muito cuidado para não intervir na questão cultural ou espiritual da comunidade. Um possível motivo dessa desnutrição, segundo ele, é que os guarani dividem entre os membros da família os alimentos recebidos pela FUNASA, como o leite. Outro motivo poderia ser a inadequação dos alimentos recebidos, já que, como mostrado no capítulo 3, os guarani valorizam muito seus alimentos tradicionais, em detrimento da comida do *jurua*, além de possuírem algumas restrições alimentares. O leite, como já mencionado, não é um alimento tradicionalmente consumido por esse povo, então, esses motivos podem estar contribuindo para a desnutrição das crianças.

Exceto esse problema, que deve ser melhor investigado, os outros programas apresentam bons resultados. O Programa Saúde Bucal, no início, não era bem recebido,

devido ao medo que a presença do dentista conferia, pelo fato de os guarani não estarem acostumados com esse ramo da medicina. Um membro da equipe de saúde relata que é um trabalho intenso que iniciou há 10 anos, porém devagar, com muita calma, sendo que nos primeiros dois anos a atividade consistia mais em uma conversa. Agora, segundo esse mesmo interlocutor, os guarani cobram o atendimento do dentista, além de sua saúde bucal ter melhorado, sendo melhor do que a média da população brasileira.

A equipe de saúde de Viamão realiza ações e programas que procuram integrar a medicina tradicional com a ocidental, como o caso do Pré-Natal, que faz parte do programa Saúde da Mulher. Esse programa prevê a participação da parteira escolhida pela gestante nesse exame junto com o médico e a enfermeira. A maioria das gestantes escolhe o parto normal e domiciliar, só sendo levadas ao hospital no caso de risco ou de não haver parteira na comunidade (VIAMÃO, 2011). Essa participação da parteira é vista por membro da equipe de saúde como uma qualificação da atuação da equipe, através dos métodos tradicionais guarani. Isso é bastante interessante, por possibilitar também a devolução da placenta para a mãe da criança e o entendimento dessa lógica pela equipe de saúde.

Uma importante integração entre as duas medicinas que ocorre nas aldeias da região metropolitana é o diálogo entre o *karai* e a equipe de saúde. Segundo uma liderança guarani:

[...] tem que falar primeiro com o *karai* ou *kunha karai*. A primeira coisa que tem que ter é a consulta de forma tradicional (Interlocutor guarani).

Segundo o guarani que trabalha na FUNASA, as equipes de saúde respeitam a medicina guarani e deixam a pessoa ser tratada pelo *karai* antes, se necessário. De acordo com um interlocutor da SEAPPA, quando é “doença do guarani”, a FUNASA ou equipe de saúde tem um sistema que viabiliza o deslocamento do doente para ser tratado pelo *karai*, ou desloca o *karai* para onde está o doente. Segundo ele, às vezes acumula a “doença do guarani” e a “doença do branco”, e nesse caso os guarani só liberam a pessoa para tratamento ocidental depois de tratar na cultura deles. Por isso é fundamental a viabilização do atendimento pelo *karai* e depois pelo médico, para que a “doença do branco” não se agrave.

O fato de a equipe de saúde de Viamão realizar esse trabalho que integra as medicinas e respeita as especificidades guarani, resulta em uma boa aceitação por parte dos guarani, que consideram a equipe quase como parte da aldeia, segundo membro da equipe de saúde. Os guarani percebem uma melhora em sua qualidade de vida, como relatado por esse interlocutor, que também disse que atualmente os guarani “estão nascendo mais e morrendo menos”. Ele afirma que sua equipe só teve uma capacitação após seis ou sete anos

trabalhando com os guarani e que essa capacitação não foi específica para o atendimento ao público indígena, então, o conhecimento atual sobre a cultura guarani foi obtido através da experiência, como explicitado nas falas abaixo, desse membro da equipe:

Então nunca houve... o **conhecimento que nós temos hoje da cultura deles, da integração aos nossos programas de saúde, a gente que conversa com eles, é na conversa do dia-a-dia.** Nós somos contratados 40 horas semanais. O único dia que a gente fica na sede mesmo é segunda de manhã, quando a gente faz a reunião da equipe. No resto, geralmente a gente ta em alguma área. Então é de acordo com o que é... tu ta na área, vê as demandas, já sai com um planejamento, **ai tu já conhece as famílias, que é muito importante. Os guarani são a mesma cultura, mas cada grupo familiar pensa de um jeito** (Interlocutor da Equipe de Saúde de Viamão).

A gente almoça com eles, come com eles, faz parte da aldeia. É bem integrado o serviço. O que é bom na verdade pro serviço, pra... A gente, na saúde coletiva, **a gente valoriza muito os vínculos que a gente tem com a comunidade com a qual trabalha** para conseguir resultados, porque é difícil tu acreditar em quem tu não conhece. Então é pelo vínculo de amizade, que muitas vezes passa pelo profissional, que se consegue estabelecer um melhor relacionamento. **Então, não transferir conhecimento, mas uma troca de conhecimento.** Aí ele começa a acreditar mais, começa a ver que aquela pessoa não ta só para tirar, ou só pra ir lá [...] Então eles, se tu tem uma permanência lá, eles começam a te valorizar (Interlocutor da Equipe de Saúde de Viamão).

Quem chega vê a gente numa rodinha comendo milho e tomando chimarrão. É ali que se constrói. É ali que a gente ta construindo toda a saúde deles. Funciona muito bem (Interlocutor da Equipe de Saúde de Viamão).

Com base nessas falas, é interessante perceber que, apesar de não ter ocorrido nenhuma capacitação, o que seria muito bom, o trabalho realizado pela equipe está tendo bons resultados, pelo fato de realizar uma mediação simétrica, que considera e dialoga com a medicina tradicional valorizando-a e fortalecendo-a. Além disso, verifica-se que nesse caso, a sensibilidade dos membros da equipe e o fato de “ir devagar” (STENGERS, 2007), construindo a saúde guarani de forma respeitosa, tiveram maior importância do que uma possível capacitação.

4.5 Alguns motivos para a ausência ou o descaso de políticas e ações: o caso da mobilidade guarani

A mobilidade guarani é um aspecto de seu modo de ser que influencia muito as políticas públicas, que por não compreenderem o *mbyá reko*, acabam por não levarem a sério ações e políticas a serem implementadas nas *tekoá* guarani. Essa discussão é fundamental

nesse trabalho, visto que é necessário também entender a ausência de políticas e ações e os motivos para que não ocorram, além de analisar as ações existentes.

Ao longo do trabalho de campo, foram verificadas reclamações dos guarani e de interlocutores de instituições e organizações sobre a ausência de políticas devido ao fato de os guarani se mudarem frequentemente ou abandonarem as áreas e/ou ao motivo de a terra não ser demarcada, o que é muito freqüente. Esse descaso ocorre principalmente na área da saúde. Segundo um interlocutor da CTDS/CERBMA, a FUNASA às vezes não constrói banheiros – ou faz apenas um, o que é muito pouco – nos acampamentos e não faz o saneamento porque a terra não é demarcada ou porque, mesmo sendo demarcada, os guarani podem desocupar a área. Uma fala de outro interlocutor não indígena expressa essa preocupação:

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

Quanto à ausência ou o descaso de políticas em áreas não demarcadas, essa questão é bastante séria, prejudicando bastante os guarani. Nos programas de compensação ambiental decorrentes de empreendimentos próximos a locais ocupados por indígenas, é muito difícil convencer os empreendedores da necessidade de compensação para as comunidades indígenas quando a terra não é demarcada, conforme fala de procurador da república em um seminário. Esse descaso é muitas vezes respaldado pela FUNAI, que ainda utiliza termos como “índio aldeado” e “índio desaldeado”, procurando diferenciar as terras demarcadas das não demarcadas, essas últimas, merecedoras de menos atenção que as primeiras, quando o ideal seria essa instituição, por ter o dever da proteção e promoção dos povos indígenas, compreender a mobilidade guarani e relacionado a essa, os motivos pelos quais existem poucas áreas guarani demarcadas. Um desses motivos, relatado por um pesquisador, se deve ao fato de que os guarani não queriam que se demarcassem terras porque queriam a possibilidade de um território livre, no qual pudessem continuar sua caminhada. Dois guarani expressam esse sentimento guarani, comparando o passado com o presente e demonstrando o desrespeito do governo em relação às suas especificidades:

Antigamente os guarani entravam onde queriam, não tinha limite para caminhar, mas agora é muito diferente. Terra demarcada não é lei do guarani, é lei do branco, tem um limite. O guarani já fica castigado, porque quer passar para lá e não pode. Se sente cercado. As pessoas dizem: índio não sabe ficar, não dá pra dar terras para

eles. Mas na realidade o Deus deixou leis de como o guarani tem que fazer (Interlocutor guarani).

Esse impacto já tem há muito tempo e diminui nosso espaço. Nós somos muito desrespeitados, inclusive pela FUNAI, Estados e Municípios por andarmos e vir de outros lugares e países (Interlocutor guarani).

Verifica-se que o direito guarani às suas especificidades culturais, nesse caso à de caminhar, está sendo ignorado pela sociedade envolvente e pelo poder público. Por esse motivo, os guarani acabam se forçando a permanecer por mais tempo nos locais, como demonstrado por Ciccarone (2001,⁵⁹ *apud* PRADELLA, 2009), através da fala da *kunha karai* Tatati, que diz que os guarani terão muitas dificuldades com os *jurua* em relação à terra, então precisam ter firmeza, permanecendo bastante tempo no mesmo lugar, já que agora não se pode mais andar livremente.

Recentemente, os guarani começaram a aceitar a demarcação de terras, entendendo como necessário no contexto atual, no qual estão em áreas reduzidas. A fala de um interlocutor da CTDS/CERBMA expressa essa importância, argumentando:

Então tu tem que ter espaços onde tenham limitações para não índios. E isso a gente argumentava para os mais velhos, que não é para confinar os Mbyá nesses espaços; é para impedir o avanço dos brancos sobre esses espaços. Então isso é muito importante (Interlocutor da CTDS/CERBMA).

Destaca-se, como enfatizado na fala anterior, que hoje em dia a demarcação é necessária, porém não se pode desconsiderar a mobilidade guarani. E nesse sentido também as outras políticas públicas e ações, levando em conta o *mbyá reko*, devem ser formuladas a partir dos princípios do Etnodesenvolvimento. Pradella (2009) cita um exemplo no qual a FUNASA havia recentemente construído um posto de saúde em uma Terra Indígena, e logo depois, a comunidade que vivia no local havia ido embora, se espalhando por outras áreas, sem que essa instituição pudesse compreender os motivos. Dessa forma, um processo necessário que deve se estabelecer é um maior diálogo com as comunidades guarani, para que as políticas públicas tentem compreender sua mobilidade, um importante aspecto de seu modo de ser e, dessa forma, conseguir planejar melhor as ações em conjunto com os guarani.

Nessa perspectiva, a próxima seção retoma questões tratadas no presente capítulo, discutindo alguns avanços necessários na atuação das instituições junto aos guarani, no

⁵⁹ CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade:** migração, xamanismo e mulheres Mbyá-Guarani. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001.

sentido de diminuir os descompassos entre os programas e ações e as demandas de melhores condições para garantir o *mbyá rekó*.

4.6 Interfaces e descompassos entre as políticas públicas e os direitos e demandas guarani

Através desse trabalho, que analisa as interfaces e descompassos entre as políticas públicas indigenistas e o *mbyá reko*, verifica-se que a grande demanda em relação ao modo de ser guarani e, ao mesmo tempo, dificuldade existente atualmente é a terra; são os territórios tradicionais sobrepostos às cidades. A terra está no centro da existência guarani e da sua autonomia, já que a terra está relacionada à saúde, a felicidade e à possibilidade de produzir seus alimentos, que irão nutrir seu corpo e sua cultura. Por isso, para os guarani, três elementos, que estão interligados, são fundamentais: a terra, a plantação de seus cultivares tradicionais e a *opy*. A terra saudável, necessária para que as plantas cresçam, para que as matas sejam boas e bonitas (*ka'aguy porã*) e para sustentar a casa de rezas, necessária para a comunicação com as divindades e purificação das sementes, que também são importantes espiritualmente, especialmente o milho, que atua como mediador entre mundos. Dessa forma, esses elementos são interdependentes e fundamentais para a vida guarani, conforme as falas a seguir, de dois guarani:

Sem terra, não há vida guarani (Interlocutor guarani).

A primeira coisa que uma área precisa é casa de reza para ter força (Interlocutor guarani).

Existem essas demandas, que são, geralmente, comuns a todos os guarani, que as reivindicam e acham importante que os não índios compreendam, para que possam existir políticas públicas boas para os guarani, conforme o relato de um guarani. Porém, existe uma diversidade entre os guarani, como já demonstrado, no sentido de diversas manifestações e ressignificações do modo de ser. Por exemplo, pode acontecer de os mais jovens quererem estar mais próximos da cultura *jurua* e/ou, pelo contrário, resgatar as tradições guarani e os ensinamentos de seus avós. Os mais velhos, da mesma forma, podem querer conservar suas tradições e/ou também quererem trocar com outros modos de ser. Dessa forma, o modo de ser guarani e suas manifestações são muito complexos, demonstrando a diversidade contida nele,

o que a política pública deve ter em vista também, como explicitado em fala de interlocutora da EMATER:

Porque é muito diverso, cada comunidade é uma realidade e dentro dessa comunidade também existem realidades, então como dar conta dessa diversidade? (Interlocutora da EMATER).

Apesar de muitas ações e políticas públicas não considerarem o modo de ser guarani e a diversidade contida nele por, principalmente, serem ações emergenciais, desconexas e sem planejamento, os guarani acabam por aceitá-las. Uma explicação para isso se encontra na fala abaixo, de pesquisador:

O problema – para os Mbyá-Guarani e para os gestores públicos – é que os Mbyá-Guarani aceitam tudo. E eles precisam fazer isso. Por necessidade, mas também por problemas de interpretação dos doadores. Se doam uma sacola de macarrão e os Mbyá-Guarani não aceitam porque não gostam e julgam prejudiciais as suas aspirações cosmológicas (querem ser deuses), os doadores concluíram que “não devem estar com fome, não precisam de ajuda, pois não quiseram a comida”. E assim, não serão realizadas futuras doações. Assim, os Mbyá-Guarani precisam aceitar o que não querem para outrora conseguir o que querem, ou o que precisam – já que “querer” mesmo eles querem terras. Desta forma, chegam nas aldeias caixas de abelhas, adubos, cestas básicas, hortas comunitárias, frangos, porcos, mudas de árvores estranhas, pias, fogões, etc (Pesquisador da UFRGS).

Observando essa fala, verifica-se a falta de diálogo ou, no caso de este existir, uma “esquizofrenia do diálogo, onde se falam línguas diferentes, com diferentes “categorias de compreensão da realidade”, conforme fala de interlocutor da CTDS/CERBMA. Dessa forma, não se observa uma ética discursiva, que é um princípio do Etnodesenvolvimento, já que se utiliza o discurso hegemônico (OLIVEIRA, 2000), na ocasião em que se objetiva solucionar problemas postos pela sociedade não indígena e não pela cultura guarani. Nesse sentido, para que o diálogo seja simétrico e se consiga compreender o modo de ser guarani e suas demandas, a fim de atendê-las de forma etnicamente e eticamente correta, o poder público deveria se adaptar de forma a lidar com esse público diferenciado e os mediadores deveriam dialogar com os conceitos e saberes guarani.

No caso do Estado, o principal problema para os guarani aderirem às políticas públicas são as burocracias existentes e que não estão sendo flexibilizadas para esse público. Uma questão importante é a das rubricas, que já são delimitadas nas políticas públicas antes de haver uma discussão com os guarani. Diversas experiências, como a do RS Rural, demonstraram a dificuldade em se discutir algo semi-pronto. Sem falar que essa questão das rubricas ou caixinhas, não dialoga com os conceitos guarani, por não permitirem uma

conversa anterior e por separarem nessas caixinhas categorias não separados pelos guarani, o que dificulta seu entendimento. A fala abaixo explica essas dificuldades:

E outra questão é interdepartamental, interinstitucional, que é a grande dificuldade, principalmente pros guarani. Ta, tu vai discutir saúde. Mas saúde ta relacionada à alimentação, e alimentação ta relacionada à sustentabilidade, e sustentabilidade ta relacionada à existência da casa de reza. Então, o nosso problema é que a gente faz as coisas compartimentadas. Então, é uma reunião da EMATER e não é uma reunião da FUNASA, ou é uma reunião do Ministério da Saúde e não é uma reunião da relação com o meio ambiente ou que não é da educação, entende. As nossas políticas vêm sempre montadas em cima das rubricas. Então, na verdade eu acho que elas deveriam partir de lá até pra potencializar e fazer como os guarani sempre nos sugerem: uma discussão geral (Pesquisador).

Porém, uma “discussão geral” fugiria da normatividade da sociedade ocidental, mas seria uma forma correta para os guarani, de forma às instituições compreenderem suas demandas. Por isso a necessidade de os órgãos se comunicarem continuamente, conforme mencionado diversas vezes pelos guarani. A dificuldade de diálogo entre esses órgãos, devido muito à burocracia, resultou na não aprovação até o momento do convênio citado nesse trabalho, que seria firmado entre MDA, FUNAI e SEAPPA/RS, com intermediação do CEPI, que seria para avolumar e agilizar a liberação dos recursos destinados à produção de alimentos nas áreas guarani.

A burocracia também é intensa nos editais e programas governamentais destinados aos guarani, na medida em que exigem uma associação indígena formal ou uma ONG para realizar essa intermediação. Isso desrespeita a organização social guarani, que também ocorre pelo motivo de os projetos, muitas vezes serem destinados aos jovens, quando os mais velhos é que ensinam os jovens na cultura guarani. Um interlocutor do NPPPI relata a dificuldade de conseguir institucionalizar a compra de artesanato guarani, visando à criação de um acervo de cultura material, diretamente do cacique, sem precisar de uma associação formal ou ONG. Esse processo, que tinha por objetivo respeitar a organização social guarani, prevista na Constituição Federal, demorou mais de seis meses para ser analisado, por falta de referenciais e por nunca ninguém ter contestado essa normatização. Porém, finalmente, esse mediador obteve sucesso, sendo possível fazer com que o Estado se adapte à forma de organização indígena.

Quanto à questão do diálogo entre saberes e conceitos, necessários para a construção de políticas públicas adequadas, deve-se considerar, primeiramente, como estão sendo realizadas as reuniões onde estão sendo discutidas as ações e políticas públicas. As reuniões devem ser feitas de forma contínua, para que os mediadores possam ter uma avaliação mais fidedigna da realidade local e das demandas daquela comunidade. Segundo um guarani, as

reuniões devem ter dois momentos: um para que os guarani se reúnam e discutam sobre o assunto, já definido pelos índios e não índios anteriormente; e outro onde índios – principalmente os que fazem a mediação entre a comunidade e os não índios – e não índios possam discutir entre si, questões já discutidas e compreendidas na comunidade guarani. Esse método de reuniões vem sendo bastante utilizado atualmente, principalmente pela FUNASA, pelas equipes de saúde e pela EMATER, demonstrando bons resultados e permitindo que não se *esmaguem* atores e não se desrespeite a organização social guarani, onde os mais velhos, que muitas vezes não dominam a língua portuguesa, são lideranças muito respeitadas por seu conhecimento. Mas nem sempre foi assim. Um guarani relatou que às vezes os não índios não respeitam esse tempo necessário para os guarani pensarem, discutirem e tomarem as decisões, querendo respostas rápidas dos guarani, o que acabava esmagando atores. Muitas vezes, os mediadores também se dirigiam ao cacique, como se a tomada de decisão fosse com ele, de maneira rápida e sem dialogar com a comunidade.

Por esses motivos, são importantes as capacitações dos mediadores que irão trabalhar com os guarani, a fim de que compreendam seu modo de ser e seus conceitos, não querendo mais ensinar aos guarani algo. Além das capacitações, é muito importante também que essas pessoas sejam dispostas a dialogar e a ver o modo de ser guarani, libertando-se de seus pré-supostos e indo devagar, permitindo conhecer o mundo do outro (STENGERS, 2007).

Como já visto, existem ainda diversas incompreensões do modo de ser guarani pelas políticas públicas, como no caso dos hospitais, onde profissionais da saúde não entendem as especificidades guarani e da distribuição de alimentos estranhos à cultura guarani, o que pode causar desnutrição física e cultural. Ainda existem os conflitos socioambientais pela não compreensão da forma de relação que os guarani estabelecem com os seres do cosmos.

Outra visão equivocada da sociedade não indígena é de que os guarani não deveriam estar no centro da cidade, por seu lugar ser na aldeia. Porém, a cidade que se sobrepôs ao território guarani, e não o contrário. As mães costumam ir com as crianças ao centro da cidade para realizar o *poraró*⁶⁰, que é uma relação de dádiva com o *jurua*, mediada pelas doações realizadas por esse (FERREIRA; MORINICO, 2008). Isso causa diversas incompreensões dos guarani, por se pensar que eles estão mendigando, e ainda acompanhados de crianças, o que causa estranhamento para os órgãos de assistência social, conforme demonstrado por servidor da FUNAI:

⁶⁰ Pode ser traduzido como esperar troquinho (*pó*=mão; *raró*=esperar). A prática do *poraró* é a forma como as famílias se relacionam comunitariamente, orientada pelos princípios de reciprocidade. Então, o *poraró* feito na cidade faz parte do sistema tradicional guarani, sendo uma forma de dar continuidade ao seu modo de ser e a sua forma de habitar o mundo (FERREIRA; MORINICO, 2008).

Mas na verdade, essas famílias estão fazendo uma troca com a nossa cultura, e as crianças vão junto, pois com a mãe estão mais protegidos, devem estar sempre perto da mãe, segundo os guarani. Como política pública, a FUNAI é cobrada para intervir nesse tipo de situação, cobram dizendo que as crianças estão em risco... O Juizado da Infância e Adolescência e Conselho Tutelar cobram (Interlocutor da FUNAI).

Além disso, esse interlocutor diz que as mães e crianças só estão nesse espaço devido à dificuldade de produzir alimentos em suas terras, o que a sociedade não indígena não compreende. Por isso também a importância do Ministério Público Federal que, como mencionado anteriormente, pode mudar conceitos, como os conceitos utilizados “pequenos guarani” e “pequenos kaingang”, que permitem um entendimento diferente do que é infância para esses coletivos indígenas, diferente das abordagens do Estatuto da Criança e do Adolescente.

Outra incompreensão diz respeito à alimentação. Segundo um pesquisador, os projetos que visam à instalação de cozinhas comunitárias nas aldeias são uma ameaça às práticas alimentares guarani, por quererem ensiná-los a cozinhar e por impor que as refeições sejam realizadas em mesas, de forma mais higiênica, com horários, de forma muito diferente da realizada pelos guarani. Porém, esse pesquisador diz que há um simbolismo por trás do cozinhar e de comer no pátio, afirmando que a alimentação deve ser pública. Essas cozinhas comunitárias, existentes em algumas áreas, como Cantagalo e Estiva, são utilizadas apenas nos momentos de reunião, sendo que a forma cotidiana de cozinhar não foi alterada.

A questão da merenda escolar também pode ser um problema se a merendeira não for indígena, por não fazer a comida do jeito guarani e por pensar que a comida deve ser consumida apenas na escola e não por toda a comunidade. Felizmente foi conquistado, através da intervenção do Ministério Público Federal, que as merendeiras sejam guarani, por permitir que se faça uma comida mais adequada, que seja dividida com a comunidade, conforme os princípios de reciprocidade guarani.

Todos esses exemplos demonstram a necessidade de diálogo entre saberes, culturas e conceitos, o que também é muito valorizado pelos guarani e traz autonomia para eles, conforme explicitado nas falas abaixo, referentes a um projeto.

Os guarani também têm que aprender o modo juruá, para poderem se comunicar, trabalharem juntos. Mas aí, por exemplo, os juruá ensinam a filmar e deixam os guarani executarem o projeto. Isso é muito importante. Mas o projeto tem que ser do modo guarani. Os guarani filmarem é importante por causa dos horários. Isso nos dá autonomia (Interlocutor guarani).

Se tem um projeto, tem que saber o que o guarani quer, em primeiro lugar (Interlocutor guarani).

Ninguém nasce sabendo. É que nem bicho de madeira: o primeiro não dá certo, daí depois sai melhor. O projeto, o trabalho é assim. Tem que conversar (Interlocutor guarani).

Apesar de, muitas vezes, as políticas públicas não considerarem os saberes e conceitos guarani e não serem construídas a partir dos princípios do Etnodesenvolvimento, não respeitando as forma guarani de fazer reuniões, os guarani são autônomos, resistindo aos padrões impostos pela sociedade abrangente e sobrevivendo através de uma rede de reciprocidade construída e alimentada por eles. Nesse sentido, um pesquisador afirma que eles vivem de forma sustentável no sentido simbólico-religioso-espiritual, já que sua maior demanda, que é a terra, não está sendo considerada pelo poder público. Dessa forma, os guarani adaptam as coisas oriundas da cultura ocidental e das políticas públicas construídas “de cima para baixo” de melhor forma a fim de assemelhá-las a sua cultura. Alguns exemplos citados pelos interlocutores são: o uso de celulares, porém a comunicação em guarani; o consumo de alimentos dos brancos, porém o preparo da maneira guarani. Isso significa que os guarani ressignificam e reinventam seu modo de ser constantemente, porém resistindo aos padrões impostos. Por isso, alguns interlocutores afirmaram que o povo guarani tem muita força e é muito resistente, o que pode ser visto principalmente pela manutenção da língua guarani, um motivo de orgulho para eles.

Essa autonomia guarani é fortalecida através das relações de reciprocidade estabelecidas entre eles e com os *jurua*, como vizinhos e alguns funcionários abertos ao diálogo, pertencentes a órgãos governamentais. Verifica-se que a rede de reciprocidade tecida por eles é muito mais importante que o poder público oficial, sendo muito reconhecida. Uma fala abaixo, de um guarani, relata a maior autonomia existente antes do contato com os *jurua*, mantida pelas relações de reciprocidade, onde ele faz uma analogia aos projetos, dos quais hoje, de certa forma, os guarani dependem:

Antigamente, nós guarani, a gente também tinha projetos, os nossos projetos. As áreas guarani eram mais próximas, aí a gente trocava sementes, recursos. Levava os recursos de uma comunidade para outra. Nessa época a gente tinha recursos, não precisava dos brancos. Na época de plantar, todos iam para uma comunidade trabalhar, e depois a gente ia para outra. Assim não faltava nossa comida (Interlocutor guarani).

Assim, conforme um interlocutor da SEAPPA, conclui-se que:

Quando for superada a problemática maior que é a da terra em si e das condições favoráveis da terra que eles exigem, eles não necessitam do poder público; eles são autônomos, eles sempre afirmam isso (Interlocutor da SEAPPA).

Nesse sentido, enquanto a questão da terra, que é a principal, não é resolvida, é fundamental que os princípios do Etnodesenvolvimento sejam respeitados, ouvindo-se o que os guarani estão manifestando no sentido de suas demandas e necessidades, para que se possa conferir maior autonomia a eles.

O esquema representativo (figura 4) apresenta uma síntese da relação dos guarani com o Estado, através da legislação, instituições e políticas públicas. Verifica-se que estão sendo incorporados os princípios do Etnodesenvolvimento na legislação que, por sua vez, é utilizada como subsídio para a elaboração de programas e ações nas diferentes pastas governamentais, responsáveis pelas políticas habitacionais, de saúde, ambientais e agrícolas, executadas pelas instituições. Porém, nota-se que, apesar de haver uma Legislação a ser utilizada como base, nem sempre os princípios do Etnodesenvolvimento são incorporados no momento de elaboração e execução das políticas públicas. Nesse sentido, a figura 4 demonstra, no âmbito dos programas e ações, a forma como cada uma dessas pastas governamentais – habitação, saúde, ambiente e agricultura – dialoga com o *mbyá reko*, que é representada em preto. Então, a parte em preto destacada em cada esfera representa o quanto cada uma dessas áreas onde são desenvolvidos os programas e ações leva em consideração e dialoga com o modo de ser guarani.

Dessa forma, apenas as políticas de saúde e agrícola dialogam satisfatoriamente com o *mbyá reko*. A política ambiental, no âmbito federal, vem integrando os direitos indígenas a sua agenda, entretanto para os guarani da região metropolitana, não há neste momento, nenhuma repercussão, quer seja por estas políticas estarem sendo implementadas na Amazônia, evidenciando a invisibilidade dos povos indígenas da região sul, quer seja pela demanda de garantia ao direito a terra, processo anterior a questão da sustentabilidade ambiental de seus territórios.

Destaca-se, também, no *mbyá reko*, como são organizados esses diferentes programas e ações nas áreas da habitação, saúde, ambiente e agricultura, demonstrando que esses conceitos/pastas políticas levados em conta pelo Estado e pelas políticas públicas estão integrados na cosmovisão guarani, sugerindo que, para haver um maior diálogo entre o Estado e o *mbyá reko*, é importante que esses conceitos utilizados como base para os programas e ações sejam revistos e integrados, de forma a melhor se adaptar às especificidades indígenas

e, mais especificamente, a guarani. Após essa síntese, no próximo capítulo serão apresentadas as considerações finais, que retomam e resumem as principais conclusões da dissertação.

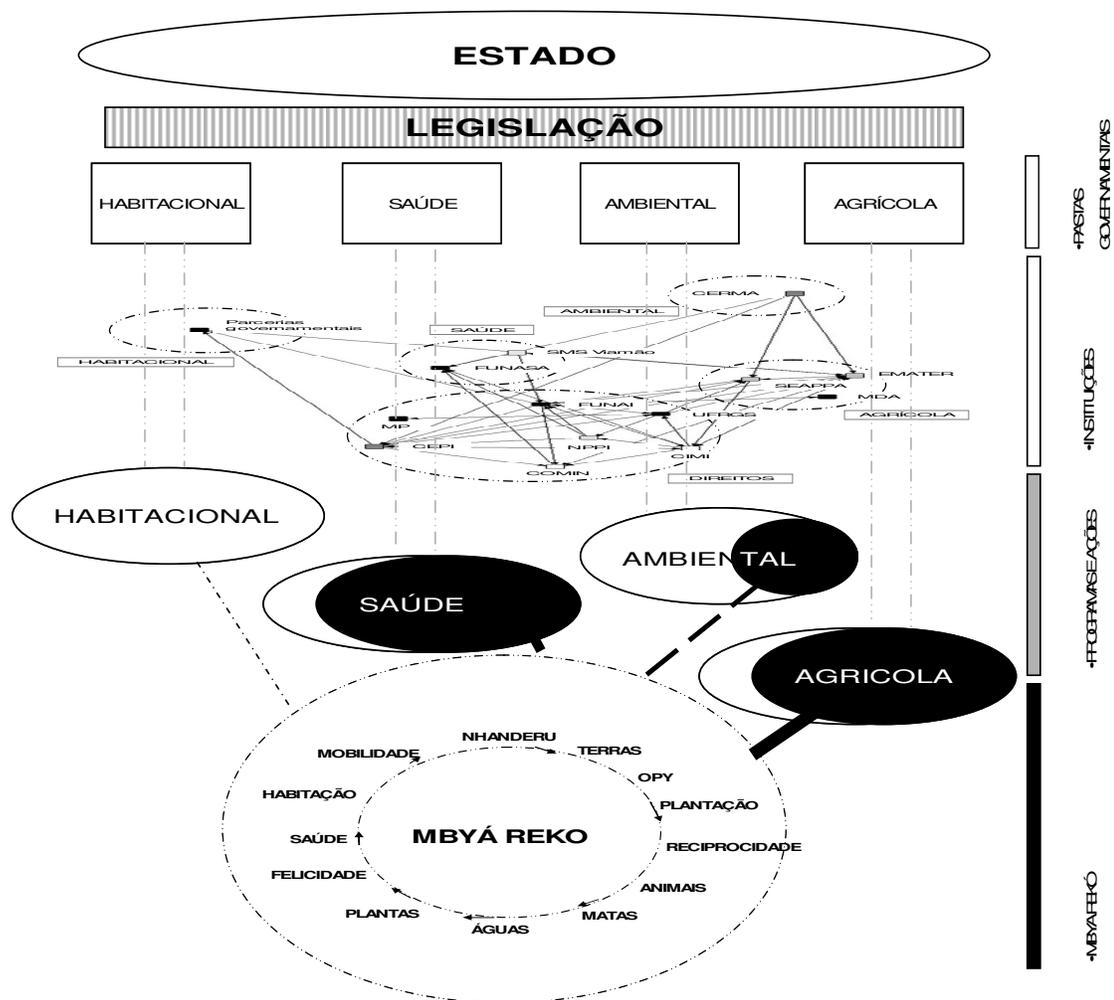


Figura 4 - Síntese da relação dos guarani com o Estado.
 Fonte: Elaboração própria (2011).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar da falta de terras guarani na região metropolitana de Porto Alegre, o que resulta em uma situação difícil para a efetivação plena do *mbyá reko* – já que a terra é um elemento fundamental –, os guarani demonstram muita resistência e autonomia em relação aos padrões ocidentais de vida e bem estar, estabelecendo relações de reciprocidade com as pessoas abertas ao *mbyá reko* e dispostas a dialogar, independente da instituição a qual pertencem. No caso da região metropolitana, os guarani estabeleceram relações de maior proximidade com doze instituições, cujos mediadores dialogam com os guarani de maneira simétrica. Entretanto, verificou-se que as instituições atuam em uma realidade de escassez de recursos.

Constatou-se que os guarani lutam por manter o *mbyá reko* na região metropolitana, convivendo em uma região rururbana com uma complexidade de atores sociais que não estão conscientes da questão indígena, sofrendo situações de preconceito. Contudo, a proximidade com a capital, facilita o acesso a técnicos, pesquisadores e instituições capacitados e comprometidos com a efetivação dos direitos guarani, permitindo o estabelecimento e fortalecimento da rede de instituições parceiras, que trabalham pelas reivindicações guarani em todo o seu território.

Em relação às instituições e políticas públicas, conclui-se que ocorreram diversos avanços no sentido do diálogo das políticas públicas com o modo de ser guarani, os quais foram demonstrados aqui, como a realização de reuniões de maneira apropriada e o estabelecimento do diálogo interétnico. Porém, a questão fundamental é que, apesar do estabelecimento de um processo dialógico, muitas vezes, ainda se partem de pressupostos e conceitos da sociedade ocidental para solucionar os “problemas dos guarani”, considerados, muitas vezes, como simplesmente um grupo social submetido à pobreza. Também resta avançar na questão burocrática que, atualmente, não está dialogando com a forma de organização social guarani. Por isso, essa dissertação busca colocar os conceitos guarani em diálogo com as formas possíveis de a política pública estabelecer o *mbyá reko*.

Na evolução dos direitos indígenas, na primeira fase, pós Constituição de 1988, o desafio esteve na integração do novo tratamento do Estado para com os povos indígenas na Legislação. Nesta fase, os povos indígenas e suas redes pressionaram o Estado e a sociedade para o reconhecimento de sua plena capacidade, bem como o direito ao seu modo de ser, garantidos pela Constituição Federal. Esta fase se caracterizou por ser de transição da questão

indígena da pasta exclusiva da FUNAI, para a competência de outros ministérios. Neste contexto, verificou-se a necessidade que, em todas as pastas governamentais que tenham interface com a questão indígena, haja a reflexão sobre como integrar os direitos indígenas aos seus programas e ações. Este processo deve ser realizado a partir da ética discursiva, levando em conta que, para o estabelecimento de uma relação interétnica, o modo de ser indígena deve ser considerado a partir do princípio da simetrização, buscando mecanismos técnicos e jurídicos para sua implementação na legislação e nas políticas públicas. Percebe-se que este processo está em curso.

Entretanto, o que se constata na situação guarani é a impotência do Estado em garantir plenamente os seus direitos às terras e ao respeito a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Porém, há maiores avanços na política da saúde, a qual está dialogando com o *mbyá reko* e a política agrícola, que garantiu aos povos indígenas a aposentadoria, através da categoria de segurado especial (trabalhador rural), e o direito a crédito, através do Pronaf. Tanto o direito à aposentadoria quanto ao Pronaf, foram assegurados inicialmente aos agricultores familiares. Pelo estabelecimento destas políticas, percebe-se que os direitos dos povos indígenas estão apresentando uma interface com os direitos assegurados aos agricultores familiares, porém a luta dos povos indígenas diferencia-se da luta da agricultura familiar, pois os indígenas buscam o reconhecimento de sua plena capacidade e especificidade, garantida pela Constituição Federal. Esta forma de tratar a questão indígena com suas especificidades, em cada pasta dos ministérios, - porém, de forma dialógica entre instituições e pastas governamentais - buscando os mecanismos já previstos na Legislação e em políticas públicas, é uma das formas mais eficiente de garantia de realização dos direitos indígenas. Contudo, ela não deve ser uma motivação para privar a FUNAI de seus deveres, especialmente como instituição mediadora para a garantia dos direitos indígenas.

É neste contexto, que esta pesquisa conclui que está-se iniciando uma nova fase na evolução dos direitos indígenas, cujo desafio é a passagem dos direitos assegurados na Legislação, para sua efetivação através de políticas públicas, desenvolvidas no âmbito do Etnodesenvolvimento. A pesquisa também constata que os guarani têm consciência do andamento desse processo e da necessidade de trabalhar para a sua concretização, sendo que é neste contexto que eles acionam sua rede de instituições, buscando, cada vez mais, sua ampliação, para que seja garantido o direito ao *mbyá rekó*.

Entende-se que os objetivos dessa dissertação foram alcançados, bem como a metodologia mostrou-se adequada. Do referencial teórico construído depreende-se que, embora o Etnodesenvolvimento tenha limites enquanto ferramenta de análise que considere o

contexto neocolonial em que as políticas públicas orientadas aos coletivos indígenas estão sendo estabelecidas, sua contribuição está na proposição de princípios aplicáveis à elaboração de políticas públicas que considerem o *mbyá rekó*. Dos resultados decorre a continuidade das pesquisas sobre as interfaces entre o *mbyá reko* e as políticas públicas, buscando o aprofundamento do diálogo interétnico nas políticas públicas de cada setor governamental de forma a permitir a integração do modo de ser dos povos indígenas e, mais especificamente, ao *mbyá reko*. E é esse o próximo passo para o estabelecimento do diálogo interétnico, sendo considerados os princípios da simetria e ética discursiva. Por isso a importância de efetivar a reestruturação dos órgãos públicos, como FUNAI e Sesai e de cumprir as legislações nacionais e internacionais. Dessa forma será possível a construção conjunta de políticas públicas permanentes e etnicamente corretas, através do fortalecimento e da valorização do *mbyá reko*, com toda a diversidade contida nele, para que, a partir disso, se possa visualizar o Etnodesenvolvimento, garantindo a efetivação de um país plural e multicultural.

REFERÊNCIAS

ALEJANDRO, V. A. O.; NORMAN, A. G. **Manual introdutório à análise de redes sociais**. 2005. Disponível em: <<http://www.aprende.com.pt/fotos/editor2/Manual%20ARS%20%5BTrad%5D.pdf>>. Acesso em: 11 jan. 2011.

ALMEIDA, L.K.; MEDEIROS, J. C. A. Limites e possibilidades de articulação das políticas públicas de agricultura com o sistema agrícola guarani. In: VERDUM, Ricardo; ARAUJO, A. (Org.). **Experiências de assistência técnica e extensão rural junto aos povos indígenas: o desafio da interculturalidade**. Brasília: NEAD/SAF, 2010. p. 235-252.

AQUINO, W.F. Fortalecimento dos laços de coesão social como efeito da produção de alimento na aldeia indígena guarani Yynn Moroti Wherá. In: VERDUM, R.; ARAUJO, A. (Org.). **Experiências de assistência técnica e extensão rural junto aos povos indígenas: o desafio da interculturalidade**. Brasília: NEAD/SAF, 2010. p. 295-313.

ASSIS, V.S. **Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbya-Guarani**. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

BAPTISTA, F.M. A gestão dos recursos naturais pelos povos indígenas e o direito ambiental. In: LIMA, A. (Org.). **O direito para o Brasil socioambiental**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2002. p. 169-187.

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

BENÁTOUÏL, T. Critique et pragmatique en sociologie: quelques principes de lecture. **Annales Histoire, Sciences Sociales**, Paris, n. 2, p. 281-317, 1999.

BODLEY, J. **Victims of progress**. Mountain View: Mayfield, 1970.

BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado de Bolívia, 25 de enero del 2009**. 2009. Disponível em: <http://www.boliviabella.com/support-files/bolivia_nueva_cpe.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2011.

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

BORGATTI, S.P.; EVERETT, M.G.; FREEMAN, L.C. **Ucinet for Windows: software for social network analysis.** Harvard, MA: Analytic Technologies, 2002.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. **Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar.** 2011a. Disponível em: <<http://portal.mda.gov.br/portal/saf/programas/pronaf>>. Acesso em: 22 jan. 2011.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **O Ministério.** 2011b. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/sitio/>> Acesso em: 22 jan. 2011.

BRASIL. Presidência da República. **Decreto-Lei nº 8.072, de 20 de junho de 1910.** Do serviço de Protecção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionaes. 1910. Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-8072-20-junho-1910-504520-publicacaooriginal-58095-pe.html>>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Lei 3.071/1916 de 1º de janeiro de 1916.** Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. 1916. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br/ccivil_03/Leis/L3071.htm>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Decreto 5.484/1928 de 27 de junho de 1928.** Regula a Situação dos Índios Nascidos no Território Nacional. Disponível em: <<http://www.iterpa.pa.gov.br/ITERPA/home?tela=legislacao&menuid=114>>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 16 de julho de 1934.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao34.htm>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973.** Dispõe sobre o Estatuto do Índio. 1973. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Lei 8.080, de 19 de setembro de 1990.** Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços

correspondentes e dá outras providências. 1990. Disponível em: <<http://sbhci.org.br/wp-content/uploads/2011/11/Lei-8080.pdf>>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Decreto nº 1.141, de 5 de maio de 1994.** Dispõe sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas. 1994. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/Antigos/D1141.htm>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996.** Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. 1996. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/seed/arquivos/pdf/tvescola/leis/lein9394.pdf>>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996.** Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. 1996b. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Decreto nº 3.156, de 27 de agosto de 1999.** Dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas, no âmbito do Sistema Único de Saúde, pelo Ministério da Saúde, altera dispositivos dos Decretos nºs 564, de 8 de junho de 1992, e 1.141, de 19 de maio de 1994, e dá outras providências. 1999a. Disponível em: <http://portal.cnm.org.br/sites/5700/5770/21072010_decreto_3156_199.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Lei nº 9.836, de 23 de setembro de 1999.** Acrescenta dispositivos à Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, 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. 1999. Disponível em: <<http://www.funasa.gov.br/internet/arquivos/legislacao/leis/lei9836.pdf>>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Portaria MS nº 1.163 de 14 de setembro de 1999.** Dispõe sobre as responsabilidades na prestação de assistência à saúde dos povos indígenas, no Ministério da Saúde e dá outras providências. 1999. Disponível em: <http://www.funasa.gov.br/web%20Funasa/Legis/pdfs/portarias_m/pm_1163_1999.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000.** Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. 2000. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9985.htm>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Decreto nº 3.991, de 30 de outubro de 2001.** Dispõe sobre o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar - PRONAF, e dá outras providências. 2001. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3991.htm>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Lei Nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002.** Institui o Código Civil. 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406.htm>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004.** Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. 2004. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5051.htm>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Lei nº 11.645, de 10 março de 2008.** Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Decreto nº 7.056 de 28 de dezembro de 2009.** Aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, e dá outras providências. 2009. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7056.htm>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Decreto nº 7.336, de 19 de Outubro de 2010.** Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas do Ministério da Saúde, e dá outras providências. 2010. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7336.htm>. Acesso em: 22 jan. 2011.

_____. **Medida Provisória nº 483 de 2010.** Altera as Leis nºs 10.683, de 28 de maio de 2003, que dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios, e 8.745, de 9 de dezembro de 1993, que dispõe sobre a contratação por tempo determinado para atender a necessidade temporária de excepcional interesse público, e dá outras providências. 2010. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Mpv/483.htm>. Acesso em: 22 jan. 2011.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico. 1988.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Portaria MS nº 254, de 31 de janeiro de 2002**. Aprova a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. 2002. Disponível em: <http://www.funasa.gov.br/web%20Funasa/Legis/pdfs/portarias_m/pm_254_2002.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2011.

CADOGAN, L. Las tradiciones religiosas de los mbyá-guarani del Guairá. **Revista de la Sociedad Científica del Paraguay**, Asunción, v. 7, n. 1, 1946.

_____. La encarnación y la concepción: la muerte y la resurrección en la poesía sagrada “esotérica” de los “Jeguaká-va Tenondé Porã-güé (Mbyá-Guarani) del Guairá, Paraguay. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 4, 1950.

_____. El concepto guarani de alma: su interpretación semántica. **Folia Linguistica Americana**, Buenos Aires, v. 1, n.1, set. 1952.

CALLON, M. Por uma nova abordagem da ciência, da inovação e do mercado: o papel das redes sócio-técnicas. In: PARENTE, A. (Org). **Trama da rede**. Porto Alegre: Sulina, 2004. p. 64-79.

CATAFESTO DE SOUZA, J.O. Territórios e povos originários (des)velados na metrópole de Porto Alegre. In: Porto Alegre. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas. **Povos indígenas na bacia hidrográfica do lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil**. Porto Alegre: PMPA, 2008. p. 14-24.

CARTEIRA Indígena: Diretrizes e Normas de Funcionamento. Texto homologado pelo Comitê Gestor da CI em sua 31ª reunião. Brasília, 2009.

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

COELHO-DE-SOUZA, G; KUBO, R.; MIGUEL, L. A. (Org.). **Extrativismo da samambaia-preta no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008.

CONSELHO DE MISSÃO ENTRE ÍNDIOS. **Destaque**. 2011. Disponível em: <<http://www.comin.org.br/>> . Acesso em: 17 jan. 2011.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Documento final da reunião de lideranças guarani no Rio Grande do Sul**. 2011. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/>>. Acesso em: 17 jan. 2011.

CONSTRUINDO a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas: documento de apoio para as consultas regionais. GTI/PNGATI. Grupo de Trabalho Interministerial para Elaboração da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (Portaria Interministerial Nº 276, de 12 de Setembro de 2008). 2009. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/69017147/Documento-Apoio-PNGATI-04-05-10-1>>. Acesso em:

CUNHA, M.C. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense: Edusp, 1986.

DAVIS, S. **Victims of the miracle: development and the Indians of Brazil**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

DEBERT, G. G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: _____. **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DECLARAÇÃO das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas: perguntas e respostas. 2.ed. – Rio de Janeiro: Brasília : UNIC: UNESCO, 2009. Disponível em: <http://unicrio.org.br/docs/declaracao_direitos_povos_indigenas.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2011.

DEVOS, R. Os seres da mata e sua vida como pessoas (Nhandé va'e kue meme'ĩ). 2010. Disponível em: <<http://vimeo.com/16341930>>. Acesso em: 20 abr. 2011.

DOOLEY, R. A. **Léxico guarani, dialeto mbyá**. Summer Institut of Linguistics, 1999.

FAGUNDES, L. F.C. **Xondaro há'e yvyo kuery**: o guardião- guerreiro mbya e a mão “dona-controladora” da Terra: uma relação pautada pelo conflito. Trabalho de Conclusão de Curso (Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais e Humanidades, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

FELIPIM, A. P. Práticas agrícolas e manejo do ambiente entre os Guarani Mbyá. In: RICARDO, F. (Org.). **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: ISA, 2004.

FERREIRA, A. B. H. **Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERREIRA, L. O. **Mba'e Achÿ: A concepção cosmológica da doença entre os Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas** – RS. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

FERREIRA, L. O.; MORINICO, J. C. P. O Poraró Mbyá e a indigenização do Centro de Porto Alegre, RS. In: PORTO ALEGRE. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas. **Povos indígenas na bacia hidrográfica do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil**. Porto Alegre: PMPA, 2008. p. 36-50.

FREIRE, C.A. R. **O Serviço de Proteção aos Índios (SPI)**. 2008. Disponível em: <<http://bndigital.bn.br/redememoria/spi.html>>. Acesso em: 20 mai. 2011.

FREITAS, A. E. **Relatório Ambiental Circunstanciado. Grupo de Trabalho para Identificação e Delimitação Terra Indígena Guarani Mato Preto, Rio Grande do Sul**. Portaria Presidencial N° 984, de julho de 2004. Porto Alegre, 2004.

_____. **Estudos Complementares ao EIA/RIMA referentes ao componente indígena voltado ao processo de Licenciamento Ambiental do Sistema de Reforço Eletroenergético à Ilha de Santa Catarina e Litoral Catarinense**. Porto Alegre: Neocorp, 2006.

GALLOIS, D. T. Sociedades Indígenas e Desenvolvimento: discursos e práticas, para pensar a tolerância. In: GRUPIONI, L. D. B; VIDAL, L.; FISCHMANN, R. (Org.). **Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: EDUSP, 2001. p. 167-188.

GARLET, I. J. **Mobilidade Mbya: história e significação**. 1997. Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

GIL, A. C. Observação. In: _____. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999. p. 110-116.

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS. **Portaria N° 22**. Cria o Centro Nacional de Desenvolvimento. Sustentado das Populações Tradicionais – CNPT. Diário Oficial da União, 11 de fevereiro de 1992.

_____. **Conservação do Homem ou dos Recursos Naturais?** 2010. Disponível em: <<http://www.ibama.gov.br/resex/cnpt.htm>>. Acesso em: 03 fev. 2010.

KAGEYAMA, A. Desenvolvimento Rural – modelos e dinâmicas. In: _____.
Desenvolvimento Rural: conceitos e aplicação ao caso brasileiro. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008.

LADEIRA, M. I. **Espaço Geográfico Guarani-Mbyá: significado, constituição e uso.** Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

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

LADEIRA, M. I.; MATTA, P. **Terras guarani no litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós = Ka'agüy oreramói kuéry ojou rive vaekue y.** São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2004.

LATOURET, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. 152 p. (Coleção TRANS)

_____. Tercer movimiento: conectar sitios. In: _____. **Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red.** Buenos Aires: Manantial, 2008. p. 311-365.

LENOIR, R. Objeto sociológico e problema social. In: MERLLIÉ, D. (Org.). **Iniciação à prática sociológica.** Petrópolis: Vozes, 1996.

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

LITTLE, P. E. Etnodesenvolvimento local: autonomia local na era do neoliberalismo global. **Tellus**, Campo Grande, ano 2, n. 3, p. 33-52, out. 2002.

_____. **Gestão territorial em terras indígenas: definição de conceitos e propostas de diretrizes.** Relatório final entregue a Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais (SEMA-AC), Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI-AC), Agência GTZ no Brasil. Rio Branco, 2006.

MEDAGLIA, V. R. **Filosofia do meio ambiente e gestão compartilhada da biodiversidade da Mata Atlântica: debates públicos sobre a coleta de frutos da palmeira-juçara no Rio**

Grande Do Sul. 2010. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

MENEGAT, R. (Coord). **Atlas ambiental de Porto Alegre**. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 1998.

MOVIMENTO NACIONAL DE DIREITOS HUMANOS. Disponível em:
<http://www.mndh.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=1893&Itemid=56>
> Acesso em: 13 jan. 2010.

MONTSERRAT, R. M. F. Línguas indígenas no Brasil contemporâneo. In: GRUPIONI, L. D. (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: MEC, 1994.

NAÇÕES UNIDAS. Assembléia Geral. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembléia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948.

NINUENDAJU, K. U. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocúva-guarani**. São Paulo: Hucitec-Edusp, 1987.

NÚCLEO DE ESTUDOS EM DESENVOLVIMENTO RURAL SUSTENTÁVEL E MATA ATLÂNTICA. **DESMA**. 2011. Disponível em: <www.ufrgs.br/desma>. Acesso em: 20 abr. 2011.

OLIVEIRA, R. C. Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 14, n.4, p. 213-230, set./dez. 2000.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO 2005 CONVENÇÃO nº 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes e Resolução referente à ação da OIT sobre povos indígenas e tribais. 2. ed. Brasília: OIT, 2005.

PEREIRA, L. F. **Legislação ambiental e indigenista: uma aproximação ao direito socioambiental no Brasil**. São Paulo: Iepé/FNMA/MMA, 2008. Vol.1

POVOS Indígenas no Brasil. 2010. Disponível em:
<<http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/saude-indigena/novos-horizontes>>.
Acesso em: 10 de nov. 2010.

PIRES, D. M. **Alegorias etnográficas do Mbyá-rekó em cenários interétnicos no Rio Grande do Sul (2003-2007):** discurso, prática e holismo Mbyá frente às políticas públicas diferenciadas. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

PISSOLATO, E. P. **A duração da pessoa:** mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

POLÍTICA Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas. Disponível em: <<http://sites.google.com/site/pngati>>. Acesso em: 13 jan. 2010.

PRADELLA, L. G. S. **Nhe'ë vai há'egüi Mba'avyky:** o fazer, o falar e o ser Guarani de outras inspirações. 2006. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

_____. **Entre os seus e os outros:** horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

PRATES, M. P. **Dualidade, pessoa e transformação:** relações sociocosmológicas mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS-Brasil. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

_____. Breve ensaio sobre crianças Guarani: pessoa, corpo e relações sociocosmológicas. In: PORTO ALEGRE. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas. **Povos indígenas na bacia hidrográfica do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.** Porto Alegre: PMPA, 2008. p. 122-136.

RESERVA da Biosfera da Mata Atlântica. 2011. Disponível em: <http://www.rbma.org.br/mab/unesco_01_oprograma.asp>. Acesso em: 20 abr. 2011.

RIO GRANDE DO SUL. Secretaria de Planejamento, Gestão e Participação Cidadã. **Atlas socioeconômico Rio Grande do Sul.** 2011. Disponível em: <<http://www.scp.rs.gov.br/atlas/#>>. Acesso em: 20 abr. 2011.

RIO GRANDE DO SUL. Assembléia Legislativa. Comissão de Cidadania e Direitos Humanos (Org.). **Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul:** territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos. Porto Alegre: ALRS/CCDH, 2010.

RIST, G. Development as a buzzword. **Development in Practice**, v. 17, n. 4-5, p. 485-491, Aug. 2007.

RS Rural. 2011. Disponível em: <<http://200.198.161.130/rsrural/>>. Acesso em: 22 de jan. 2011.

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

SCHNEIDER, S. Tendências e temas dos estudos sobre desenvolvimento rural no Brasil. In: Congress of the European Society for Rural Sociology, 22., 2007, Wageningen, The Netherlands. **Keynote paper...** Wageningen, 2007.

SILVA, L. X.; SOUZA, M. **Estado, macroeconomia e políticas públicas: objetivos e instrumento de política econômica e estrutura da análise macroeconômica**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2010.

SILVA, S.B. et al. Coletivos indígenas em Porto Alegre e regiões limítrofes. In: GEHLEN, I.; SILVA, M.B.; SANTOS, S.R. (Org.). **Diversidade e proteção social: estudos quantitativos das populações de Porto Alegre: afrobrasileiros; coletivos indígenas; crianças, adolescentes e adultos em situação de rua; remanescentes de quilombos**. Porto Alegre: Century, 2008.

SILVA, S. B.; TEMPASS, M. C.; COMANDULLI, C. S. **Relatório ambiental preliminar**. 2009. Grupo Técnico de Identificação de terras Mbyá-Guarani no sul do Brasil: o caso das TIs Itapuã, Morro do Coco e Ponta da Formiga. Não publicado.

SOARES, M. A. Choques (inter)culturais no processo de construção de políticas públicas: o caso dos guarani no Rio Grande do Sul. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008, Porto Seguro. **Anais...** Porto seguro: RBA, 2008.

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

_____. Entre índios e bugios: conflito sócio-ambiental na região do Lami, Porto Alegre, RS. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 8., 2009, Buenos Aires. **Anais ...** Buenos Aires: RAM, 2009b.

SOARES, M. A; TRINDADE, L. A. **Um novo olhar sobre a ATER indígena no RS.** Porto Alegre: EMATER-RS/ASCAR, 2008. (Série Realidade Rural, 50)

STAVENHAGEN, R. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. In: OLIVEIRA, R. C. (Org.). **Anuário Antropológico 84.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p.11-44.

STENGERS, I. La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, J.; SOUBEYRAN, O. **L'émergence des cosmopolitiques.** Paris: La Découverte, 2007. p. 45-82.

TAVARES, F. B. **Os princípios de justificação em jogo nos conflitos socioambientais: o caso do extrativismo florestal no litoral norte do Rio Grande do Sul.** 2007. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

TEMPASS, M. C. **Orerémbiú:** a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani. Dissertação (Mestrado, em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais e Humanidades, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

THIOLLENT, M. J. M. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária.** São Paulo: Polis, 1980.

THOMAS, A. Development as a practice in a liberal capitalist world. **Journal of International Development,** Chichester, v. 12, n. 6, p. 773-787, Aug. 2000.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL. Faculdade de Ciências Econômicas. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural. **O PGDR.** 2011. Disponível em: <www.ufrgs.br/pgdr> . Acesso em: 20 abr. 2011.

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

_____. **Etnodesenvolvimento:** nova / velha utopia do indigenismo. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade Federal de Brasília, Brasília, 2006.

VIAMÃO, 2011. Prefeitura de Viamão. Disponível em:
<http://www.viamao.rs.gov.br/viamao/secretarias_programas.php?idprograma=9&id=15>.
Acesso em: 22 jan. 2011.

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

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

WAQUIL, P. D.; MIELE, M.; SCHULTZ, G. **Mercado e Comercialização de Produtos Agrícolas**. Coordenado pela Universidade Aberta do Brasil – UAB/UFRGS e pelo Curso de Graduação Tecnológica – Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural da SEAD/UFRGS. – Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2010.

APÊNDICE A – Glossário

Ãgue: É como se fosse um fantasma que representa a alma telúrica de um morto que fica vagando, podendo matar através de susto ou contaminação.

Aguyje: Estado de perfeição e plenitude.

Akara: Cará (peixe).

Amba: Morada da divindade de onde vem a alma divina, espaço sagrado.

Andai: Abóbora.

Anha: Espíritos maléficos que povoam a floresta e perseguem os índios com o objetivo de fracassar seus empreendimentos, além de poderem causar doenças.

Ára Pyau: Tempos novos (primavera/verão).

Ára Yma: Tempos antigos (outono/inverno).

Avaxi: Milho. O milho verdadeiro (*avaxi ete*) é subdividido em *avaxi ju* (milho amarelo), *avaxi xi* (milho branco), *avaxi para* (milho pintado ou colorido), *avaxi mitã'i* (milho das crianças, que é mais doce e mole).

Ei: Mel.

-guata: Caminhada, referente à mobilidade guarani.

Inambu: Ave.

Ipe: Patos.

Itaja: Espírito das pedras, dono das pedras.

Ixó: Larva que vive no tronco do *pindo*. Tem dois tipos: *ixó xii* (branca) e *ixó pytã* (vermelha).

Ja: Donos espirituais da natureza, guardiões que devem ser respeitados.

Jakaíra: Divindade localizada no zênite, criadora do tabaco. É a divindade da primavera, se manifestando através da bruma e da fumaça. Dona também do milho, que permite a comunicação com o sobrenatural.

Jaku: Jacu (ave).

-jepota ou “*jepotar*”: Transformação de pessoas em animais. A metamorfose é possível caso ocorra um maior desenvolvimento da alma telúrica. Essa palavra também pode ser utilizada como um verbo, “*jepotar*”.

Jeruxi: Pomba carijó.

Jety: Batata-doce.

Jurua: Palavra guarani que se refere aos “brancos”. *Juru* significa boca e ‘a, cabelos, logo, *jurua* significa boca envolta pela barba e bigode. O termo também pode se estender para “que fala da boca pra fora”, mentiroso.

Kaguijy: Bebida que resulta do milho verde mascado por meninas pré-púberes que o preparam para fermentação misturada com água. É muito apreciada, utilizada em rituais – como o *nhemongarai* – e tem funções terapêuticas, como manter o corpo limpo.

Kandire: Imortalidade, manter os ossos frescos, condição almejada pelos humanos.

Kapi’yva: Capivara.

Karai ou *kunha karai*: Médico tradicional e líder religioso responsável pela mediação das relações humanas com os seres do cosmos. *Kunha* significa mulher. Há diversos tipos de *karai*. O *karai opygua* que é o dono da casa de reza, sendo o principal mediador entre humanos os outros seres e realizando o ritual de batismo (*nhemongarai*). O *puan’re omba’apovaé* é o conhecedor dos remédios tradicionais e o *karai mbaépeá’a* é o responsável por curar as doenças causadas por feitiçaria. *Karai* também é a divindade que está no leste.

Karaja: Bugio.

Ka’aguy porã: Matas sadias, boas, com recursos naturais ainda abundantes. Onde vivem os animais originais em sua diversidade.

Kuï’i: Ouriço

Kumanda: Feijão.

Kure: Porco.

Kurupika’y: Planta utilizada para a confecção de artesanato (*Sapium glandulatum*).

Kyrigue: Crianças, pequenos.

Mandi’o: Mandioca.

Manduvi: Amendoim.

Mba’eachy: Forma como os guarani traduzem o termo doença. *Mba’e* significa “coisa” e *achy*, “dor”. A doença seria chamada então de coisa-dor.

Mba’e kuaa ou *Imba’e vyky va’e*: Diferentes denominações para feiticeiro.

Mbojape: Bolo de milho cozinhado nas cinzas da fogueira. Necessário no ritual do *nhemongarai*.

-mbojerovia: Confiança que vem do interior, respeito de maneira profunda (PRADELLA, 2006).

Mborayvu: Reciprocidade (CLASTRES, 1987; ASSIS, 2006), justiça (CLASTRES, 1987), amor recíproco (PISSOLATO, 2006).

Monde e monde pi: Armadilhas utilizadas para capturar pequenos mamíferos.

Nhamandu ou *Kuaray*: Divindade que concebeu as demais divindades.

Nhandereko ou *Mbyá reko*: “Nosso modo de ser” ou “modo de ser guarani”. *Nhande*: nosso; *reko* ou *teko*: modo de ser, sistema.

Nhanderu ou *Nhanderu Ete Papa Tenonde*: Principal divindade para os guarani, que significa nosso pai. *Nhande*= nosso, *ru* = pai.

Nhe'ë: Nome, alma divina, alma-palavra.

Nhe'ë Ru Ete: Pais verdadeiros das almas-palavras, deuses.

Nhemongarai: Cerimônia de batismo e nomeação das crianças.

Nhundia: Jundiá.

Nhundia Para: Pintado (peixe).

Óga: Casa tradicional.

Opy: Casa de reza, casa fonte de eterna alegria.

Orá: Polenta seca e dura.

Oreremiú: Alimentos tradicionais guarani.

Pakova: Banana.

Para Guaxu: Água grande. Corresponde ao Oceano Atlântico.

Para Miri: Água pequena. Corresponde aos rios Paraná e Uruguai, em sua parte correspondente à Província de Misiones na Argentina.

Parakau: Papagaio.

Paraparay: Árvore com propriedades medicinais de cicatrização.

Petj: Tabaco.

Petjgua: Cachimbo ritual.

Pindo: Palmeira jerivá. Segundo os guarani, cinco dessas palmeiras sustentam o mundo em que vivemos: uma em cada ponto cardeal, acompanhando as divindades, e uma no centro do mundo.

Pindo'ty: Áreas onde encontram-se *pindo*, que indicam bons lugares para fazer as *tekoá*.

Poraró: Pode ser traduzido como esperar troquinho (*pó*=mão; *rará*=esperar). A prática do *poraró* é a forma como as famílias se relacionam comunitariamente, orientada pelos princípios de reciprocidade. Então, o *poraró* feito na cidade faz parte do sistema tradicional guarani, sendo uma forma de dar continuidade ao seu modo de ser e a sua forma de habitar o mundo (FERREIRA; MORINICO, 2008).

Rorã: Polenta feita de farinha de milho fervida.

Rorã nhande: Polenta feita com milho verde.

Tape: Caminho tradicional guarani feito em direção ao Oceano Atlântico.

Tapeja: Forma como os guarani se denominam. *Tape*: caminho; *ja*: dono, guardião.

Tapixua: Espírito dos jaguares contido na carne crua, que pode transformar a pessoa em jaguar.

Takua ete: Cana-de-açúcar.

Takua ete'i: Taquara-mansa.

Tare'y: Traíra.

Teko ou *Reko*: Ser, estar, sistema, lei, cultura, norma, tradição, comportamento, costumes.

Tekoá: Forma como são chamadas as aldeias, sendo que *teko* ou *reko* pode significar ser, estar, sistema, lei, cultura, norma, tradição, comportamento, costumes, e *a* significa lugar. Então, *tekoá* é o lugar onde é possível viver a partir do modo de ser guarani.

Tupã: Divindade localizada no oeste.

Uru: Galinha.

Vixo rangá: esculturas zoomorfas da cultura material guarani. Imagem/representação do bicho (*vixo* = bicho e *rangá* = imagem, representação). Porém, o significado de *rangá* se estende à alma daquele ser e do próprio objeto, não sendo apenas uma representação.

Xãjau: Melancia.

Xango: Joana (peixe).

Xinguyre: Tatu.

Xipá: Bolo de milho semelhante ao *mbodjape*, mas frito.

Yja: Espírito ou dono das águas.

Yvy: Terra.

Yvy a: Encostas.

Yvy anguy: Planícies.

Yvy awate: Serras.

Yvy Mara ey: Terra sem males.

Yvy Mbyte: Centro do mundo, que ressurgiu após o dilúvio primordial. Localizado no Paraguai.

Yvy Pyau: Terra atual, que é a segunda terra, ressurgida após o dilúvio.

Yvy pytã: Barro.

Yvy Tenonde: Primeira terra.

Yvyraja: Espírito das árvores.

Yvyranhe'ë: Alma da árvore. *Yvyra* = árvore; *nhe'ë* = alma divina, alma-palavra.

APÊNDICE B – Roteiro de entrevistas semi-estruturadas destinado às instituições

Nome:

Instituição:

Data:

Local da entrevista:

- 1) Qual a sua formação?
- 2) Há quanto tempo trabalhas nessa instituição?
- 3) Qual a sua experiência com a questão Guarani? E com a questão ambiental (caso haja)? Fale um pouco de sua trajetória.
- 4) Como você classifica a situação dos Guarani das aldeias e acampamentos da região metropolitana? Por quê?
- 5) O que você entende por sustentabilidade?
- 6) Como você vê a sustentabilidade das aldeias Guarani em que trabalha?
- 7) (Dependendo da resposta) O que fazer para melhorar?
- 8) Atualmente, quais são as políticas públicas e/ou ações de sua instituição destinadas aos guarani? Fale sobre elas.
- 9) A formulação delas contou com a participação indígena? Surgiu a partir de demandas indígenas?
- 10) Quais as políticas que você considera as mais importantes para os guarani (caso considere que são importantes)?

11) Quais as principais políticas públicas que são implementadas nas aldeias da região metropolitana?

12) O que você acha da participação indígena na formulação, planejamento, execução, fiscalização de políticas públicas? Você acha que esses passos têm sido levados em conta?

13) Em sua opinião, como os indígenas recebem essas ações e políticas?

14) Você acha que os indígenas necessitam delas? Por quê?

Cont. Parecer CONEP nº. 831/2011

sobre conflitos envolvendo unidades de conservação e territórios tradicionais, com os estudos sobre pescadores artesanais e o Parque Nacional da Lagoa do Peixe, pescadores artesanais e a Reserva Ecológica do Lami, povos indígenas Kaingang e o Parque Natural do Morro do Osso e indígenas Mbya-Guaranis, pescadores artesanais e o Parque Estadual de Itapuã. Além da recente política da FUNAI de delimitação de Terras Indígenas no Estado, que vem dando visibilidade a estas questões.

Porto Alegre, a capital do estado, concentrando nela a maior parte da população urbana do Estado foi objeto de elaboração de um Atlas Ambiental realizado pela UFRGS, onde nele não é feita nenhuma menção da ocupação indígena nem pretérita, tampouco atual. Além disso, o movimento ambientalista na capital, calcado em um ideário preservacionista, é caracterizado por uma árdua trajetória de se contrapor ao modelo desenvolvimentista na região metropolitana, tendo como emblema de sua conquista a efetivação do Parque Estadual de Itapuã. Soma-se a esta situação o fato de não existirem estudos sobre conflitos e gestão compartilhada em região metropolitana, que possui áreas restritas divididas entre interesses preservacionistas, da expansão urbana e de populações tradicionais, o que confere à situação um caráter inédito, bem como para o projeto.

Por fim, este é um momento histórico de visibilidade das questões envolvendo a territorialidade das populações tradicionais no estado, constituindo-se em uma demanda dos povos indígenas e pescadores, que vêm contando com o apoio da Universidade. Neste sentido, justifica-se a realização do projeto na medida que poderá vir a identificar elementos para a implantação da gestão compartilhada no território entre diferentes grupos tradicionais e em meio a variados interesses, bem como a contribuir para viabilizar uma política que permita a continuidade do saber tradicional acumulado pelos Mbyá-Guarani e pescadores sobre a natureza, o que pode garantir a estas populações "um futuro no Brasil e ao Brasil a conservação de sua diversidade cultural e natural".

Objetivo Geral: Este projeto visa a caracterização do conflito socioambiental desencadeado pelas diferentes visões de mundo dos Mbyá-Guarani, pescadores artesanais e ambientalistas, relacionadas com a ocupação do território e uso de recursos naturais, na confluência entre o Lago Guaíba e a Laguna dos Patos. Posteriormente, visa analisar as interações sócio-culturais e ambientais, a partir de suas territorialidades, reivindicações, interesses e recursos naturais manejados, com o intuito de oferecer elementos para contribuir na gestão compartilhada do território.

Objetivos Específicos: 1. Analisar o processo histórico de ocupação do território e a dinâmica de surgimento do conflito socioambiental; 2. Caracterizar o conhecimento ecológico local dos Mbyá-Guarani, pescadores artesanais e o conhecimento científico dos ambientalistas relacionados ao território; 3. Caracterizar os sistemas de manejo e territorialidade dos Mbyá-Guarani, pescadores artesanais e ambientalistas; 4. Identificar os interesses e reivindicações sobre os territórios e recursos naturais dos grupos e instituições envolvidas no conflito; 5. Analisar a sobreposição da ocupação dos territórios e uso dos recursos naturais pelos Mbyá-Guarani, pescadores artesanais e ambientalistas à luz dos princípios da Etnoconservação com o intuito de identificar elementos para a construção de acordos para a implementação da gestão compartilhada na região.

O referencial teórico-metodológico está ancorado na Etnoecologia a partir dos diferentes níveis analíticos propostos por Berkes, os quais serão analisados para os três grupos. Ressalta-se que os referenciais teórico-metodológicos da Etnoecologia, por ser uma área na interface entre Ciências Sociais e Naturais, estão em construção. É, neste sentido, que as limitações encontradas recaem sobre a necessidade de aprofundamento da interdisciplinaridade, unindo-se, portanto à reflexão de grandes estudiosos que apontam caminhos para a construção das bases teóricas e metodológicas da interdisciplinaridade.

Cont. Parecer CONEP nº. 681/2011

O projeto será desenvolvido na região de confluência do Lago Guaíba e norte da Laguna dos Patos, nos municípios de Viamão e zona sul de Porto Alegre. As populações estudadas serão os Mbyá-Guarani da aldeia Pindó Mirim e Cantagalo, os pescadores da Vila de Itapuã, Varzinha e bairro do Lami; as Unidades de Conservação serão o Parque Estadual de Itapuã e a Reserva Biológica do Lami. Cabe ressaltar que, como o DESMA vem desenvolvendo pesquisas junto aos grupos, este possui autorização do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético, número 02000.003729/2008-29 e da Secretaria Estadual do Meio Ambiente para estudos no Parque Estadual de Itapuã; sendo necessária a solicitação para a Reserva Biológica do Lami, na esfera municipal.

A metodologia está baseada nos níveis analíticos está dividida em cinco fases.

Fase 1 - Análise do processo histórico

Primeiramente será realizado um levantamento de dados secundários sobre a ocupação do território e de como surge o conflito socioambiental entre os Mbyá Guarani, os pescadores artesanais e os ambientalistas. Para isto, serão acessados documentos históricos, como arquivos históricos, arqueológicos e jornais; documentos jurídicos, legislações, decretos e processos administrativos encerrados ou em andamento; e documentos científicos, trabalhos acadêmicos, artigos, teses, dissertações e laudos antropológicos, ambientais e arqueológicos. Dentre os documentos de análise, até o presente momento, foram identificados: o processo no Ministério Público Federal no Rio Grande do Sul (MPF, 2006) e trabalhos incluindo dissertações de mestrado.

Fase 2 - Caracterização do conhecimento ecológico local, dos sistemas de manejo e da territorialidade.

Nesta segunda fase, serão utilizadas metodologias etnoecológicas associadas às ferramentas antropológicas, tais como: observação participante e entrevistas semi-estruturadas com os Mbyá-Guarani (grupo que está trabalhando proximo ao GT e indivíduos indicados pelas lideranças), com pescadores (da Vila de Itapuã, Varzinha e Bairro Lami) e ambientalistas (instituições que trabalharam para a implantação do Parque Estadual de Itapuã), bem como, análise do plano de manejo do Parque Estadual de Itapuã e Reserva Biológica do Lami, no intuito de caracterizar o zoneamento do território, identificar as espécies vegetais e animais utilizadas, seus diferentes usos (alimentício, medicinal, religioso, etc) e técnicas de manejo praticadas. Para identificar os territórios reconhecidos pelos diferentes grupos sociais, será utilizada a metodologia de etnomapeamento a ser proposta em reuniões dos grupos, onde os Mbyá-Guarani e pescadores artesanais, em momentos separados, construirão mapas, utilizando papel branco e canetas-piloto, identificando seus próprios territórios, os locais de coleta espécies vegetais e animais e as áreas que as espécies precisam para se reproduzirem (.).

Fase 3 - Síntese da ocupação do território pelos grupos

A partir das áreas identificadas na fase anterior e das espécies manejadas pelos grupos, além dos planos de manejo das UC's, será realizada a síntese da sobreposição de territórios. As espécies serão analisadas de acordo com o seu estado de conservação, a partir das listas das espécies ameaçadas de extinção no Estado, áreas de ocorrência, endemismo e distribuição geográfica. Desta fase, serão identificadas espécies prioritárias para projetos específicos de conservação do estado das populações vegetais e animais, para que possam ser manejadas de forma sustentável.

Fase 4 - Identificação dos interesses, reivindicações e articulações institucionais

Com o propósito de identificar os interesses e reivindicações dos referidos grupos, envolvendo seus discursos, tensões e articulações em conflito, é proposto o acompanhamento em três instâncias, a dos grupos sociais envolvidos no processo, a de suas representações institucionais e a dos espaços de organização da sociedade onde as discussões estão sendo desenvolvidas.

Cont. Parecer CONEP nº. 831/2011

Esta fase no nível dos indivíduos será realizada juntamente com a fase 2, a partir das entrevistas semi-estruturadas. No nível das instituições, buscar-se-á identificar os posicionamentos a partir de entrevistas semi-estruturadas a seus representantes institucionais no nível local, sendo identificados até o momento as lideranças das aldeias Pindó-Mirim e Cantagalo, presidente da Colônia de Pescadores Z-4, gestor das UC's; no nível estadual com Federação dos Pescadores do RS, ONG Centro de Educação Popular (CAMP), Secretaria do Meio Ambiente, esfera federal FUNAI, IBAMA, SEAP. Também será caracterizada a representatividade das organizações sociais e sua inserção em redes estaduais e nacionais a partir de dados secundários. Por fim, serão acompanhadas reuniões das entidades que tratam destes processos de negociação, dentre estas, audiências públicas, reuniões do Comitê Estadual da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica, Conselho Consultivo do Parque Estadual de Itapuã, Conselho Consultivo da Reserva Biológica do Lami, Fórum do Delta do Jacuí e Norte da Laguna dos Patos e quando possível, reuniões com as lideranças indígenas Mbyá-Guarani.

Fase 5 - Análise do conflito socioambiental

Para análise do conflito, serão sistematizados os resultados gerados nas quatro fases anteriores de modo a evidenciar um panorama geral da situação de conflito. Desta forma, serão identificadas as sobreposições nas territorialidades sendo possível entender os posicionamentos em relação à ocupação do território e assim, fomentar um diálogo de saberes que dê subsídios para a implementação da gestão compartilhada de ocupação e utilização de recursos naturais.

Local de realização

Trata-se de estudo nacional e unicêntrico com a participação de 20 sujeitos de pesquisa no centro em tela.

Apresentação do protocolo

O protocolo foi encaminhado por ofício, acompanhado de duas mídias digitais idênticas, contendo os seguintes documentos: 0. Sumário do Protocolo; 1. Projeto de pesquisa; 2. Ofício CEP; 3.a Folha rosto; 3.aa Folha rosto; 3.b Parecer CEP; 3.b.b Documento CEP; 3.c Currículo lattes do pesquisador; 3.d Termo de Consentimento Livre e Esclarecido; 3.D Termo de Consentimento Livre e Esclarecido assinado por 8 (oito) Mbyá-Guarani; 3.e Cronograma de execução da pesquisa; 3.f Orçamento financeiro detalhado; 4. Roteiro de entrevistas; 11. Termo de compromisso do pesquisador; 11.a Declaração de consentimento da FUNAI condicionado a aprovação e acompanhamento da Comissão de Terras Guarani .

Comentários/Considerações

1. Na Declaração da FUNAI apresentada no Protocolo, consta que o Consentimento da Coordenação Técnica Local da FUNAI, referente a realização do Projeto, "se dá mediante a aprovação e a participação da Comissão de Terras Guarani, por meio de seu acompanhamento, execução e análise dos resultados do referido projeto". No Protocolo consta o documento de "Consentimento", redigido sob forma de Carta de apresentação identificando os Pesquisadores do DESMA, explicitando sobre o Projeto já existente vinculado ao programa de pós-graduação da Universidade e esta fase de ampliação do projeto. Consta a explicitação das reuniões realizadas e o encontro marcado com as lideranças, em 31 de março de 2011, para apresentar o projeto e estabelecer acordos, que versam sobre o compromisso de participação e acompanhamento da pesquisa pelos Guarani, a possibilidade de se retirarem da pesquisa, bem como, as formas de divulgação dos resultados. O documento está assinado por 8 (oito) indígenas Mbyá-Guarani, em 31 de março de 2011. Solicita-

Cont. Parecer CONEP nº. 831/2011

- se que seja informado se os indígenas que assinaram o "Consentimento" representam a Comissão de Terras Guarani, conforme exigência feita pela FUNAI.
2. Quanto ao Cronograma de Execução:
- a. O tempo previsto para a pesquisa, redigido no texto do projeto é de 48 meses e, no quadro do Cronograma de Execução do mesmo documento, está definida a sua realização em 12 meses e, no documento enviado ao CNPq, acrescido ao Protocolo, em folha separada, consta que a pesquisa será realizada em 24 meses. Solicita-se esclarecimento.
 - b. No Cronograma de execução, constam as seguintes atividades "Acompanhamento das atividades dos Guarani (dez. 2010 a Junho/Julho 2011)"; e "Mapeamento a campo dos limites das aldeias com os Guarani (Ago/2011 a dez/jan)". Considerando que o CEP local em 28/04/2011 indicou que o início do Projeto deveria ser realizado após aprovação da CONEP, solicitam-se esclarecimentos sobre o início da pesquisa.
3. Quanto ao Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE):
- a. Não foi apresentado o TCLE para o Consentimento individual dos sujeitos da pesquisa. Solicita-se a apresentação do TCLE que atenda o definido pela Resolução CNS 196/96, item IV, e pela Resolução CNS 304/2000.

Diante do exposto, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS 196/96, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto, devendo o CEP verificar o cumprimento das questões acima, antes do início do estudo.

Situação: Protocolo aprovado com recomendação.

Brasília, 30 de setembro de 2011.


Gyselle Saddi Tannous
Coordenadora da CONEP/CNS/MS

APÊNDICE D – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Termo de consentimento

Nós trabalhamos no Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica, o DESMA vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da UFRGS, que desde 2008 se envolveu com as demandas dos *Mbyá*-Guarani, a partir do GT de demarcação das terras indígenas na região metropolitana. Este trabalho ampliou nosso olhar e nos motivou a propor em 2010 o projeto TERRITORIALIDADES MBYÁ-GUARANI, PESCADORES ARTESANAIS, QUILOMBOLAS E AMBIENTALISTAS NA CONFLUÊNCIA DO LAGO GUAÍBA COM A LAGUNA DOS PATOS: CONTRIBUIÇÃO DA ETNOCONSERVAÇÃO PARA A GESTÃO COMPARTILHADA, que tem como objetivo geral a:

Caracterização do conflito socioambiental desencadeado pelas diferentes visões de mundo dos *Mbyá*-Guarani, pescadores artesanais, quilombolas e ambientalistas, relacionadas com a ocupação do território e uso de recursos naturais, na confluência entre o Lago Guaíba e a Laguna dos Patos. Analisar as interações sócio-culturais e ambientais, a partir de suas territorialidades, reivindicações, interesses e recursos naturais manejados, com o intuito de oferecer elementos para contribuir na gestão compartilhada do território.

Desde 2010, em diferentes momentos, buscamos apresentar o projeto para os *mbyá* de diferentes *tekoás*. Estes encontros culminaram na organização de um encontro específico com as lideranças das diferentes *tekoás* para sua apresentação e estabelecimento de acordos, no dia 31 de março de 2011, na *tekoá Jataity* (Cantagalo 1). No âmbito do projeto estão sendo desenvolvidas as dissertações de mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural das pós-graduandas Marcela Meneghetti Baptista, Rafaela Biehl Printes e Renata Aguilar.

O DESMA entende que todos os Guarani devem ser consultados previamente para sua participação nas diferentes etapas do projeto. Além disso, a equipe se compromete a estar periodicamente apresentando e discutindo os resultados ao longo de sua execução, se

comprometendo em apresentar os resultados dessa pesquisa para os *mbyá* e somente usar as informações acessadas na pesquisa para comunicação com outros pesquisadores do assunto, por meio de conversas ou textos em revistas relacionadas à Universidade. Caso os Guarani tenham dúvidas sobre a pesquisa podem nos procurar a qualquer hora:

Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica (DESMA)
 Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Rural
 Av. João Pessoa, 31
 Porto Alegre, 90040-000
 Telefone: 051 33083093

Mbyá-Guarani: Após esclarecimentos sobre a pesquisa, sobre do que se trata, como será feita, para que servirão os resultados e de que os *mbyá* poderão deixar de participar a qualquer momento, concordo que os Guarani participem do projeto.

Porto Alegre, 31 de março de 2011.

Data: _____

Local: _____

Mbyá-Guarani

 Coordenação projeto