

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PELOTAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICA SOCIAL E**  
**DIREITOS HUMANOS**  
**MATHEUS DA SILVA E SILVA**

**O TRANÇADO DA RESISTÊNCIA INDÍGENA KAINGANG E O**  
**SONHO DO BEM VIVER: Um estudo sobre as formas de produzir e viver**  
**na aldeia Gyró**

Pelotas

2020

**MATHEUS DA SILVA E SILVA**

**O TRANÇADO DA RESISTÊNCIA INDÍGENA KAINGANG E O  
SONHO DO BEM VIVER: Um estudo sobre as formas de produzir e viver  
na aldeia Gyró**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Política Social e Direitos Humanos da Universidade Católica de Pelotas como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Política Social e Direitos Humanos.

Orientadora: Profa. Dra. Aline Mendonça dos Santos

Pelotas

2020

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

<b>S586t</b>	Silva, Matheus da Silva e  <b>O trançado da resistência indígena Kanigang e o sonho do bem viver: um estudo sobre as formas de produzir e viver na aldeia Gyró.</b> / Matheus da Silva e Silva. – Pelotas: UCPEL, 2020.  130 f.  Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de Pelotas, Programa de Pós-graduação em Política Social e Direitos Humanos. - Pelotas, BR-RS, 2020. Orientadora: Aline Mendonça dos Santos.  1.Bem Viver. 2.cosmologia. 3. colonialismo. 4. Capitalismo. 5. Kaingang. 6. aldeia Gyró.I. Santos, Aline Mendonça dos, or. II. Título.  CDD 320
--------------	---

**O TRANÇADO DA RESISTÊNCIA INDÍGENA KAINGANG E O  
SONHO DO BEM VIVER: Um estudo sobre as formas de produzir e viver  
na aldeia Gyró**

COMISSÃO EXAMINADORA

Orientadora: \_\_\_\_\_  
Prof. Dra. Aline dos Santos Mendonça

1º Examinador: \_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa

2º Examinadora: \_\_\_\_\_  
Prof. Dra. ViniRabassa da Silva

3º Examinador: \_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Tiago Lemões da Silva

Pelotas, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2020.

Dedico este trabalho aos perseverantes e resistentes indígenas Kaingang da aldeia Gyró.

## **AGRADECIMENTOS**

Deixo aqui os meus agradecimentos aos indígenas Kaingang, da aldeia Gyró, por me receberem na aldeia por várias manhãs, pelas viagens que realizamos juntos para comercializar artesanatos na Ucpel. Agradeço aos professores que contribuíram na elaboração desta dissertação, em especial, a orientara Aline, que esteve sempre presente nas horas de indecisão e insegurança. Agradeço à minha mãe, Odeth, pelo companheirismo e pela paciência nesses dias difíceis de muitas horas em frente ao computador. Também agradeço aos colegas que me incentivaram ao longo da caminhada para que eu pudesse terminar esta dissertação com êxito. Finalmente, sou grato ao acaso, que oportunizou um mergulho em outra cosmologia tão rica de ensinamentos que certamente levarei para o resto de minha vida.

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar.

(KOPENAWA, 2015, s/p.)

## RESUMO

O objetivo desta dissertação é contextualizar a resistência dos indígenas Kaingang assentados na aldeia Gyró, em Pelotas, frente ao colonialismo e o capitalismo que vem, ininterruptamente, por vários séculos invadindo e destruindo seus territórios originários. O trabalho aborda como a cosmologia indígena Kaingang está sendo preservada, apesar das tentativas de silenciamento e vigilância do Estado “moderno”, fundado na moral e na ética do cristianismo. Discutem-se as estratégias de resistência adotadas pelos indígenas Kaingang da aldeia Gyró às imposições do capitalismo no seu território, tais como a utilização das tecnologias sociais empregadas no cultivo da terra e a organização de feiras de comercialização de artesanatos. Destaca-se a importância do diálogo entre o conhecimento científico e os saberes ancestrais Kaingang, para forjar cosmovisões que reconheçam a validade dos conhecimentos tradicionais e dos sonhos Kaingang, capazes de potencializar suas lutas políticas por territórios. Igualmente são abordadas questões sobre a política de assentamento dos indígenas Kaingang em Pelotas e suas possíveis interferências na conservação de seus saberes ancestrais e a importância de uma nova Constituição, cujos direitos da natureza sejam garantidos e possibilitem um novo paradigma civilizatório: o bem viver.

**Palavras-chave:** Bem viver; Cosmologia; Colonialismo; Capitalismo; Estado-Nação; Modernidade.

## ABSTRACT

The objective of this dissertation is to contextualize the resistance of the Kaingang indigenous people located in aldeia Gyró, in Pelotas, facing colonialism and capitalism that have been invading and destroying their original territories uninterruptedly for several centuries. The present study addresses how the Kaingang indigenous cosmology is preserved, despite the attempts at silencing and monitoring by the “modern” state, founded on the moral and ethics of Christianity. The strategies of resistance adopted by the Kaingang indigenous people of aldeia Gyró against capitalism's impositions in their territory, such as the use of social technologies for the cultivation of land and the organization of handicraft trade fairs, are discussed. The importance of the dialogue between scientific knowledge and ancestral Kaingang knowledge is highlighted, in order to forge worldviews that recognize the validity of traditional knowledge and Kaingang dreams, capable of enhancing their political struggles for territories. Equally addressed are questions concerning the settlement policy for the Kaingang indigenous people in Pelotas and their possible interferences in the conservation of their ancestral knowledge as well as the importance of a new Constitution, in which nature rights are guaranteed and a new civilizing paradigm for good living is possible.

**Key words:** Good living; Cosmology; Colonialism; Capitalism; Nation-state; Modernity.

## LISTA DE SIGLAS

Alca	= Área de Livre Comércio das Américas
APIB	= Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
BR	= Rodovia Federal
CIMI	= Conselho Indigenista Missionário
EMATER	= Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
EPI	= Equipamento de Proteção Individual
FUNAI	= Fundação Nacional do Índio
GPEPSCISS	= Grupo de Pesquisa e Extensão sobre Políticas Sociais, Cidadania e Serviço Social
IBGE	= Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ISA	= Instituto Socioambiental
Km	= Quilômetros
MCP	= Matriz Colonial do Poder
NETA	= Núcleo de Etnologia Ameríndia
Mercosul	= Mercado Comum do Sul
OIT	= Organização Internacional do Trabalho
PSL	= Partido Social Liberal
PT	= Partido dos Trabalhadores
PA	= Pará
PCdoB	= Partido Comunista do Brasil
PPGPPDH	= Programa de Pós Graduação em Políticas Públicas e Direitos Humanos
PR	= Paraná
SANEP	= Serviço Autônomo de Saneamento de Pelotas
SESAI	= Secretaria Especial de Saúde Indígena
SEPOME	= Seminário de Políticas Sociais no Mercosul
SES	= Secretaria Estadual de Saúde
SDR	= Secretaria de Desenvolvimento Rural
SMED	= Secretaria Municipal de Educação e Desporto
SPI	= Serviço de Proteção ao Índio
TLC	= Tratado de Livre Comércio
TI	= Terras Indígenas
TS	= Tecnologias Sociais

UC	=Unidade de Conservação
UCPEL	=Universidade Católica de Pelotas
UdeM	=Université de Montréal
UEM	=Universidade Estadual de Maringá
UEL	=Universidade Estadual de Londrina
UFRGS	= Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFSC	=Universidade Federal de Santa Catarina
UNICAMP	=Universidade Estadual de Campinas
UFPEL	=Universidade Federal de Pelotas

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>14</b>
<b>1 O COLONIALISMO EUROPEU E O MODO DE PRODUÇÃO CAPITALISTA: FORMAS DE OPRESSÃO DOS COLETIVOS AMERÍNDIOS .....</b>	<b>16</b>
1.1 Cristianismo e invasão colonial das Américas .....	16
1.2 Colonização e extrativismo dos territórios ameríndios.....	20
1.3 Modernidade, violência epistêmica e o avanço da lógica capitalista.....	21
1.4 Raça, coerção e formação do Estado-nação.....	25
<b>1.4.1 Divisão do mundo colonial e segregação dos territórios indígenas.....</b>	<b>29</b>
1.5 Modo de produção capitalista e territórios originários no Brasil.....	34
<b>1.5.1 Cidades ocidentais e a invasão dos territórios indígenas.....</b>	<b>38</b>
<b>2 HISTÓRIA E COSMOLOGIA DOS INDÍGENAS KAINGANG NO BRASIL.....</b>	<b>44</b>
2.1 Cosmologia indígena Kaingang .....	52
<b>2.1.1 Ritual do Kiki .....</b>	<b>53</b>
<b>2.1.2 O mato .....</b>	<b>56</b>
<b>2.1.3 O sonho.....</b>	<b>57</b>
2.2 aldeia indígena Kaingang Condá .....	59
<b>2.2.1 Contextualização da aldeia Gyró (o campo de pesquisa) .....</b>	<b>61</b>
<b>3 O BEM VIVER COMO FORMA DE RESISTÊNCIA .....</b>	<b>65</b>
3. 1 Tecnologias sociais: alternativa ao projeto desenvolvimentista .....	71
<b>4 RESISTÊNCIA INDÍGENA KAINGANG E FORMAS DE PRODUZIR E VIVER NA ALDEIA GYRÓ.....</b>	<b>77</b>
4.1 Entrada em campo .....	77
<b>4.1.1 Primeira etapa de aproximação com o campo.....</b>	<b>77</b>
<b>4.1.2 Segunda etapa de aproximação com o campo .....</b>	<b>80</b>
<b>4.1.3 Terceira etapa de aproximação com o campo .....</b>	<b>81</b>

4.1.4 Terceira etapa - fala dos professores convidados a compor a mesa .....	82
4.1.5 Quarta e última etapa de aproximação do campo .....	83
4.2 Metodologia da pesquisa .....	84
4.3 Discussão e análise dos dados .....	88
4.3.1 O bem viver.....	88
4.3.2 Cosmologia Kaingang na aldeia Gyró.....	94
4.3.3 O artesanato.....	100
4.3.4 A terra e seu manejo .....	102
4.3.5 Conservar o saber.....	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
REFERÊNCIAS .....	113
APÊNDICE A - ROTEIRO DE ENTREVISTAS .....	124
APÊNDICE B - FOTOS DO CAMPO DE PESQUISA .....	125
ANEXO A – DECRETO 5.932/2016 .....	128
ANEXO B – MAPAS.....	129

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação de mestrado, intitulada de *O Trançado da Resistência Indígena Kaingang e o sonho do Bem Viver: Um estudo sobre as formas de produzir e viver na aldeia Gyró* faz parte da linha de pesquisa Questão Social, Trabalho, Sociabilidades e Resistências Políticas, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Política Social e Direitos Humanos (PPGPSDH), da Universidade Católica de Pelotas (UCPEL). A pesquisa tem como tema central a questão indígena e reflete sobre os modos de produzir e viver como estratégia de resistência indígena Kaingang da aldeia Gyró, que se instalou em Pelotas há quatro anos.

A aproximação com o coletivo indígena Kaingang<sup>1</sup> da aldeia Gyró ocorreu por ocasião do acompanhamento desta aldeia por parte deste pesquisador, na condição de estagiário curricular do curso de Serviço Social da UCPEL, realizado na Cáritas Arquidiocesana de Pelotas, e como pesquisador voluntário do Grupo de Pesquisa e Extensão sobre Políticas Sociais, Cidadania e Serviço Social (GPEPSCISS). Da primeira aproximação com esta aldeia resultou o Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado *Colonialismo, Estado e a Invisibilidade dos Povos Indígenas no Brasil: Um desafio para o Serviço Social*.

A partir de 2018, já como pesquisador mestrando do PPG em Política Social e Direitos Humanos e bolsista da Fundação Dom Antônio Zattera, este pesquisador seguiu acompanhando o coletivo indígena Kaingang da aldeia Gyró para desenvolver esta dissertação<sup>2</sup>, agora vinculado ao Grupo de Pesquisa Emancipação: Trabalho, Saberes, Outras Economias, Movimentos Sociais e Democracia.

Para dar conta dos desafios assumidos, esta dissertação foi organizada em cinco capítulos: na sequência desta introdução, no primeiro capítulo se faz uma contextualização histórica e se abordam questões referentes ao início do processo de invasão e colonização europeia nas Américas, o extrativismo dos recursos naturais, a constituição da “modernidade” e o avanço da lógica capitalista. Em seguida conceituam-se as relações racistas no trato dos europeus com os coletivos ameríndios, usadas como artifício de dominação e coerção dos coletivos originários das terras invadidas e se discorre sobre como a criação do Estado-nação,

---

<sup>1</sup> Segundo Rosa, “[...] Kaingang, vocábulo que nomeia “gente do mato”, são parte das Sociedade Jê, [...]” (ROSA, 2014, p. 85).

<sup>2</sup> Segundo Djamila Ribeiro, “todas as pessoas possuem lugares de fala, pois se fala de localização social. E, a partir disso, é possível debater e refletir criticamente sobre os mais variados temas presentes na sociedade. O fundamental é que indivíduos pertencentes ao grupo social privilegiado em termos de locus social consigam enxergar as hierarquias produzidas a partir desse lugar e como esse lugar impacta diretamente na constituição dos lugares de grupos subalternizados” (RIBEIRO, 2017, s/p).

seguida da divisão dos territórios originários, negou o direito à terra e ao território aos coletivos ameríndios originários. Também se analisa como o capitalismo tornou-se um modo hegemônico de produção neste continente e como o extrativismo dos recursos naturais impacta negativamente nos territórios, nos corpos e nas formas de produzir e viver de coletivos ameríndios do Brasil. Na continuação aborda-se como a expansão das cidades “modernas” invade os territórios originários de alguns coletivos indígenas e joga-os às margens das sociedades.

No segundo capítulo aborda-se o contexto histórico do contato dos colonos com os indígenas Kaingang e suas formas de resistência frente aos desconhecidos. Segue-se o capítulo com a descrição de alguns traços da cosmologia indígena Kaingang que permaneceram resistentes ao processo colonial há mais de cinco séculos, tais como o ritual do Kiki, a sua ligação com o mato e a importância do sonho em suas lutas políticas. Em seguida se contextualiza a formação da aldeia Condá, em Santa Catarina, e a resistência e a luta dos Kaingang para organizar a aldeia Gyró, em Pelotas, um espaço que se constituiu em campo exploratório desta pesquisa. No terceiro capítulo faz-se uma discussão sobre o bem viver indígena como uma proposta emancipatória de sociedade e as tecnologias sociais como formas de resistência ao modo de produção capitalista.

No quarto capítulo faz-se uma contextualização da aproximação com o campo de pesquisa, apresenta-se a metodologia que foi baseada numa abordagem qualitativa, com pesquisa bibliográfica, documental e empírica. A metodologia consistiu em estudo de caso, com o auxílio das técnicas de pesquisa da observação participante e da entrevista focalizada. As informações foram anotadas em diário de campo e, para análise dos dados, foi utilizada a análise qualitativa de dados. Finalizando esta dissertação são trazidas considerações finais, que retomam elementos considerados centrais desta dissertação e outras pontuações relevantes para serem compartilhadas.

## **1 O COLONIALISMO EUROPEU E O MODO DE PRODUÇÃO CAPITALISTA: FORMAS DE OPRESSÃO DOS COLETIVOS AMERÍNDIOS**

Neste capítulo trata-se do processo da invasão europeia das Américas. Assim, a proposta é discutir como os colonizadores europeus utilizaram o cristianismo, a violência colonial e a perspectiva de “modernidade” na tentativa de controlar os coletivos ameríndios. Na sequência aborda-se o processo de colonização a partir do extrativismo dos recursos naturais e minerais das Américas e as divisões raciais engendradas pelos colonizadores como formas de dominação e controle dos coletivos originários. Por fim analisa-se como a criação do Estado-nação e o avanço do modo de produção capitalista no continente americano contribuíram para a desorganização dos modos de organização social dos coletivos ameríndios. Também se aborda o avanço do capitalismo no Brasil, o extrativismo dos recursos naturais e minerais e sua agressão aos territórios originários e às formas de organização dos coletivos indígenas do Brasil.

### **1.1 Cristianismo e invasão colonial das Américas**

A colonização europeia das Américas teve início em 1492s, final do século XV, quando os navegadores espanhóis que buscavam um caminho para Índia chegaram ao território da América Central<sup>3</sup>. Quando os espanhóis desembarcaram nas ilhas Antilhas foram vistos como deuses pelos coletivos ameríndios Astecas que habitavam aquele território. Eles consideravam impossível a navegação oceânica intercontinental e, nas suas cosmologias, somente os deuses poderiam realizar tal evento<sup>4</sup>.

Logo, os colonizadores europeus não tardaram em impor a cosmologia e a cultura ocidental<sup>5</sup> nos territórios conquistados e, através da violência das espadas e dos cerimoniais religiosos, o catolicismo passou a ser considerado como a única religião permitida nos

---

<sup>3</sup>Segundo Caio Prado Junior, “[...] a América com que toparam nesta pesquisa, não foi para eles, a princípio, senão um obstáculo oposto à realização de seus planos e que deveria ser contornado” (PRADO JUNIOR, 2006, p.15).

<sup>4</sup>Segundo Henrique Dussel, “para aquele imperador culto e refinado que era Moctezuma [...]. Racionalmente restava só uma possibilidade: que fossem deuses. Sendo assim, quais? Tudo indicava – tanto no parecer dos astrólogos como no dos tlamatinime – que deveria ser Quetzalcóatl” (DUSSEL, 1993, p. 126 – 127).

<sup>5</sup>Segundo Edward W. Said, “a conversão é um processo disciplinado: é ensinado, têm sociedades, periódicos, tradições, vocabulário e retórica, tudo isso conectado, basicamente, às normas culturais e políticas prevaletentes no Ocidente e alimentado por elas” (SAID, 1990, p.77).

territórios invadidos<sup>6</sup>. Assim, sob a imposição do monoteísmo cristão, a colonização avançava sobre cada corpo indígena que habitava o território ocupado pelos europeus.

Friedrich Nietzsche faz a seguinte consideração:

Ele aprende em “Deus” as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos insuprimíveis instintos animais, ele reinterpreta esses instintos como culpa em relação a Deus [...], como Deus juiz, como Deus verdugo, como Além, como eternidade, como tormento sem fim, como inferno, como incomensurabilidade do castigo e da culpa (NIETZSCHE, 2009, p. 75).

Assim, a partir da chegada dos colonizadores europeus no ano de 1492, um novo “Deus”, repleto de uma consciência moral eurocêntrica, começou a ser imposto aos coletivos ameríndios da América Central. Desse modo, os colonizadores europeus chegaram ao continente americano empenhados em aplicar a moral cristã e, logo na chegada, abominaram os rituais indígenas de sacrifícios que eram realizados como oferendas aos deuses em troca, por exemplo, de uma colheita prospera. Com esse mecanismo os colonizadores europeus, que execraram os rituais indígenas, deflagraram uma violenta e desproporcional guerra colonial contra os coletivos ameríndios, cujo derramamento de sangue superou o número de corpos mortos nos rituais de sacrifícios indígenas.

Portanto, com as guerras coloniais em curso, como tática de combate, os colonizadores começaram uma série de traições aos indígenas Astecas<sup>7</sup>. Com isso, diversos tratados entre os europeus e os indígenas não foram cumpridos e vários assassinatos violentos foram cometidos pelos colonizadores que eram superiores aos indígenas no poderio bélico, sendo que os europeus possuíam armas e cavalos, artefatos de guerra desconhecidos dos coletivos ameríndios. Desse modo, a superioridade bélica e as violentas artimanhas de guerra que os europeus impuseram aos coletivos ameríndios nas guerras coloniais podem ter marcado o começo do genocídio em massa dos coletivos ameríndios da América Central e, posteriormente, de todo o continente americano.

Conforme Henrique Dussel, a partir de 1492, como tática de guerra os colonizadores europeus firmaram:

---

<sup>6</sup>Até os dias atuais a religião vem ocupando um espaço significativo no cotidiano das comunidades indígenas. Segundo Diego Fernandes Dias Severo, “(...) a crença evangélica encontra entre os Kaingang um terreno profícuo para alicerçar suas bases, ali o kujã perdeu credibilidade pela perseguição colonial, os rituais não são mais operantes pela política de aculturação protagonizada pelo governo brasileiro, ou seja, as crenças encontram uma população que busca uma saída para esse cenário desesperador (SEVERO, 2018, p. 59).

<sup>7</sup> Segundo Henrique Dussel, “agiam com tanta dissimulação, hipocrisia, mentira, maquiavelismo político de tão grande eficácia que desconcertavam os mexicanos, peritos no domínio de centenas de povos, mas de uma honestidade em sua palavra completamente ingênuo para o homem ‘moderno’” (DUSSEL, 1993, p.47).

Alianças e tratados nunca cumpridos, eliminação das elites dos povos ocupados, torturas sem fim, exigências de trair sua religião e sua cultura sob pena de morte ou expulsão, ocupação de terras, divisão dos habitantes entre os capitães cristãos da “Reconquista”. O “método” violento foi experimentado durante séculos aqui em Andaluzia. A violência vitimária e sacrificial pretensamente inocente iniciou seu longo caminho destrutivo (DUSSEL, 1993, p. 9).

Mediante o uso dessas táticas de guerras violentas os colonizadores espanhóis, em pouco tempo, acabaram com o império Asteca<sup>8</sup>. Nesse contexto, em um primeiro momento do contato com os colonizadores, milhares de astecas e Incas morreram em decorrência do contágio das doenças trazidas pelos europeus, como gripe e sarampo, o que talvez possa ter caracterizado uma guerra biológica. Posteriormente, com a invasão do território Inca pelos europeus, outra parte dessa civilização morreu nas guerras coloniais travadas contra os espanhóis.

Entretanto, antes da invasão da América pelos europeus, o império Inca era um dos mais antigos e bem organizados impérios do mundo, com cerca de doze milhões de pessoas. A civilização Inca estava organizada em cidades e contava com a mão de obra de especialistas que dominavam as técnicas de astrologia, medicina, agricultura, irrigação, metalurgia e cálculos. O aniquilamento do império Inca pelos colonizadores comprova que os europeus, desde o começo da ocupação da América, não estavam interessados em compreender a organização social e política dos coletivos ameríndios, nem reconhecer como válidos seus conhecimentos milenares em diversas áreas das ciências exatas e humanas. Deste modo, tanto os deuses das cosmologias ameríndias quanto os conhecimentos tradicionais não foram reconhecidos pelos colonizadores. Os coletivos indígenas das Américas foram considerados bárbaros pelos europeus e seus conhecimentos não foram considerados válidos. Pois, não passavam pelo crivo do reconhecimento científico<sup>9</sup>. Os rituais e crenças religiosas dos ameríndios foram consideradas pelos colonizadores como feitiçarias realizadas por povos pagãos e bárbaros. Neste sentido, a dominação dos colonizadores europeus esteve alicerçada na religião Católica, que veio com a promessa de livrar os ameríndios das “bestialidades” que seriam cultuadas em suas crenças.

Segundo o antropólogo Darcy Ribeiro, quando chegaram ao continente americano, os europeus:

---

<sup>8</sup> Segundo Henrique Dussel, “de fato um ‘mundo’ acabava – e por isso totalmente eufemístico, grande palavra vazia, falar do ‘encontro dos mundos’ quando um deles era destruído em sua estrutura essencial. Era irremediavelmente o ‘fim do mundo asteca’” (DUSSEL, 1993, p. 48).

<sup>9</sup> Segundo Boaventura de Sousa Santos, “no campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia. O carácter exclusivo deste monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as científicas e não-científicas de verdade” (SANTOS, 2007, p. 3).

Vieram logo sábios mais sábios demonstrando, agora, que os índios, na verdade, estavam mergulhados no pecado da nudez e da falta de vergonha, da luxúria e da antropofagia, do incesto, da feitiçaria, da sodomia e da lesbiania. Seriam criaturas do diabo. Homúnculos (RIBEIRO, 2010, p.47).

De tal modo, que consagrados “sábios”, os colonizadores europeus, quando chegaram ao continente americano, impuseram toda a soberba do seu poder político e religioso e também a “superioridade” dos seus conhecimentos científicos sobre os coletivos indígenas. Desfrutando de sua “superioridade”, a partir do desembarque dos espanhóis no ano 1492 na América Central, os colonizadores consideraram que a “modernidade” (considerada hegemonia eurocêntrica) teria rompido as fronteiras da Europa e chegado ao continente americano. Segundo Henrique Dussel:

[...] 1492 será o momento do “nascimento” da Modernidade como conceito, o momento concreto da “origem” de um “mito” de violência sacrificial muito particular, e, ao mesmo tempo, um processo de “en-cobrimento” do não europeu (DUSSEL, 1993, p.8).

Dessa maneira, em troca da “modernidade” e de seus “benefícios”, os coletivos indígenas sofreram com a ocupação dos seus territórios pelos colonizadores europeus, seguida das guerras coloniais e de surtos de doenças até então desconhecidas dos ameríndios, trazidas pelos europeus. Esses fatores, juntamente com a imposição do cristianismo, criaram na América uma trama civilizatória e assassina que dizimou milhões de indígenas em um curto espaço de tempo. Segundo Darcy Ribeiro,

Enquanto a indiada era desfeita nos engenhos da fé cristã, mais índios foram queimados como o carvão humano da civilização. A dimensão desse genocídio pode ser avaliada pela redução da população indígena americana no primeiro século. Ela que era, provavelmente superior a cem milhões em 1500, se viu reduzida a menos dez milhões em 1825 (RIBEIRO, 2010, p.53).

A era da “modernidade” europeia, o encobrimento do outro (o indígena bárbaro) e a fé cristã formaram um mecanismo violento que dizimou milhares de etnias indígenas. Assim, o branco europeu e os costumes ocidentais foram tomando o espaço milenar dos ameríndios. Portanto, a “modernidade” foi instituindo formas de dominação baseadas na superioridade da raça branca europeia em detrimento dos corpos e saberes indígenas, uma vez que houve uma legitimação dos conhecimentos “modernos” ocidentais como os únicos possíveis de serem testados e considerados verdadeiros e científicos. O advento da modernidade legitimou o começo da exploração dos recursos naturais e minerais dos territórios americanos, tema que será discutido na próxima seção.

## 1.2 Colonização e extrativismo dos territórios ameríndios

Sem sombra de dúvidas, o extrativismo dos recursos naturais e minerais foi o objetivo principal da colonização das Américas. Através das guerras coloniais<sup>10</sup> e da conquista de parte dos territórios ameríndios, os europeus começaram o processo extrativista das Américas. Aos poucos as empresas coloniais extrativistas iniciaram sua implantação nesse território, uma vez que, ao chegarem, os europeus encontraram os metais preciosos (ouro e prata), até então usados para adornar os corpos indígenas, e identificaram o potencial desses territórios para fins de encontrar e ampliar suas riquezas.

Segundo Caio Prado Junior:

Os espanhóis [...] toparão desde logo nas áreas que lhes couberam com os metais preciosos, a prata o ouro do México e do Peru. Mas os metais, incentivo e base suficiente para o sucesso de qualquer empresa colonizadora, não ocupam na formação da América senão um lugar relativamente pequeno (PRADO JUNIOR, 2006, p. 17).

Desse modo, as empresas extrativistas implementadas nas colônias da América, inicialmente, foram organizadas em torno do extrativismo mineral, como ouro e a prata. No entanto, perceberam que estes eram insuficientes para a garantia do processo de colonização e foram avançando também no extrativismo dos recursos naturais como a pesca, a madeira e o comércio de pele de animais.

Posteriormente, a América apresentou a possibilidade do cultivo de uma diversidade de produtos e especiarias como, por exemplo, o tabaco, o algodão e o açúcar. Esses produtos impulsionaram a colonização do território americano devido ao interesse dos países europeus em importar essas mercadorias (PRADO JUNIOR, 2006). O interesse das metrópoles européias pelo extrativismo, cultivo e exportação de gêneros alimentícios se deu por conta da escassez dos mesmos no território europeu. Assim, além da extração da terra, consolidou-se um processo de exploração e violência contra os coletivos ameríndios através da imposição do trabalho escravo e servil. Nesse contexto, a disputa pela terra deu-se pelos países europeus, mas também incentivou os diferentes coletivos indígenas a guerrearem entre si. A ação de guerra dos europeus modificou o modo dos indígenas batalharem<sup>11</sup>, conforme aconteceu entre

---

<sup>10</sup>Segundo Achiles Mbembe, “as guerras coloniais são concebidas como a expressão de uma hostilidade absoluta que coloca o conquistador contra um inimigo absoluto. Todas as manifestações de guerra e hostilidade marginalizadas pelo imaginário legal europeu encontraram lugar para reemergir nas colônias” (MBEMBE, 2016, p.134).

<sup>11</sup>Segundo Eduardo Viveiros de Castro, “através de uma implacável guerra aos índios, o dispositivo teológico-político dos invasores conseguiu finalmente domesticar a guerra dos índios, retirando-lhe o caráter de

os coletivos indígenas Tupinambás<sup>12</sup> e Tupiniquins<sup>13</sup>. Desse modo, após os portugueses expulsarem franceses, os Tupinambás, aliados dos franceses nessa guerra colonial, foram “escravizados” e tiveram que servir aos colonizadores portugueses na defesa e manutenção do território tomado.

Assim, através do trabalho escravo dos coletivos indígenas que habitavam o litoral costeiro do Brasil, os portugueses começaram a estabelecer suas empresas extrativistas na costa brasileira. O extrativismo dos colonizadores portugueses começou através da extração e exportação de madeira do pau-brasil para as metrópoles coloniais, principalmente para sua utilização na tinturade tecidos. Esse trabalho de extração e exportação do pau-brasil estendeu-se por cerca de quatro séculos, até chegar-se à escassez, quase total, da árvore no Brasil.

Conforme a “modernidade” avançava no continente americano, junto cresciam os saques dos recursos naturais das Américas, extraídos através do trabalho servil dos coletivos ameríndios para manter o modo de produção capitalista. Segundo Eduardo Galeano (2019), somente a prata extraída da mina de Potosí na Bolívia alimentou o capitalismo na Europa por mais de dois séculos. Ou seja, a colonização europeia trouxe ao continente Americano a febril usura capitalista. Apesar das distinções entre as colonizações inglesa, espanhola e portuguesa, o produto final da ação colonial foi o extrativismo dos recursos naturais do continente americano e a subjugação de seus povos.

### 1.3 Modernidade, violência epistêmica e o avanço da lógica capitalista

Todo o processo inicial de povoamento e extração dos recursos naturais das colônias europeias na América esteve baseado na violência epistêmica. Os coletivos indígenas que habitavam o território Americano tiveram seus conhecimentos deslegitimados e foram vistos pelos colonizadores como selvagens, bárbaros ou povos à espera da chegada da “modernidade”. “Modernidade” que os colonizadores acreditavam que apresentariam com o desembarque nos territórios “descobertos”, no ano 1492. Henrique Dussel acentua que:

---

fundamento e finalidade dos *socius*, transformando-a em meio para seus próprios fins. E foi assim que os Tupinambás perderam, duas vezes, a guerra” (CASTRO, 1192, p. 51).

<sup>12</sup>Segundo Susana de Matos Viegas, “o uso do nome Tupinambá como autodesignação pelos indígenas de Olivença indica antes de tudo uma identificação social, cultural e histórica com as populações tupi que viveram nessa região. Os povos tupi já habitavam a região sul da Bahia quando as primeiras frotas de europeus chegaram à região em 1500” (VIEGAS *et al.*, 2010).

<sup>13</sup>Segundo Carlos Augusto da Rocha Freire, “do Brasil no século XVI, os Tupiniquim ocupavam uma faixa de terra situada entre Camamu, na Bahia, e o rio São Mateus (ou Cricaré), alcançando a Província do Espírito Santo. Esses índios também viviam na região do rio Piraquê-Açu, onde em 1556 foi fundada pelo jesuíta Afonso Brás a Aldeia Nova” (FREIRE *et al.*, 1998).

“[...] os habitantes das novas terras descobertas não apareceram como Outros, mas como Si – mesmo a ser conquistados, colonizados, modernizados, civilizados, como “matéria” do ego moderno. E foi assim que os europeus (particularmente os ingleses) se transformaram [...], nos “missionários da civilização em todo o mundo [...]” (DUSSEL, 1993, p.36).

O projeto civilizatório dos europeus tomou corpo em todo o território Americano e o resultado da violência imposta pela “modernidade” europeia foi sentido por quase todos os coletivos indígenas (os outros) das Américas, pois seus modos de vida não eram comparáveis com os egocentristas brancos europeus. Segundo Henrique Dussel, “O ‘conquistador’ é o primeiro homem moderno ativo, prático, que impõe sua ‘individualidade’ violenta a outras pessoas, ao Outro” (DUSSEL, 1993, p. 43). Assim, os coletivos indígenas, vistos oportunamente como bárbaros pelos colonizadores, tiveram os seus corpos colonizados, violentados e escravizados para o trabalho extrativista, que começava a movimentar a roda mundial do modo de produção capitalista.

Essa estratégia de dominar os corpos indígenas passou a ser essencial para a dominação hegemônica do sistema econômico mundial. Conforme Henrique Dussel, “no tempo da acumulação originária do capitalismo mercantil, a corporalidade índia será imolada e transformada primeiramente em ouro e prata – valor morto da objetivação do “trabalho vivo” [...] do índio” (DUSSEL, 1993, p.52). Com isso, a exploração do trabalho escravo e servil dos corpos indígenas e, posteriormente, dos corpos negros, propiciou aos países do centro europeu o controle hegemônico do modelo de produção capitalista<sup>14</sup>, que atingiria a sua eficácia a partir dessa violenta colonização europeia das Américas (QUIJANO, 2005).

No entanto, a concepção de “modernidade” que os europeus tentaram impor aos coletivos indígenas da América a partir de 1492 teve como consequência a conquista dos territórios e a transformação dos corpos indígenas em mão de obra para o trabalho escravo ou servil, com exploração total de mais valia<sup>15</sup>. Do mesmo modo, a exploração do trabalho indígena propiciou a expansão extrativista dos recursos naturais das Américas, dando liquidez à formação e organização do capitalismo, como sistema mundial. Então, alegando a

---

<sup>14</sup>Segundo Aníbal Quijano, “essa colonialidade do controle do trabalho determinou a distribuição geográfica de cada uma das formas integradas no capitalismo mundial. Em outras palavras, determinou a geografia social do capitalismo: o capital, na relação social de controle do trabalho assalariado, era o eixo em torno do qual se articulavam todas as demais formas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. Isso o tornava dominante sobre todas elas e dava caráter capitalista ao conjunto de tal estrutura de controle do trabalho. Mas, ao mesmo tempo, essa relação social específica foi geograficamente concentrada na Europa, sobretudo, e socialmente entre os europeus em todo o mundo do capitalismo. E nessa medida e dessa maneira, a Europa e o europeu se constituíram no centro do mundo capitalista” (QUIJANO, 2005, p.120).

<sup>15</sup>Segundo Carlos Eduardo Sell, “Pelo processo de transformação da mercadoria, o capitalista contrata o operário e lhe oferece um salário por uma determinada jornada de trabalho. De onde vem o lucro? Segundo Marx, vem do tempo de trabalho não pago ao trabalhador que é chamado por ele de Mais-Valia” (SELL, 2013, p.62)

constituição de um projeto de “modernidade” para as Américas, a invasão colonial trouxe consigo a tentativa de dominação econômica, política e cultural.

Segundo Florestan Fernandes:

Em termos sociológicos, os fundamentos legais e políticos dessa dominação colonial exigiam uma ordem social em que os interesses das Coroas e dos colonizadores pudessem ser institucionalmente preservados, incrementados e reforçados, sem outras considerações. Isso foi conseguido pela transplantação dos padrões ibéricos da estrutura social, adaptados aos trabalhos forçados dos nativos ou à escravidão (de nativos, africanos ou mestiços) (FERNANDES, 1975, p. 13).

Essa especificidade do poder colonial foi o que possibilitou que os colonizadores europeus mantivessem, por séculos, a hegemonia do poder político nas colônias americanas. Isso também facilitou a centralização, nas mãos dos colonos brancos, das decisões políticas econômicas nos territórios que foram conquistados. Assim, os coletivos ameríndios tiveram suas formas tradicionais de organização social desqualificadas e destituídas, ao mesmo tempo que foram excluídos completamente das decisões políticas nas colônias europeias das Américas. Desse modo, os colonizadores foram delimitando os espaços nas colônias: aos indígenas coube somente o trabalho servil ou escravo no processo extrativista; aos colonizadores coube toda a administração política das colônias e parte do lucro do extrativismo dos recursos naturais das Américas. Porém, os colonos brancos, ainda que estivessem na centralidade da relação de poder, estavam submetidos às ordens das Coras espanhola e portuguesa. Ou seja:

Sob tais condições societárias, o tipo legal e político de dominação colonial adquiriu o caráter de exploração ilimitada, em todos os níveis da existência humana e da produção, para o benefício das Coroas e dos colonizadores (FERNANDES, 1975, p. 13).

Através da exploração do trabalho e da violência exercida contra os corpos indígenas, avança uma longa trajetória do colonialismo europeu nas Américas. Uma trajetória marcada por conquistas dos povos ameríndios e por divisões coloniais, entre raças colonizadora e “colonizada”. Conforme Henrique Dussel, “o ‘eu colonizo’ o outro, a mulher, o homem vencido, numa erótica alienante, numa economia capitalista mercantil, continua a caminhada do ‘eu conquisto’ para o ‘ego cogito’ moderno” (DUSSEL, 1993, p. 53).

O cristianismo e a religião católica ocuparam uma posição estratégica e privilegiada no processo de colonização da América e na efetivação do projeto capitalista neste território. Logo, a fim de fortalecer o cristianismo, foi através da imposição do poder religioso que os sacerdotes católicos enviados às Américas começaram o processo de docilação dos corpos

indígenas. Corpos que, adorando o Deus cristão, possivelmente, esqueceriam os seus “bárbaros” costumes e cederiam à era da modernidade. Com isso, mais tarde “serviriam” de mão de obra ao modo de produção capitalista. Segundo Henrique Dussel:

[...] Deus é a última justificação de uma ação pretensamente secular ou secularizada da Modernidade. Depois de “descoberto” o espaço (como geografia), e “conquistados” diria Foucauld (como geopolítica), era necessário agora controlar o imaginário a partir de uma nova compreensão religiosa do mundo da vida. Deste modo o círculo podia se fechar e o índio ficar completamente incorporado ao novo sistema estabelecido: a Modernidade mercantil-capitalista nascente – sendo todavia sua “outra face”, a face explorada, dominada encoberta (DUSSEL, 1993, p. 59).

Portanto, ao mesmo tempo em que os ameríndios contribuíram para o desenvolvimento do modo de produção capitalista, eles experimentaram “ver” as suas organizações sociais e os seus cultos místicos serem suprimidos pela imposição colonialista de “modernidade”. Conforme o cristianismo era “inserido” nos costumes ameríndios, alguns conceitos sobre os cultos religiosos dos indígenas foram suprimidos pelos sacerdotes católicos europeus. Estes classificaram o mundo religioso e mítico dos ameríndios como “demoníaco”, que necessariamente precisava ser esquecido pelos indígenas. Conforme Henrique Dussel: “[...] como a religião indígena é demoníaca, e a europeia divina, a primeira deve ser totalmente negada [...]” (DUSSEL, 1993, p. 60).

Por meio da negação dos ritos<sup>16</sup> religiosos dos coletivos ameríndios, o objetivo dos colonizadores era catequizar os indígenas e instituir o cristianismo<sup>17</sup> como a única religião possível de ser praticada nas colônias americanas. Tratou-se de uma violência epistêmica e cultural. No entanto, segundo Viveiros de Castro (1992), os corpos indígenas agiram como as esculturas feitas nas árvores de murta<sup>18</sup>, quando os sacerdotes menos esperavam os dogmas cristãos eram esquecidos e os indígenas voltavam aos seus ritos tradicionais. Assim, os religiosos europeus não conseguiram docilizar os corpos ameríndios como desejavam.

<sup>16</sup> Segundo Rogério da Rosa, “através do rito, as principais concepções cosmológicas a respeito das energias manifestas e veladas do mundo-aqui e do mundo-outro são explicadas, recriadas e representadas” (ROSA, 2005, p. 85).

<sup>17</sup> Para Friedrich Nietzsche, “quanta realidade teve de ser denegrida e negada, quanta mentira teve de ser santificada, quanta consciência transtornada, quanto “Deus” sacrificado? Para se erigir um santuário é preciso antes destruir um santuário: esta é a lei – mostra-me um caso em que ela não foi cumprida” (NIETZSCHE, 2009, p.77).

<sup>18</sup> De acordo com Viveiros de Castro, “[...] na literatura jesuítica sobre os índios brasileiros desde a chegada dos primeiros padres da Companhia em 1549: o gentio desse país- inicial e exemplar, os Tupinambá litorâneo – era muito difícil de converter. [...] os índios – para usarmos um símile vegetal menos europeu que a estátua de murta – eram como a mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura: eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinenti pelas ervas daninhas. Enfim: este gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo fértil” (CASTRO, 1992, p.22).

Na sequência tratar-se-á das teorias racialistas, da criação do Estado-nação e das divisões coloniais. Ações colonialistas que atuaram como mecanismos de poder e coerção contra os corpos indígenas das Américas.

#### 1.4 Raça, coerção e formação do Estado-nação

A colonização europeia das Américas, além de dispor do caráter religioso que foi empregado como modo de “dominação” dos corpos indígenas, também dispôs do racismo sistemático, classificando os coletivos ameríndios como uma raça inferior aos colonos brancos. Em tese, isso permitiu aos colonos “domesticar” os corpos indígenas para o trabalho extrativista e “dominar” as relações de trabalho nas colônias. Conforme situa Aníbal Quijano, “na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista” (QUIJANO, 2005, p. 118).

Para legitimar o poder colonial, os colonizadores delimitaram as divisões raciais entre os colonos brancos e os coletivos ameríndios, sendo os brancos uma raça superior e aristocrata e os ameríndios uma raça inferior e prestes a desaparecer<sup>19</sup>. Para garantir as condições de sobrevivência, os ameríndios deveriam aceitar passivamente os costumes “modernos” sobre concepção religiosa e organização para o trabalho (DUSSEL, 1993).

Essa estratégia colonial de classificar os coletivos ameríndios como raça inferior e à espera da “modernidade” possibilitou aos colonizadores europeus o “domínio” sobre os territórios indígenas, considerados vazios e improdutivos. Desse modo, o racismo produzido nas colônias americanas foi proporcionalmente violento ao projeto de dominação e expansão territorial do extrativismo europeu. A colonização europeia, que procurou desumanizar os coletivos indígenas, estabeleceu uma relação violenta entre os colonizadores e os indígenas, determinado que estes obedecessem à nova ordem colonial. Esse processo não aconteceu sem a resistência indígena, no entanto, as rebeliões indígenas contra o colonialismo europeu foram combatidas através da força reguladora dos fios das espadas, vitimando milhares de corpos indígenas. Conforme Aimé Césaire: “[...] olho e vejo por toda parte onde existem, frente a frente, colonizador e colonizado, a força, a brutalidade, a crueldade, o sadismo, o choque [...]” (CÉSAIRE, 1978, p.24).

---

<sup>19</sup>Segundo Edgardo Lander, “seria constado que os aborígenes americanos são uma raça débil em processo de desaparecimento. Suas civilizações careciam dos grandes instrumentos do progresso, o ferro e o cavalo” (LANDER, 2000, p.12).

Através da violência colonialismo europeu armou sua rede de opressão na América, estabelecendo relações de poder desiguais entre indígenas e colonos. Essa ação de dominação colonial “interferiu” radicalmente na organização social dos coletivos ameríndios. Para Aimé Césaire: “falo de milhões de homens arrancados aos seus deuses, à sua terra, aos seus hábitos, à sua vida, à vida, à dança, à sabedoria” (CÉSAIRE, 1978, p.26). Ao mesmo tempo, com o dogmatismo da “modernidade” que modificou profundamente a organização dos indígenas, o extrativismo colonial reduziu drasticamente a população ameríndia, substituindo essa população por brancos europeus, negros africanos e mestiços nativos. O novo arranjo social que surgia nas colônias americanas continuou impondo o racismo como forma de hierarquização social e dominação dos brancos sobre as outras raças.

Quijano aponta os novos contornos da relação racial das colônias europeias:

[...] os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (QUIJANO, 2005, p.118).

Ainda assim, além de estabelecer o conceito de raça como hierarquização social, o projeto de colonização européia das Américas iniciou uma série de divisões sociais e possibilitou a divisão dos territórios indígenas entre os colonizadores europeus. Logo, através do direito moderno<sup>20</sup>, o território americano, que antes da colonização era coletivo para os indígenas, passou a ser individual e tratado como uma mercadoria passível de compra e venda. Assim, os coletivos indígenas foram colocados às margens das fronteiras territoriais, criadas pelos colonizadores, ou confinados em pequenas reservas indígenas.

Desse modo, a divisão dos territórios entre os colonizadores e a marginalização dos coletivos indígenas também refletiu como a violência colonial foi exercida contra os ameríndios. O modo arbitrário como os coletivos indígenas foram classificados como raça inferior tiveram o seu “direito” aos territórios originários negado implicou numa colonização desordenada, tendo em vista as contradições expostas frente à organização milenar (tanto social, quanto econômica) dos coletivos ameríndios. Como afirma Aimé Césaire: “[...] falo de economias naturais, de economias harmoniosas e viáveis, de economias adaptadas à

---

<sup>20</sup>Segundo Antônio Carlos Wolkmer, “assim, um dos traços marcantes do direito moderno emergente entre os séculos XVI e XVII está na íntima relação do direito com o poder estatal e na sua identificação com a lei escrita. Trata-se da instrumentalização do jurídico como significação dos interesses da burguesia e da dinâmica produtiva capitalista” (WOLKMER, 2006, p.16).

condição do homem indígena desorganizadas, de culturas de subsistência destruídas, de subalimentação instalada [...]” (CÉSAIRE, 1978, p.26).

Portanto, utilizando-se da força, os colonizadores foram tomando o espaço dos indígenas nos territórios americanos. As guerras coloniais assumiram a posição de legitimar a ocupação europeia sobre o território de um povo considerado “inferior” à espera da “modernidade”. Logo, através da violência e da opressão, chegara a “bondosa” “modernidade” e libertara os coletivos indígenas, de todos os “maus” costumes, que os acompanhou por milênio, como lembra Friedrich Nietzsche, “[...] o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, como um ‘sob’ – eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’” (NIETZSCHE, 2009, p.17).

Ao estabelecer a diferença entre o “bom” e o “mau”, os colonizadores europeus naturalizaram a violência e traçaram uma linha divisória que marcaria a fronteira entre os europeus “modernos” de “bons” costumes e os povos ameríndios, os “bárbaros” de “maus” hábitos. Aos ameríndios, classificados como povos de “maus” costumes, restava sobreviver segregados, às margens na sociedade “moderna”<sup>21</sup> em seu processo de formação. Conforme Aimé Césaire (1978), essa imposição dos costumes europeus aos coletivos indígenas acabou com diversas sociedades que possuíam características fraternais, cooperativas, democráticas e anticapitalistas.

A promessa dos europeus de “modernizar” e “civilizar” os coletivos indígenas americanos foi somente uma desculpa para a efetivação de uma desumana barbárie – sem precedentes históricos. Nessas circunstâncias, o conceito de raça normatizou o genocídio e a violência contra os corpos indígenas e desorganizou o modelo de sociedade ameríndia constituído há milênios. Dessa forma os colonizadores europeus criaram as condições necessárias para constituir o modo de produção capitalista que, a partir da conquista das Américas, começou sua hegemonia global.

Aimé Césaire analisa o processo de imposição dos hábitos “modernos” nas colônias pelos colonizadores, dessa maneira:

Na verdade, o processo é esmagador. Um animal agreste que, pelo elementar exercício da sua vitalidade, espalha o sangue e semeia a morte – estamos lembrados que historicamente, foi sob esta forma de arquétipo feroz que se manifestou, a consciência a revelação da sociedade capitalista (CÉSAIRE, 1978, p. 53).

---

<sup>21</sup> Segundo Henrique Dussel, “a modernidade aparece quando a Europa se afirma como ‘centro’ de uma História Mundial que inaugura, e por isso a ‘periferia’ é parte de sua própria definição (DUSSEL, 1993, p.7).

A partir do racismo violento derivou a organização da hegemonia global do modo de produção capitalista. Cimentado pelo trabalho escravo dos corpos indígenas e negros os colonizadores europeus iniciaram a constituição dos Estados-nação<sup>22</sup> no continente americano. Esse processo assumiu alguns contornos diferenciados, dependendo do tipo de colonização (inglesa, portuguesa ou espanhola) estabelecida nas diferentes regiões da América. Porém, manteve um ponto em comum: em todo o continente o critério de raça concedeu o poder político e econômico das colônias aos colonizadores brancos. Assim, os coletivos indígenas não tiveram representação no Estado e foram excluídos das decisões políticas nas colônias. Nesse contexto, “o indígena é declarado [...] o inimigo dos valores” (FANON, 1968, p.31).

O Estado-nação, constituído pelos valores sociais e éticos dos colonizadores europeus, “provido” pelos poderes disciplinares nas colônias (correspondentes às normas sociais instituídas pelas metrópoles europeias), adquiriu um violento cunho racista. Sua criação foi um dos modos que os colonizadores encontraram para dividir os territórios ocupados e manter os povos originários às margens da “nova” sociedade, com a institucionalização e a centralização do poder político das colônias nas mãos das elites brancas.

Apesar das diferenças contextuais, a criação do Estado-nação nas Américas assumiu características semelhantes no trato com os coletivos ameríndios: nas colônias inglesas, da América do Norte, a ferocidade do “Estado-nação” colonial contra os coletivos indígenas foi intensificada e estes foram considerados estrangeiros dentro dos seus próprios territórios, mediante uma política genocida que quase levou os indígenas da América do Norte ao seu extermínio. Segundo Aníbal Quijano, “Os sobreviventes foram encerrados na sociedade como raça colonizada” (QUIJANO, 2005, p.131). Na América do Sul<sup>23</sup> (Latina), o processo de

---

<sup>22</sup> Segundo Aníbal Quijano, “aquilo que chamamos de moderno Estado-nação é uma experiência muito específica. Trata-se de uma sociedade nacionalizada e por isso organizada politicamente como um Estado-nação. Implica as instituições modernas de cidadania e democracia política. Ou seja, uma cena democrática. Dentro dos limites do capitalismo, mas importante e real democratização do controle do trabalho, dos recursos produtivos e do controle da geração e gestão das instituições políticas (QUIJANO, 2005, p.130).

<sup>23</sup> Segundo Quijano (2005, p. 136), “Atualmente podem-se distinguir quatro trajetórias históricas e linhas ideológicas acerca do problema do Estado-nação:

1. Um limitado mas real processo de descolonização/democratização através de revoluções radicais como no México e na Bolívia, depois das derrotas do Haiti e de Tupac Amaru. No México, o processo de descolonização do poder começou a ver-se paulatinamente limitado desde os anos 60 até entrar finalmente num período de crise no final dos anos 70. Na Bolívia a revolução foi derrotada em 1965.
2. Um limitado mas real processo de homogeneização colonial (racial), como no Cone Sul (Chile, Uruguai, Argentina), por meio de um genocídio massivo da população aborígine. Uma variante dessa linha é a Colômbia, onde a população original foi quase exterminada durante a colônia e substituída pelos negros.
3. Uma sempre frustrada tentativa de homogeneização cultural através do genocídio cultural dos índios, negros e mestiços, como no México, Peru, Equador, Guatemala, América Central e Bolívia.
4. “A imposição de uma ideologia de ‘democracia racial’ que mascara a verdadeira discriminação e a dominação colonial dos negros, como no Brasil, na Colômbia e na Venezuela. Dificilmente alguém pode reconhecer com

colonização também implicou em exterminar a população originária e tomar seus territórios. Os indígenas sobreviventes do genocídio colonial e os escravos negros não foram considerados pelo Estado-nação que reproduziu políticas racistas aos moldes europeus. No entanto, essa ação colonialista de criar um Estado-nação à europeia não atingiu os resultados esperados, pois “[...] essa trajetória eurocêntrica em direção ao Estado-nação se demonstrou impossível de chegar a um termo” (QUIJANO, 2005, p. 133). Na colônia portuguesa da América, como no caso do Brasil, os colonizadores também constituíram um Estado-nação no qual indígenas e negros não tinham representação política. Logo, os indígenas foram mantidos como povos da Amazônia (considerados estrangeiros no seu território de origem) e os negros serviram apenas como mão de obra escrava para o trabalho extrativista da colônia (QUIJANO, 2005).

Os principais pontos em comum na constituição do Estado-nação nas Américas são: a exclusão e a violência cometidas contra os corpos indígenas e negros; a ideia de trazer o “progresso” ao continente colonizado<sup>24</sup>; e as divisões coloniais nas Américas, cujo conceito de raça ocupou o centro deste projeto. Portanto, na conformação do Estado-nação modernos colonizadores brancos, sinônimo de “modernidade” e “progresso”, ocuparam os postos essenciais na administração do Estado-nação; os mestiços ocuparam alguns cargos burocráticos; os coletivos indígenas foram mantidos às margens, em reservas indígenas; e os negros foram considerados apenas para o trabalho braçal escravizado.

#### **1.4.1 Divisão do mundo colonial e segregação dos territórios indígenas**

Além de instituir as relações de poder nas colônias, o conceito de raça também influenciou na divisão do território do “Estado-nação” e na demarcação dos espaços das “modernas” cidades-colônias. Assim, nos territórios estáveis/eternos, ocupados pelos colonizadores brancos, foram construídas as cidades-colônias onde o poder público se fazia presente com seus monumentos, praças e toda infraestrutura urbana necessária, aos moldes europeus. Logo, nas periferias dessas cidades, habitadas pelos coletivos indígenas, negros e pobres a infraestrutura das cidades “modernas” não chegou e esses territórios se constituíram

---

seriedade uma verdadeira cidadania da população de origem africana nesses países, ainda que as tensões e conflitos raciais não sejam tão violentos e explícitos como na África do Sul ou no sul dos Estados Unidos” (QUIJANO, 2005, p. 136).

<sup>24</sup> Segundo Luciana Corrêa do Lago, “o Estado-nação é concebido como protagonista do projeto de construção da ideologia do progresso” (LAGO, 2018, p. 158).

como transitórios e desassistidos (DAMATTA, 1997). Este autor destaca que as divisões dos territórios brasileiros historicamente aconteceram da seguinte maneira:

Não é preciso especular muito para descobrir que temos espaços concebidos como eternos e transitórios, legais e mágicos, individualizados e coletivos. [...]. Não é, pois, por mero acaso que sinalizamos os espaços urbanos que se pretendem eternos como palácios e igrejas, mercados, quartéis; ou seja, tudo aquilo que representa a possibilidade de emoldurar a vida social num sistema fixo de valores e poder. [...]. Mas nossos espaços nem sempre são marcados pela eternidade. Há também espaços transitórios e problemáticos que recebem um tratamento muito diferente. Assim, tudo o que está relacionado ao paradoxo, ao conflito ou à contradição – como as regiões pobres ou de meretrício – fica num espaço singular. Geralmente são regiões periféricas ou escondidas por tapumes (DAMATTA, 1997, p.42).

Depois demais de 500 anos do começo da colonização europeia nas Américas, os territórios das cidades coloniais permaneceram divididos entre: os territórios transitórios, periféricos (cidade indígena e/ou negra) e territórios fixos, os centros políticos (cidade branca). Segundo Frantz Fanon, “O mundo colonial é um mundo dividido em compartimentos. Sem dúvida é supérfluo, no plano da descrição, lembrara existência de cidades indígenas e cidades europeias [...]” (FANON, 1968, p.27). Logo, a planejada divisão territorial que deixou os coletivos indígenas e os negros às margens da “moderna” organização social nas cidades-colônias, contribui para compreender o racismo sistêmico que ainda permeia as relações sociais no mundo colonial contemporâneo.

No Brasil é possível perceber este processo de divisão do mundo colonial por meio da observação da segregação social e da falta de estrutura física em algumas aldeias indígenas e periferias das cidades. Nesses territórios, o Estado geralmente se faz presente através da vigilância e da violência contra os corpos oprimidos e invisíveis<sup>25</sup>. Aí observa-se uma ausência do Estado no que diz respeito à garantia do direito à cidade, por não disponibilizar, devidamente, para os territórios invisíveis os serviços públicos como: pavimentação, energia elétrica, saneamento básico, segurança pública, hospitais e escolas. Conforme Franz Fanon:

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a medina, a reserva é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa do quê. É um mundo sem intervalo onde as casas estão umas sobre as outras (FANON, 1968, p.29).

---

<sup>25</sup> Segundo Boaventura de Sousa Santos, a sociedade pode ser compreendida a partir de uma linha abissal que, por um lado, significa o universo visível – da regulação e emancipação e, do outro lado, o universo invisível – da apropriação e da violência (SANTOS 2007).

Em Pelotas, no Sul do Brasil – RS, a aldeia Kaingang Gyró (campo de pesquisa) pode evidenciar a dicotomia colonial e o descaso do Estado com as pessoas daquela aldeia. No território, os indígenas Kaingang sofrem com problemas relacionados ao precário atendimento médico, com a espera pela implementação de uma escola bilíngue, com a falta de saneamento básico, com a precariedade da iluminação artificial noturna e interna da aldeia, com a distância até o centro da cidade e com a péssima pavimentação dos acessos internos da aldeia.

Porém, nos territórios fixos (nas cidades dos brancos) é possível encontrar toda infraestrutura necessária, que garanta o acesso à cidadania e à “ordem” social. Essa divisão social expressa a violência colonial que continua o mesmo percurso de outrora. No Brasil, os coletivos indígenas ainda sofrem com o processo de dominação, abarcada pelos colonizadores, que atualmente se utilizam de mecanismos de poder e controle do Estado-nação<sup>26</sup> “moderno”. Esse processo conserva suas características racistas e excludentes, típicas da colonialidade do poder que, segundo Quijano, “ainda exerce seu domínio, na maior parte da América Latina, contra a democracia, a cidadania, a nação e o Estado-nação moderno” (QUIJANO, 2005, p.135).

Também se observa essa disparidade no tratamento entre os coletivos indígenas e os colonizadores brancos no que se refere ao “direito” à terra no Brasil. A mercantilização de terras propiciou aos colonizadores a aquisição “legal” de vastos territórios (latifúndios), deslocando os coletivos indígenas para algumas reservas indígenas<sup>27</sup>.

A legalização da tomada dos territórios indígenas no Brasil, com a configuração do Estado liberal<sup>28</sup> e a afirmação do “direito” “moderno”, negou a organização social indígena.

---

<sup>26</sup> Segundo Aníbal Quijano: “[...] em nenhum país latino-americano é possível encontrar uma sociedade plenamente nacionalizada nem tampouco um genuíno Estado-nação. A homogeneização nacional da população, segundo o modelo eurocêntrico de nação, só teria podido ser alcançada através de um processo radical e global de democratização da sociedade e do Estado. Antes de mais nada, essa democratização teria implicado, e ainda deve implicar, o processo da descolonização das relações sociais, políticas e culturais entre as raças, ou mais propriamente entre grupos e elementos de existência social europeus e não europeus. Não obstante, a estrutura de poder foi e ainda segue estando organizada sobre e ao redor do eixo colonial. A construção da nação e sobretudo do Estado-nação foram conceitualizadas e trabalhadas contra a maioria da população, neste caso representada pelos índios, negros e mestiços” (QUIJANO, 2005, p.135).

<sup>27</sup> Como exemplo, Henrique Kujawa e João Carlos Tedesco situam: “o aldeamento dos indígenas Kaingang no Estado do Rio Grande do Sul: Com a Proclamação da República, o governo rio-grandense, intensificou a política de garantia das áreas indígenas motivado pelos ideais positivistas de constituir uma proteção fraternal aos “silvícolas” e, simultaneamente, para viabilizar o projeto de colonização das regiões florestais através da fragmentação de propriedades privadas e da venda das terras devolutas consideradas propriedade do Estado. É neste contexto que as antigas aldeias foram demarcadas como os toldos Cacique Doble (1911), Caseiros (1911), Nonoai (1911), Serrinha (1911), Ventarra (1911), Inhacorá (1911), Guarita (1917), Votouro (1918), [...]” (KUJAWA; TEDESCO, 2014, p. 72).

<sup>28</sup> Segundo Edgardo Lander, “a sociedade liberal, como norma universal, assinala o único futuro possível de todas as outras culturas e povos. Aqueles que não conseguirem incorporar-se a esta marcha inexorável da história estão destinados a desaparecer. Em segundo lugar, e precisamente pelo caráter universal da experiência histórica europeia, as formas de conhecimento desenvolvidos para a compreensão dessa sociedade se convertem nas

Ela tem sua confirmação a partir do momento em que o Estado individualizou o direito ao território coletivo (sagrado) para os indígenas e o tornou uma mercadoria passível de compra e venda. Conforme Edgardo Lander, “A negação do direito do colonizado começa pela afirmação do direito do colonizador; é a negação de um direito coletivo por um direito individual [...]” (LANDER, 2000, p.10).

A comercialização das terras indígenas esteve amparada na produção do discurso, que segundo Lander (2000), afirmava que as terras do continente americano eram desocupadas e improdutivas. Assim, nas divisões do território colonial foi outorgado o direito ao território ao branco - raça dominante nas relações de poder das colônias - assegurado pela legislação do direito liberal que garantia o direito à propriedade privada.

Esse artifício utilizado pelos colonizadores europeus, de que o território americano seria vazio, desrespeitou a lógica de produção e manejo da terra que os coletivos ameríndios mantiveram por milênios. Além disso, os indígenas que o habitavam foram considerados uma raça débil e em processo de desaparecimento. Tal procedimento instituiu o indeferimento, não somente ao território, mas de todos os direitos constitucionais dos coletivos indígenas, entrave ao progresso do continente americano. Segundo Lander, “para a perspectiva constitucional, para esta nova mentalidade, os indígenas não reúnem as condições para terem direito algum, nem privado nem público” (LANDER, 2000, p.10).

Assim, as divisões do mundo colonial, que estabeleceram as suas diretrizes baseadas no direito liberal e “moderno”, legitimaram o poder ao colono branco não só sobre o Estado, mas também sobre a terra. Dessa forma, o direito liberal moderno encurralou os coletivos indígenas dentro de um arcabouço de normas e leis que negou o direito ao território sagrado e de origem dos indígenas. Segundo Frantz Fanon, “eis o mundo colonial. O indígena é um ser encurralado. [...]. A primeira coisa que o indígena aprende é a ficar no seu lugar, não ultrapassar os limites” (FANON, 1968, p.39).

Então, seguindo o contexto de divisões e violência, amparado pelo direito “moderno”, o Estado foi instituído nas Américas pelos colonos europeus e desempenhou o poder político através da opressão e da tentativa de controlar os corpos indígenas, por meio da violência institucional. Segundo Clastres, “[...] o poder político existe unicamente numa relação que se resolve, em definitivo, numa relação de coerção” (CLASTRES, 1979, p.9). Operando coercitivamente, edificaram-se nos territórios americanos as estruturas do Estado “Moderno”

---

únicas formas válidas, objetivas e universais de conhecimento. As categorias, conceitos e perspectivas (economia, Estado, sociedade civil, mercado, classe, etc.) se convertem, assim, não apenas em categorias universais para análise da realidade, mas também em proposições normativas que definem o dever ser para todos os povos do planeta (LANDER, 2000, p.13).

como um mecanismo eficiente de controle, vigilância e dominação política e social dos coletivos ameríndios. Segundo Friedrich Nietzsche (2009, p.69):

[...] a inserção de uma população sem normas e sem freios numa norma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria – prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma. Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores [...].

O Estado “moderno” voltado a atender os interesses econômicos da minoria branca, deixou os povos originários às margens das cidades. Pode-se dizer que, através da necropolítico poder<sup>29</sup>, o Estado legitimou o contínuo extermínio dos coletivos ameríndios. No Brasil, o genocídio em massa dos corpos indígenas, após poucos séculos da colonização europeia, ultrapassou aos três milhões de pessoas e, com isso, diferentes idiomas e saberes tradicionais foram também exterminados. Angélica Domingos Ninhyryg menciona que no Brasil:

Estima-se que no período da invasão dos europeus havia um contingente de 1000 coletivos, somando de 3 a 4 milhões de pessoas. Atualmente, segundo o censo demográfico do IBGE, existem 896,9 mil indígenas, identificados em 305 etnias, falantes de 274 línguas no ano de 2010 (DOMINGOS, 2016, p.14).

Portanto, passados alguns séculos do início da colonização europeia no Brasil, a exploração dos territórios sagrados e os atentados e perseguições contra as vidas dos coletivos indígenas<sup>30</sup> continuam acontecendo. Com isso, atualmente o extrativismo dos recursos naturais nos territórios indígenas conta com o respaldo das políticas públicas do Estado brasileiro. Sempre que os territórios indígenas despertam os interesses das megacorporações capitalistas<sup>31</sup>, o Estado brasileiro move a sua máquina pública para garantir a exploração de suas reservas naturais. Por meio de políticas de incentivo ao processo extrativista nas terras

<sup>29</sup> Segundo Achille Mbembe, a necropolítica “[...] pressupõe que a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Exercitar a soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder (MBEMBE, 2016, p.123).

<sup>30</sup> Conforme o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), “houve um aumento no número de assassinatos registrados (135) em 2018, sendo que os estados com maior número de casos foram Roraima (62) e Mato Grosso do Sul (38). Em 2017 haviam sido registrados 110 casos de assassinatos” (CIMI *et al.*, 2019).

<sup>31</sup> Segundo Henrique Novaes, “no século XX as gigantes corporações capitalistas monopolistas e oligopolistas [...] criaram tecnologias, promoveram guerras, derrubaram governos, assassinaram lideranças de movimentos sociais, roubaram terras, provocaram inúmeros desastres socioambientais, entre outras ações” (NOVAES, 2018, p.41).

indígenas e da necropolítica do poder, ele continua condenando os coletivos indígenas (um entrave para desenvolvimento) ao desaparecimento. Isso corresponde a uma ação colonialista que começou em 1492 e persiste até hoje. Os territórios indígenas permanecem sendo desapropriados sempre que o capitalismo, através das suas formas articuladas de poder, expande suas fronteiras – questão que será aprofundada na próxima seção.

### 1.5 Modo de produção capitalista e territórios originários no Brasil

Devido à expansão do modo de produção capitalista no Brasil e através das políticas neoliberais (que vêm sendo implementadas tanto pelos governos do campo progressista, quanto do campo conservador - os quais democraticamente<sup>32</sup> foram eleitos e tiveram o controle institucional e político nos últimos trinta anos no Brasil) os territórios indígenas estão sendo invadidos pelos projetos neoextrativistas empreendidos pelas megacorporações do ramo da mineração e do agronegócio.

Assim, a invasão das terras indígenas está acarretando a destruição dos territórios sagrados e “protegidos” constitucionalmente dos coletivos indígenas. No ano 2015 aconteceu no Estado de Minas Gerais o rompimento da barragem de Mariana. Na ocasião, o Rio Doce, cujas águas são sagradas para os indígenas da Etnia Krenak<sup>33</sup>, foi coberto pela lama tóxica dos rejeitos de minério de ferro vazados da barragem de Fundão, pertencente à mineradora multinacional Vale do Rio Doce<sup>34</sup>.

O racismo ambiental<sup>35</sup> que está sendo empregado pela mineradora Vale do Rio Doce em Minas Gerais não foi interrompido com o rompimento dessa barragem. Em janeiro de

<sup>32</sup> Para Felipe Adoor, “a injustiça e a desigualdade social, que tradicionalmente acompanham o sistema capitalista neoliberal, não são contraditórias com a nova concepção democrática, pois esta restringiu-se à igualdade dos direitos políticos” (ADOOR, 2016, p. 136).

<sup>33</sup> Segundo Maria Hilda Baqueiro Paraiso, “os Krenak ou Borun constituem-se nos últimos Botocudos do Leste, nome atribuído pelos portugueses no final do século XVIII aos grupos que usavam botoques auriculares e labiais. São conhecidos também por Aimorés, denominação dada pelo Tupí, e por Grén ou Krén, sua autodenominação. O nome Krenak é o do líder do grupo que comandou a cisão dos Gutkrák do rio Pancas, no Espírito Santo, no início do século XX. Localizaram-se, naquele momento, na margem esquerda do rio Doce, em Minas Gerais, entre as cidades de Resplendor e Conselheiro Pena, onde estão até hoje, numa reserva de quatro mil hectares criada pelo SPI (...)” (PARAISO, *et al.*, 1998).

<sup>34</sup> Segundo o site da empresa Vale, ela se constitui como “uma empresa privada, de capital aberto, com sede no Brasil e presente em cerca de 30 países ao redor do mundo” (VALE 2020).

<sup>35</sup> Segundo Selene Herculano, “o conceito diz respeito às injustiças sociais e ambientais que recaem de forma desproporcional sobre etnias vulnerabilizadas. O racismo ambiental não se configura apenas por meio de ações que tenham uma intenção racista, mas igualmente por meio de ações que tenham impacto racial, não obstante a intenção que lhes tenha dado origem. Diz respeito a um tipo de desigualdade e de injustiça ambiental muito específico: o que recai sobre suas etnias, bem como sobre todo grupo de populações ditas tradicionais – ribeirinhos, extrativistas, geraizeiros, pescadores, pantaneiros, caiçaras, vazanteiros, ciganos, pomeranos, comunidades de terreiro, faxinais, quilombolas etc. – que têm se defrontado com a ‘chegada do estranho’, isto é, de grandes empreendimentos desenvolvimentistas – barragens, projetos de monocultura, carcinicultura,

2019 ocorreu o rompimento da barragem 1 da Mina da Córrego do Feijão, em Brumadinho – MG, que, segundo dados oficiais, deixou cerca de 251 mortos e 19 desaparecidos. Nesse episódio, além das pessoas que morreram em consequência do rompimento da barragem, o acontecimento também destruiu a aldeia indígena Não Xohã, um território reivindicado pelos indígenas da etnia Pataxó<sup>36</sup>.

Diante dos crimes ambientais cometidos contra os territórios tradicionais dos coletivos indígenas das etnias Krenak e Pataxó, que há milênios habitavam os espaços destruídos pela lama tóxica das barragens da mineradora Vale do Rio do Doce, os coletivos indígenas tiveram os seus costumes tradicionais completamente alterados devido à destruição do meio ambiente que preservaram há milênios. Nessas circunstâncias, o Estado brasileiro pouco fez além de cobrar algumas multas irrisórias em vista da destruição causada ao meio ambiente e aos territórios indígenas que o extrativismo do minério de ferro em Minas Gerais vem ocasionando.

Segundo Pedro Paulo Zahluth Bastos,

Para dizer o mínimo, a Vale não devolve o que deveria para a coletividade que a abriga. A empresa é uma expressão perfeita do capitalismo neoliberal. A concorrência impõe a lógica do capitalismo sobre cada empresa: reduzir custos por todos os meios e se apropriar gratuitamente de recursos coletivos e naturais não renováveis até seu esgotamento. Já o neoliberalismo exalta a empresa e deslegitima o poder público que poderia impor regras e custos para as empresas (BASTOS, 2019, s/p).

Não obstante, existem outros investimentos capitalistas que estão colocando em risco os territórios sagrados, os costumes tradicionais e os modos de vida dos coletivos indígenas no Brasil. Entre eles destaca-se a expansão do agronegócio no campo como uma das principais ações neoextrativistas que está arrasando os territórios indígenas, bem como o avanço dos agrotóxicos na produção de alimentos no Brasil<sup>37</sup>.

---

maricultura, hidrovias e rodovias – que os expõem de seus territórios e desorganizam suas culturas, seja empurrando-os para as favelas das periferias urbanas, seja forçando-os a conviver com um cotidiano de envenenamento e degradação de seus ambientes de vida” (HERCULANO, 20006, p. 16).

<sup>36</sup> Segundo Maria Rosário Carvalho e Sarah Miranda, “os Pataxós vivem em diversas aldeias no extremo sul do estado da Bahia e norte de Minas Gerais. Há evidências de que a aldeia Barra Velha existe há quase dois séculos e meio, desde 1767 [...]. Em contato com os não índios desde o século XVI e muitas vezes obrigados a esconder seus costumes, os Pataxós hoje se esforçam para avivar sua língua Patxohã e rituais “dos antigos” como o Awê (CARVALHO; MIRANDA *et al.*, 2013).

<sup>37</sup> Segundo a Campanha Permanente Contra os Agrotóxicos e Pela Vida, “O Brasil é o líder do ranking mundial de consumo de agrotóxicos. O uso dos agrotóxicos está diretamente relacionado à atual política agrícola do país, adotada desde a década de 1960. Com o avanço do agronegócio, cresce um modelo de produção que concentra a terra e utiliza altas quantidades de venenos para garantir a produção de mercadorias em escala industrial para exportação. O campo passou por uma “modernização conservadora” que impulsionou o aumento da produção, no entanto de forma extremamente dependente do uso dos pacotes agroquímicos (adubos, sementes melhoradas e venenos). Assim, mais de um milhão de toneladas de venenos foram jogados nas lavouras somente em 2010,

No Estado do Mato Grosso do Sul a derrubada da floresta amazônica realizada para o plantio das lavouras de soja e pastagens para pecuária vem deslocando os indígenas das etnias Guarani Kaiowá<sup>38</sup>, Terena<sup>39</sup> entre outros, dos territórios originários. Nesse contexto, os saberes tradicionais e as cosmovisões indígenas estão lutando, dialeticamente<sup>40</sup>, contra o Estado neoextrativista brasileiro.

No entanto, alguns povos indígenas aderiram à lógica capitalista e extrativista quando, entre os anos de 2004 e 2006, determinados acordos foram firmados entre os coletivos indígenas<sup>41</sup> e fazendeiros da região sudeste do Mato Grosso com a finalidade de ampliar a produção de soja nas terras indígenas demarcadas. Essa prática está colocando em risco a biodiversidade dos territórios originários e os saberes tradicionais dos coletivos indígenas.

Conforme jornalistas da ONG Repórter Brasil:

---

segundo dados do Sindicato Nacional da Indústria de Produtos para a Defesa Agrícola” (CAMPANHA PERMANETE CONTRA OS AGROTÓXICOS E PELA VIDA *et al.*, 2020)

<sup>38</sup> Segundo Rubem Ferreira Thomaz de Almeida e Fabio Mura, “habitando a região do Mato Grosso do Sul, os Kaiowá distribuem suas aldeias por uma área que se estende até os rios Apa, Dourados e Ivinhema, ao norte, indo, rumo sul, até a serra de Mbarakaju e os afluentes do rio Jejui, no Paraguai, alcançando aproximadamente 100 Km em sua extensão leste-oeste, indo também a cerca de 100 Km de ambos os lados da cordilheira do Amambaí (que compõe a linha fronteira Paraguai-Brasil), inclusive todos os rios Apa, Dourados, Ivinhema, Amambi e a margem esquerda do Rio Iguatemi, que limita o sul do território Kaiowá e o norte do território Ñandeva, além dos rios Aquidabán (Mberyó), Ypane, Arroyo, Guasu, Aguaray e Itanarã do lado Paraguai, alcançando perto de 40 mil Km<sup>2</sup>. O território Kaiwa ao norte faz fronteira com os Terena, e ao leste e sul com os Guarani Mbyá e com os Guarani Ñandeva [...]. Algumas famílias Kaiowá também vivem, atualmente, em aldeias próximas às Mbya no litoral do Espírito Santo e Rio de Janeiro.” (ALEMIDA; MURA *et al.*, 2013).

<sup>39</sup> De acordo com Maria Elisa Ladeira e Gilberto Azanha, “com uma população estimada em 16 mil pessoas em 2001, os Terena, povo de língua Aruák, vivem atualmente em um território descontínuo, fragmentado em pequenas “ilhas” cercadas por fazendas e espalhadas por sete municípios sul-matogrossenses: Miranda, Aquidauna, Anastácio, Dois irmãos do Buriti, Sidrolândia, Nioaque e Rochedo. Também há famílias terena vivendo em Porto Murtinho (na terra Indígena Kadiweu), Dourados (TI Guarani) e no estado de São Paulo (TI Araribá). Nestas duas últimas localidades, famílias terena foram levadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) para servirem de “exemplo” aos índios locais (exemplo de afinco nas práticas agrícolas e também de “obediência” ao sistema de controle imposto pelos funcionários daquele extinto órgão público...)” (LADEIRA; AZANHA *et al.*, 2004).

<sup>40</sup> Para Carlos Frederico Berbaro Loureiro, por dialética entende-se que “Marx, rompendo com o idealismo hegeliano e com a possibilidade aí inserida de se estabelecer sínteses e verdades absolutas, formula uma dialética baseada nos sujeitos concretos, nas relações sociais e nas condições históricas de vida – uma dialética que diz respeito, portanto, a como a vida é produzida, reproduzida e organizada (Naves, 2000). Para a dialética marxista as ideias são construídas na materialidade da vida e não o contrário, como no idealismo e nas teorias metafísicas, em que a vida é definida no plano ideal se exteriorizando no mundo material. Portanto, a matéria deixa de ser compreendida como coisas inertes e passíveis, e passa a ser definida como elementos em movimentos e relações, em que nenhum ser possui existência isoladamente (Engels, 1986). Em Marx, a dialética deixa de ser um método fundado para se obter verdades atemporais ou para se estabelecer um “jogo” entre argumentos e pensamentos e passa a definir as verdades como compreensões datadas e situadas no processo de transformação da sociedade e de realização humana” (LOUREIRO, 2005, p. 1485).

<sup>41</sup> Segundo Marcel Gomes, Verena Glass e Antônio Biondi, “entre 2004 e 2006, três povos indígenas da região sudeste do Mato Grosso, um dos grandes pólos sojicultores do estado, implementaram um polêmico projeto de coprodução de soja em parceria com fazendeiros locais. Paresis, Manoki e Nambikwaras das Terras Indígenas Paresi, Rio Formoso, Utariti (Paresis), Tirekatinga (Nambikwara) e Manoki (Irantxe) firmaram 19 contratos de parceria, envolvendo 41 aldeias, para a coprodução de soja em áreas de 50 a 1000 hectares no interior das TI, com validade até a safra de 2011/2012. (GOMES; GLASS; BIONDI, 2011, s/p).

Em documento resultante de reunião realizada no final de 2008, a organização Mobilização dos Povos Indígenas do Cerrado (MOPIC) afirmou que "o Estado do Mato Grosso é o maior produtor de soja do Brasil, sendo esta atividade uma das principais causas do desmatamento no cerrado e da degradação ambiental nas cabeceiras dos rios que drenam as terras indígenas, colocando em risco a segurança alimentar, a cultura e a vida física e espiritual das comunidades indígenas (GOMES; GLASS; BIONDI, 2011, s/p).

Portanto, a expansão do capitalismo dentro dos territórios indígenas está alterando o meio ambiente desses territórios e também ocasionando algumas divergências internas nas aldeias indígenas.

A situação extrativista do Brasil se intensifica com as políticas assumidas pelo atual governo federal. Com a eleição de Jair Messias Bolsonaro (antes do Partido Social Liberal – PSL e agora sem partido), que tomou posse como Presidente do Brasil no início do ano de 2018, através do discurso desenvolvimentista e “contra” ideológico, o governo passou a questionar e condenar o processo de demarcações de terras indígenas. Dessa forma, o governo alegou que aos indígenas não destinaria um centímetro de terra durante o seu mandato. O ataque à defesa dos costumes tradicionais dos coletivos indígenas tomou outras dimensões neste governo, tendo em vista que no Estado do Mato Grosso do Sul o governo exaltou os indígenas da etnia Paresí<sup>42</sup>, que foram incentivados pelo mesmo ao cultivo da soja em grande escala no seu território<sup>43</sup>. Apesar disso, como reflexo dos discursos racistas do Presidente Jair Bolsonaro, após sua posse houve um aumento da violência no campo contra os caciques e as lideranças indígenas de diversas etnias. Logo, a necropolítica do poder, característica deste governo, marcado como de extrema direita, espalhou o terror contra os coletivos indígenas, deixando cerca de 135 indígenas mortos no ano de 2018 (CIMI, 2018).

Contudo, o agronegócio e a expansão das mega construções de usinas hidroelétricas estão modificando completamente os territórios e os costumes indígenas. A construção da Usina Hidroelétrica de Belo Monte, no Rio Xingu, situada no Estado do Pará, evidenciou a

---

<sup>42</sup> Segundo a Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil, “os Paresí situam-se, no Mato Grosso, na reserva Presí dividida em: Três aldeias situadas além do limite sul da reserva Formoso (Hóhako), Estivadinho (Kyárore) e Figueirinha (Oihoko) tiveram seus limites delimitados em 1982. Além do limite norte da reserva encontravam-se quatro grupos locais (Bacaval, Sacre, Seringal e Walahaliwinã). A oeste da reserva, fora de seus limites, existem três grupos locais, situados à beira da BR – 364 (Capitão Marco, Acampamento da Serraria e Iyatayazá). Em 2008, os Paresí contavam com cerca de 2.005 indivíduos que se distribuía em aldeia nas diversas Terras Indígenas. Trata-se de uma área composta por campos, em sua maioria, cerrados e matas de galeria, onde se caça veado, ema, seriema, perdiz, cotia entre outros animais” (POVOS INDIGENAS NO BRASIL *et al.*, 2009).

<sup>43</sup> Conforme Marcel Gomes, Verena Glass e Antônio Biondi, “os benefícios da agricultura comercial, porém, não são unanimidade entre os paresis. As críticas mais contundentes, em geral, vêm dos mais velhos. ‘Para mim a soja trouxe divisão. No meu ponto de vista, o povo ficou muito individual, olhando só para o que é dele’, afirmou Carmino André Orezu, que também mora na TI Utiariti, na aldeia Salto da Mulher, comunidade responsável por uma área de 500 hectares de lavoura” (GOMES; GLASS; BIONDI, 2011, s/p).

força do poder econômico que garantiu o apoio dos governos progressistas da época (dos presidentes do Partido dos Trabalhadores - PT: Luiz Inácio Lula da Silva- 2003 - 2011 e de Dilma Rousseff - 2011 - 2016) para a execução da obra de Belo Monte, pelo consórcio de empreiteiras Norte Energia. A construção da usina contou com algumas políticas gerenciadas pelo consórcio Norte Energia (Plano Emergencial) e acompanhadas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que ficou enfraquecida no processo. Tais políticas modificaram, consideravelmente, o modo de vida dos coletivos indígenas que habitavam o território da volta grande do Xingu. Segundo Michel Fernandes da Rosa, “[...] o Plano Emergencial efetivamente garantiu o início das obras sem grandes entraves por parte das comunidades indígenas. Talvez esse tenha sido o principal objetivo atingido pelo plano” (ROSA, 2016, p.178).

Desse modo, os coletivos indígenas de nove etnias<sup>44</sup> que, por séculos habitaram as margens do Rio Xingu, passaram a ser atendidos por políticas focalizadas<sup>45</sup> inclusas no Plano Emergencial de atendimento aos mesmos. As mudanças nos costumes tradicionais também ocorreram à medida que eles começaram a participar de reuniões realizadas entre o consórcio Norte Energia e as lideranças indígenas na cidade de Altamira – PA, “[...] fazendo com que muitos indígenas passassem a frequentar a vida urbana, deixando de lado tarefas cotidianas nas aldeias, como a caça a pesca e o plantio” (ROSA, 2016, p. 179).

Nesse processo o modo de vida dos indígenas sofreu interferência. A dinâmica de construção da usina de Belo Monte demonstra como o Estado brasileiro, através do colonialismo interno, pode representar os interesses do poder econômico e das classes dominantes, negando a garantia dos direitos constitucionais dos coletivos indígenas que habitam os territórios originários nas proximidades do rio Xingu.

A expansão do capitalismo no Brasil, além do agronegócio, das megaconstruções e da mineração, também ocorre com o avanço das cidades “modernas” sobre os territórios indígenas. Na sequência analisam-se os impactos que o projeto desenvolvimentista e as cidades “modernas” estão ocasionando nos territórios indígenas.

### **1.5.1 Cidades ocidentais e a invasão dos territórios indígenas**

---

<sup>44</sup>Segundo Michel Fernandes da Rosa, “as etnias afetadas por Belo Monte são: Jurunas, Kuruaya, Xipaya, kaiapó, Arara, Assurini, Araweté, Xikrin e parakaanã” (ROSA, 2016, p.170).

<sup>45</sup> Por sua vez, Camila Potyara Pereira menciona que “[...] os atendidos pelas políticas focalizadas são alienados e incapazes de conhecer as suas necessidades duradouras – como saúde, educação e trabalho – ou desprovidos de qualquer tipo de informação vital” (PEREIRA, 2013, p. 161).

O contexto de imposição do modo de vida ocidental no Brasil obriga alguns coletivos indígenas a manterem relações políticas e sociais, cada vez maiores, com as cidades “modernas” ocidentais que avançam sobre os territórios tradicionais indígenas. Essas vivências nas cidades geralmente acontecem através do comércio dos artesanatos confeccionados nas aldeias, que propicia aos indígenas a obtenção de um montante em dinheiro e condições mínimas de sobrevivência de suas famílias nas aldeias.

Na região Sul do Brasil os indígenas da etnia Kaingang<sup>46</sup>, coletivo indígena acompanhado em processo de pesquisa para a elaboração desta dissertação, complementam sua renda comercializando nos centros das cidades uma diversidade de produtos como: artigos artesanais produzidos nas aldeias como os filtros dos sonhos<sup>47</sup>; ervas de chás (marcela) e outros acessórios em couro (pulseiras) que são trazidos em estoque do Estado de São Paulo. Segundo Fernanda Henrique, “as cidades são locais altamente considerados pelos Kaingang para realizar a venda do artesanato” (HENRIQUE, 2017, p. 62).

As cidades avançam sobre os territórios indígenas e obrigam aos indígenas Kaingang a percorrer grandes e pequenas distâncias para comercializar seus artesanatos. Talvez isso

---

<sup>46</sup>Segundo Kimiye Tomasião e Ricardo Cid Fernandes, os Kaingang estão “espalhados pelos Estados do Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo com uma população em torno de 30 mil pessoas, os Kaingang vivem em mais de 30 Terras Indígenas” (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001).

<sup>47</sup> Conforme o site Artesanato Indígena, “O Filtro dos Sonhos é um artefato indígena nativo americano originado na tribo dos Ojibwa, Durante o movimento de revitalização cultural indígena dos anos 60 e 70, foram adotados por nativos americanos de diversas nações. Passaram a ser vistos como um símbolo da unidade entre as várias nações indígenas, e como um símbolo geral da identificação com as primeiras culturas das nações. Conta uma lenda dos nativos norte-americanos, que um velho índio, ao fazer uma Busca da Visão no topo de uma montanha, lhe apareceu IKTOMI, a aranha, e comunicou-se em linguagem sagrada. A aranha pegou um aro de cipó e começou a tecer uma teia com cabelo de cavalo e as oferendas recebidas. Enquanto tecia, o espírito da Aranha falou sobre os ciclos da vida, do nascimento à morte e das boas e das más forças que atuam sobre nós em cada uma dessas fases. Ela dizia: ‘Se você trabalhar com boas será guiado na direção certa e entrará em harmonia com a natureza, do contrário, irá para uma direção que causará dor e infortúnios’. No final a Aranha devolveu ao velho índio o aro de cipó com uma teia no centro dizendo-lhe: ‘No centro está a teia que representa o ciclo da vida. Use-a para ajudar seu povo a alcançar seus objetivos, fazendo bom uso de suas ideias, sonhos e visões. Eles vêm de um lugar chamado Espírito do Mundo que se ocupa do ar da noite com sonhos bons e ruins’. (Segundo demonstram algumas linhas do Xamanismo, mesmo de posse do Filtro dos Sonhos, teremos pesadelos, pois eles nos mostram visões de diversos aprendizados que devemos nos atentar. Acredita-se que o filtro impedirá que energias indesejadas interfiram no processo natural e particular de sonhar. Na confecção do Filtro dos Sonhos, pode ser colocada uma pena no centro, abaixo, simbolizando a respiração, o elemento ar, e em alguns é colocado no centro uma pedra ou cristal. Tudo o que é colocado possui um significado. O Centro da Teia Corresponde ao Grande Mistério, o Criador, a Força que abrange o Universo inteiro. O mais belo deste texto é a essência espiritual da natureza atuando, no caso da aranha, mostrando a “teia da vida” e ensinando que tudo está interligado. Nos incentiva a prestarmos mais atenção nos nossos sonhos, na natureza, na nossa vida e em nossa construção; a buscar conexão com Deus e com a coragem, buscando Luz para rompermos a teia da ilusão e nos construindo cada vez mais, ligados ao Grande Espírito. Com o passar dos anos o filtro dos sonhos, que era usado apenas na tradição de uma tribo indígena, foi ganhando espaço na sociedade e, hoje em dia, é bem comum vermos o objeto em propostas de decoração. E nesse passar dos anos, o modo de como fazer filtro dos sonhos também ganhou suas alterações e, hoje em dia, dá para encontrar diferentes modelos e tipos (ARTESANATO INDÍGENA *et al.*, 2018).

comprove que o colonialismo interno, em curso no Brasil, continua a lógica racista de higienização e exclusão dos coletivos indígenas dos centros urbanos das suas metrópoles capitalistas. Guilherme Castelo Branco afirma que a “[...] exclusão, desterro, deportação, descaso, indiferença, ostracismo, são muitas modalidades de execução de práticas racistas [...]” (BRANCO, 2008, p. 88).

Ao mesmo tempo em que o Estado exclui os indígenas dos centros das cidades, também impõe aos seus coletivos os modos de vida e os costumes ocidentais. Esta questão também pode ser compreendida através da aplicação de políticas assistenciais de distribuição de cestas básicas para as comunidades tradicionais que não respeitam as tradições e os costumes indígenas. É o caso da situação dos indígenas da etnia Mbyá-Guarani, descrita por Ladeira (2003)<sup>48</sup>, que recebem os alimentos distribuídos pelo Estado, que são de fundamental importância para a sobrevivência de suas famílias, sem que os mesmos tenham qualquer relação com a cosmologia<sup>49</sup> das aldeias. Trata-se de uma imposição ocidental sobre as comunidades tradicionais.

Segundo César Martín Tempass, os alimentos distribuídos pelo Estado não fazem parte da cultura dos Mbyá-Gurani, uma vez que:

[...], cada cultura possui formas singulares de definir o que pode ser ou não ingerido como alimento, o que é um alimento bom e um alimento ruim, [...]. Assim, os Mbyá-Guarani possuem práticas alimentares bastante diferentes da sociedade envolvente que lhes fornece as cestas básicas (TEMPASS, 2008, p. 4).

De tal modo, doando os alimentos para a sobrevivência dos indígenas, o Estado brasileiro os mantém sob sua tutela e nega-lhes o direito ao território para o cultivo dos alimentos tradicionais (milho, mandioca, carne de caça) que fazem parte da cosmologia das aldeias. A política de doação de alimentos aos indígenas é uma ação de praxe do Estado brasileiro e atende precariamente quase todos os coletivos indígenas que vivem nas periferias das cidades brasileiras e nas reservas. Muitos desses coletivos estão à espera da demarcação de suas terras que foram apropriadas pelos brancos para o seu assentamento definitivo. No entanto, o Estado contribui com o processo de mercantilização das terras indígenas, amparando a expansão do modo de produção capitalista no campo e dificultando a garantia

<sup>48</sup>Segundo Maria Inês Ladeira: “São Mbyá, dentre os grupos Guarani, que vêm ocupando com continuidade áreas no litoral Atlântico. Além do motivo comum – a busca da terra sem mal (yvymarãey), da terra perfeita (vyjumiri), o paraíso aonde para se chegar é preciso atravessar a ‘grande água’ –, o modo como os grupos familiares traçam sua história através das caminhadas, recriando e recuperando sua tradição num ‘novo’ lugar, faz com que sejam portadores de uma experiência de vida e de sobrevivência também comuns” (LADEIRA *et al.*, 2003).

<sup>49</sup>As cosmologias indígenas representam modelos complexos que expressam suas concepções a respeito da origem do Universo e de todas as coisas que existem no mundo (FUNAI, 2018)

dos indígenas ao direito à terra e ao território. Segundo Maricato, no Brasil “o que restava de território ainda não subsumido à atividade propriamente capitalista até 30 anos atrás está em franco processo de incorporação” (MARICATTO, 2014, p. 97).

Com isso, o avanço das atividades capitalistas nos territórios indígenas, que conta com o respaldo de diversas políticas de Estado no Brasil, continua colocando em risco uma série de saberes tradicionais dos coletivos indígenas que vivem às margens das cidades “modernas”. Pois, esses saberes são desprezados pelo conhecimento científico moderno, que, quando transformados em tecnologia, regem a expansão capitalista (agricultura) sobre os territórios originários indígenas. Como sinaliza Rosa, “os conhecimentos populares, camponeses ou indígenas [...] desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso (ROSA, 2016, p.69).

Logo, quando se aborda a questão referente ao direito à terra e à preservação dos saberes tradicionais indígenas, é preciso também questionar o Estado brasileiro quanto ao cumprimento das determinações estabelecidas pelo Decreto Nº 5.051, de 19 de abril de 2004, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sobre Povos Indígenas e Tribais, que em seu artigo 7º define que:

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 (BRASIL, 2004).

Desse modo, analisando-se a relação das cidades “modernas” com as aldeias indígenas no Brasil, compreende-se que a imposição da ideologia dominante (capitalista) impede a organização social dos coletivos indígenas sempre que os territórios indígenas despertam o interesse do capital financeiro (nacional e/ou internacional). Essa lógica contradiz o que estabelece o artigo 7º da OIT acima referenciado.

Um exemplo de segregação dos coletivos indígenas, após o território despertar o interesse do capital imobiliário, foi a remoção dos indígenas do prédio da aldeia Maracanã<sup>50</sup>,

---

<sup>50</sup>Segundo Eliane Tavares, “hoje seguem vivendo no prédio perto de 20 pessoas, representando etnias de diversas regiões do país: Guajajara, Pankararu, Xavante, Guarani, Apurinã, Fulni-ô, Pataxó e Potiguara, entre outras. Várias casas foram erguidas no lado de fora, uma vez que o prédio principal está em ruínas, apesar de servir para algumas atividades. A proposta dos ocupantes é recuperar o prédio e transformá-lo na primeira Universidade Indígena do país. Atualmente já são ministradas aulas de língua Tupi Guarani, inclusive para professores universitários e acontecem manifestações culturais, rituais, pinturas de corpo, feitura de comidas típicas das etnias na cozinha coletiva, ensinadas medicinas nativas e contadas histórias das tradições indígenas. Segundo as

pelo Estado do Rio de Janeiro, por ocasião da edificação das obras para a Copa do Mundo de 2013, episódio que gerou um longo embate entre os indígenas de diversas etnias que formavam a aldeia Maracanã e o Estado do Rio de Janeiro. Na oportunidade veio à tona a discussão sobre o direito dos indígenas permanecerem no território da aldeia Maracanã. Em 2019 o Deputado estadual do Rio de Janeiro, Rodrigo Amorim (PSL) declarou que a aldeia Maracanã seria um lixo urbano (PITASSE, 2019).

A tentativa do Estado deslocar os indígenas da aldeia Maracanã mostra o interesse do capital imobiliário numa região valorizada do Rio de Janeiro. A cidade “moderna” avança especialmente quando o território desperta o interesse do setor imobiliário. Segundo o Cacique José Urutu (2013 apud PITASSE, 2019, s/p), “nós não viemos até o Maracanã, a cidade que veio até nós. A cidade é um grande cemitério indígena que nos engoliu”. Suas palavras explicitam que os indígenas continuam em resistência contra a colonização e a mercantilização de seus territórios. Conforme Fanon, “durante séculos os capitalistas comportam-se no mundo subdesenvolvido como verdadeiro criminoso de guerra” (FANON, 1968, p. 80).

Frente ao método genocida, empregado pelo modo de produção capitalista, na expansão das grandes cidades “modernas” brasileiras, as aldeias indígenas estão sendo deslocadas para as periferias das cidades. Os territórios originários passam a despertar o interessado mercado imobiliário e, que pressiona o Estado para a remoção dos indígenas dos centros das cidades para áreas periféricas distantes de quaisquer recursos. Como exemplo cita-se os Kaingang do sul do Brasil, que foram removidos do centro da cidade de Chapecó, em Santa Catarina, para um território periférico. Esse processo colonizador e de apropriação dos territórios originários é traumático para os indígenas.

Não obstante, como observou-se anteriormente, a expansão capitalista sobre os territórios indígenas não se resume ao interesse do mercado imobiliário nos centros das cidades, uma vez que os empreendimentos extrativistas como a usina hidroelétrica de Belo Monte, no rio Xingu, e as barragens de Mariana e Brumadinho, em Minas Gerais, expõem a exploração e expropriação da terra por parte do capitalismo em todo o território brasileiro. Desse modo, os coletivos indígenas estão perdendo seus territórios tradicionais, tanto nos centros urbanos como no campo e nos lugares remotos da Floresta Amazônica, como ocorre na volta grande do Xingu. Com isso o Estado mantém os coletivos indígenas agrupados em reservas (que são territórios em disputa, porque também despertam o interesse do capital

---

lideranças vivem mais de 30 mil índios no espaço urbano do Rio de Janeiro e o casarão deverá ser também um ponto de referência para a sobrevivência da cultura de todos eles” (TAVARES *et al.*, 2013).

econômico) ou em pequenas aldeias tuteladas, onde são mantidos por políticas públicas, na maior parte das vezes, assistencialistas e não emancipadoras. Com a perda de território e o enfraquecimento das práticas tradicionais de caça, pesca e coleta de alimentos, resta aos indígenas que vivem nas periferias das cidades o subemprego em colheitas agrícolas ou a comercialização de artesanatos nos centros urbanos, como forma de angariar recursos que garantam a escassa renda das famílias nas aldeias. Como coloca Domingos (2016), no Sul do Brasil os indígenas Kaingang são colocados em situação de vulnerabilidade, na medida em que a exploração dos territórios originários pelo modo de produção capitalista extermina os animais e envenena o ecossistema.

Entretanto, a ofensiva capitalista colonial sobre os territórios indígenas não acontece sem que haja resistência por parte dos indígenas do Brasil. Este tema será tratado a seguir, sobretudo a partir da história e da cosmologia dos indígenas Kaingang que são os sujeitos políticos de atenção desta pesquisa.

## 2 HISTÓRIA E COSMOLOGIA DOS INDÍGENAS KAINGANGNO BRASIL

A história dos indígenas Kaingang, segundo os antropólogos/as Kimiye Tommasino e Ricardo Cid Fernandes (TESCHAUER, 1927*apud* TOMMASINO; FERNANDES, 2001), está ligada aos indígenas Guayanás que viviam na costa atlântica do Brasil. Esses grupos indígenas, antecedentes aos Kaingang, antes da colonização europeia ocupavam um território litorâneo que se estendia entre Angra dos Reis, no Estado Rio de Janeiro, até a cidade de Cananéia, no Paraná, e eram também denominados de Goyaná, Wayanaze, Goainaze.

Conforme Tommasino e Fernandes:

O nome Guayaná continuou sendo utilizado até 1843 juntamente com outros como Coroado, Coronado, Shokleng, Xokren, Guanana, Gualachos, Gualachí, Chiqui, Cabelludo, Tain, Taven, Tayen, Ingain, Ivoticaray, Nyacfateitei, Votoron, Kamé, Kayurukré, Dorin, Tupi (Kaingang que vivem em Misiones – norte da Argentina – e no extremo oeste do Rio Grande do Sul, às margens do rio Uruguai) (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

No entanto, devido aos diversos nomes que foram atribuídos aos coletivos indígenas que habitavam essa região costeira houve uma confusão entre os pesquisadores para definir quais desses coletivos indígenas seriam os ancestrais dos Kaingang, que habitam o sul e parte do sudeste brasileiro. Conforme Juracilda Veiga, “[...] nem todos os grupos ou povos indígenas referidos por ‘Guaianás’ (‘Goianás’) eram Kaingang” (VEIGA, 1994, p. 27).

A denominação Kaingang, que se conserva atualmente, foi dada por Telêmaco Borba, no final do século XIX. “Inicialmente, os Kaingang e os Xokleng foram classificados com uma só etnia com dialetos diferentes, sendo os Xokleng denominados Aweikoma-Kaingang por Métraux (1946) no Handbook of South American Indians” (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

No século XVI, possivelmente, ocorreu um primeiro contato dos Kaingang com os colonizadores portugueses, nas proximidades do litoral do atlântico, mas até hoje não há certeza que os portugueses teriam encontrado os descendentes dos indígenas Kaingang naquela ocasião devido à fragilidade de registros históricos comprobatórios. Há estudos arqueológicos que mostram que os indígenas Kaingang e os Guaranis ocuparam as reduções Jesuíticas na Província do Tape, constituída entre os anos de 1632 e 1636, situada no Estado do Rio Grande do Sul. “Baseando-se em alguns registros históricos, é possível que os Kaingang tenham sido influenciados pela redução jesuítica da Santa Tereza, na região de Passo Fundo” (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

Para compreender onde se localizavam os grupos indígenas Kaingang pré-coloniais no Brasil, Mota (1997, *apud* TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001) pontua que o cacique Kanha-fé teria nascido no sudoeste de Santa Catarina, território de origem dos seus antepassados, que habitavam aquela região antes da chegada dos Jesuítas e nela permaneceram após a expulsão dos Jesuítas do território. Os Kaingang permaneceram livres nas matas da região Sul do Brasil até o século XIX, pois a maioria deles não aceitou viver nas reduções jesuíticas. Após seu contato com os Jesuítas, no século XVI, os Kaingang ficaram cerca de dois séculos sem encontrar os colonizadores e somente no final do século XVIII foram contatados novamente pelos brancos (D'ANGELIS, 2006).

Segundo Tommasino e Fernandes (2001), após a derrota dos Jesuítas e o término das reduções, os Kaingang passaram a habitar as terras do planalto sul do Brasil, nas florestas de araucária, num vasto território que abrangia parte do sudeste e todo o sul do Brasil. Conforme Rogério Réus Gonçalves da Rosa (2002), o território Kaingang coberto pelas florestas de araucárias garantia-lhes o pinhão, alimento que ainda faz parte da dieta Kaingang e a carne de caça, atualmente rara em sua dieta.

Conforme avançava a colonização nos territórios indígenas no século XVII, os Kaingang seguiram em deslocamento pelo território e foram encontrados nas matas do curso superior do rio Uruguai. No século XVIII eles já habitavam as florestas do alto Uruguai, num território que se estende do rio Piratini (extremo Oeste) até o Leste, na bacia do rio Caí. Naquela época o território Kaingang também integrava “[...] o Oeste de São Paulo, terras do segundo e terceiro planaltos do Paraná e Santa Catarina e toda a faixa acima das bacias dos rios Piratini, Jacuí e Caí no Rio Grande do Sul” (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001).

De acordo com Wilmar da Rocha D'Angelis (2006), as tentativas coloniais de conquistar os territórios Kaingang reiniciaram na segunda metade do século XVIII, quando eles foram novamente defrontados pelos colonizadores organizados, dessa vez através das frentes de exploração militar. Foi nesse período que os colonizadores tentaram ocupar os campos e as florestas na província do Paraná - hoje situada no Estado de Santa Catarina (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001). Desse modo, as incursões coloniais para o reconhecimento e tomada das terras Kaingang se estenderam ao longo de onze expedições militares, entre os anos 1768 e 1774. Os militares do Estado brasileiro que estavam envolvidos nas expedições de reconhecimento e, posteriormente, de tomada do território originário dos Kaingang contavam com todo armamento bélico disponível do Estado, como peças de artilharia e armas de guerra em geral, tanto brancas como de fogo.

Tommasino e Fernandes acentuam que:

Os contados com os Kaingang do Koranbag-rê, como resultado da distribuição de presentes, foram inicialmente amistosos. Mas a reação indígena não tardou, ao desconfiarem que a amizade oferecida pelos brancos não era bem intencionada (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

Assim, conforme os colonizadores avançavam pelos territórios originários dos coletivos indígenas, as guerras com os brancos se acirraram. Nesses combates, além dos Kaingang também estavam envolvidas as etnias Xetá, Guarani e Xoklemg. Após vários anos de batalhas e, devido à grande resistência dos indígenas, os colonizadores cancelaram as expedições adentro dos Campos Gerais sulinos, retornando somente quarenta anos mais tarde para conquistar os territórios Kaingang no século XIX.

No século XIX havia dezenas de unidades político-territoriais, chefiadas por um (põ'i-bang) cacique central e vários outros caciques (rekakê; põ'i) subordinados (rekakê; põ'i), dos grupos locais que formavam a unidade sociopolítica. [...] os territórios Kaingang no Rio Grande do Sul tinham como limite a noroeste o rio Piratini, a nordeste o rio Pelotas, ao sul as bacias do Caí, Taquari e Jacuí" (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

Aproveitando-se das formas de organização social dos Kaingang, os colonizadores utilizaram política do incentivo ao conflito entre os indígenas, tanto no Rio Grande do Sul como no Paraná. Inclusive, vários caciques Kaingang formaram alianças com o Estado, colaborando no processo de conquista dos territórios Kaingang. As lideranças Kaingang que formaram alianças com os brancos e colaboraram para a conquista dos territórios indígenas do Sul do Brasil seriam, “[...] no Paraná e Santa Catarina – Condá, Viri e Doble; no Rio Grande do Sul – Condá, Nonoai, Fongue, Nicafi (também grafado Nicaji, Nicofé, Nicafim), Braga e Doble” (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

Nessa incursão de guerra colonial do Estado brasileiro, conforme os territórios Kaingang eram conquistados crescia a colaboração dos caciques com os colonizadores. Outros grupos Kaingang tentavam sair do curso das guerras coloniais e se deslocavam para o interior das matas sulinas, procurando proteção. Conforme a colonização avançou os Kaingang isolados foram aldeados e seus territórios destinados aos empreendimentos coloniais em fazendas de criação de gado (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001).

A invasão dos territórios Kaingang pelos colonizadores começou na Estrada da Mata e foi impulsionado pelo comércio de animais de carga e pecuária, os quais eram transportados do Rio Grande do Sul para São Paulo, passando sempre pelo Paraná. Com o avanço da colonização a tomada dos territórios indígenas foi intensificada, mediante a distribuição de sesmarias de terras aos colonos europeus, legitimada pelo Estado brasileiro. Tanto que:

O caminho das tropas é que vai consubstanciar uma frente de ocupação e exploração nacional nas terras indígenas, com a implantação das sesmarias a partir dos Campos Gerais, não apenas em direção ao sul, mas também a oeste e norte. A expansão paulista é a ponta de lança para a conquista das terras indígenas do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

A distribuição de terras para os colonos e a expansão das estradas que serviam de rotas comerciais entre o Mato Grosso e o litoral do Paraná rasgaram os territórios Kaingang do Sul. Com isso os conflitos entre os Kaingang e os colonizadores brancos se intensificaram e foram marcados por diversos ataques aos tropeiros que cruzavam os territórios Kaingang. Os Kaingang resistiram e lutaram contra a invasão de suas terras, mas a resistência não impediu que as vilas coloniais dos brancos aos poucos fossem construídas (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001).

A partir de 1810 as ocupações dos Campos Gerais foram organizadas e, através dessas expedições, os colonizadores retornaram aos campos de Koran-bang-rê (atual município de Guarapuava – PR), com o intuito de conquistar e tomar os territórios originários dos Kaingang e transformá-los em campos de pastagem para a pecuária. “Depois de três meses de guerras e batalhas sangrentas, os Kaingang dos Koran-bang-rê foram derrotados pelas tropas comandadas por Diogo Pinto Azevedo” (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p). Com a vitória sobre a resistência Kaingang, os colonos instalaram as fazendas de gado e ergueram algumas cidades sobre os territórios originários dos campos de Kreie-bang-rê (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001).

A expansão colonial pelos territórios Kaingang seguiu em direção ao Rio Grande do Sul (São Pedro do Rio Grande do Sul) e, entre os anos de 1842 e 1860, as estradas coloniais (por onde circulavam as mercadorias extrativistas) continuaram a rasgar os territórios Kaingang, expandindo a comunicação até Corrientes na Argentina, “[...] passando por vários territórios Kaingang, como Kampo-rê” (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

Nessa época, as terras de Kavarú-Koyá eram habitadas pelo grupo do cacique Fracrân (também conhecido como Endjotoi) (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001). Foi através do apoio dos Kaingang do grupo liderado pelo cacique Kondá, que os brancos conquistaram o território de Kavarú-Koyá. Essa aliança entre os colonizadores e o grupo de Kondá contribuiu para a conquista de outros territórios em Santa Catarina e Rio Grande do Sul (Nonoai). O indígena Kondá, “Mais tarde, tornou-se o líder dos Kaingang e fez aliança com o governo do Rio Grande do Sul, fixando-se nos campos do Goio-en. Na condição de funcionário do governo (recebia soldo do governo)” (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p). As

alianças de alguns caciques Kaingang com os colonizadores, conforme ocorreu com o Cacique Kondá e o Cacique Viri, que acabaram guerreando contra outros grupos Kaingang, serviu como estratégia política para garantir aos Kaingang liderados por estes Caciques, parte do território Kaingang que estava sendo usurpado pelos colonizadores europeus (ROSA, 2002).

Devido à aliança entre os colonos e os indígenas liderados por Kondá, as estradas coloniais romperam os territórios Kaingang e chegaram até o Norte da Argentina. A expansão das estradas coloniais nos territórios Kaingang, com destino ao Rio Grande do Sul, contribuiu para a construção da colônia militar nos vales dos rios Chapecó e Uruguai, atualmente o território compõe a cidade de Xanxerê (SC). “Como alguns queriam ser aldeados perto da colônia militar, foi fundado nas proximidades o Toldo Formigas, comandado por Kondá” (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

Além do cacique Kondá, outras lideranças Kaingang aliaram-se aos colonos brancos em suas guerras de expansão territorial pelo Sul do Brasil, como foi o caso do cacique Virí, que “De cacique subordinado dos grupos chefiados por Kondá, tornou-se dissidente e trabalhou de forma independente, constituindo-se o seu grupo uma força paramilitar dos brancos” (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

Nessa guerra colonial, o cacique Virí comandou os ataques a outros grupos Kaingang, os fez prisioneiros e tentou vendê-los como escravos para os brancos fazendeiros, que estavam se estabelecendo na região de Palmas. Decorrente dessa postura ele passou a receber um soldo do Estado por quase dez anos até o seu falecimento, em 1873. A estratégia do Estado brasileiro de pagar soldo às lideranças Kaingang contemplou aqueles que ajudaram a proteger vilas e cidades erguidas pelos colonos no território Kaingang. Entre as lideranças contempladas estavam o cacique “Bandeira, chefe dos toldos das matas entre os rios Corumbataí e Ivaí. Os caciques Henrique e Gregório viviam nos toldos do Campo Mourão, perto da antiga Vila Rica do Espírito Santo [...]” (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

Com a expansão da colonização nos territórios indígenas, outros grupos Kaingang, que tiveram suas terras conquistadas foram transferidos para toldos da região, como foi o caso do cacique Paulino Arak-xó, que liderava cerca de 95 indígenas. Alguns Kaingang foram integrados aos diferentes aldeamentos chefiados pelos caciques Aropquimbe, Kairu, Kovó e Gregório. Outros habitaram a colônia militar do Jataí, junto com alguns guarani-Kaiwá trazidos do Mato Grosso. No Rio Grande do Sul, o aldeamento e a catequização dos Kaingang aconteceu ao mesmo tempo que em outros Estados do Sul, entre 1845 e 1848. Sempre que a colonização avançava através da construção de estradas para integrar e incorporar as terras indígenas ao Estado brasileiro, os Kaingang eram aldeados. A afirmação a seguir ilustra isso: A

abertura de uma estrada ligando Palmas às terras das Missões riograndenses era vital para a sua incorporação ao território brasileiro. Em 1845, o Alferes Francisco da Rocha Loures foi encarregado desta tarefa. Sabendo que teria de atravessar terras Kaingang, Loures entrou em contato com Kondá para ajudá-lo, não só por conhecer os locais dos alojamentos, mas também para garantir segurança à expedição e tentar convencer os índios a se aldearem. O governo, paralelamente, mandou missionários para a região de Nonoai para promover o aldeamento e a catequese (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

No Rio Grande do Sul, conforme a colonização avançava e os grupos Kaingang eram conquistados, como aconteceu com o cacique Fongue, seu território foi se restringindo a alguns aldeamentos como os de Guarita, Pinheiro Ralo e Inhacorá, onde a presença do cacique Fongue também foi registrada nos relatórios de 1880 e, nesse contexto ele aparece como subordinado ao cacique Nonoai. Relatos mostram que, “Ao lado de Fongue, na mesma região, aparece o registro do grupo do cacique Votouro; a oeste, nas regiões de Vacaria e Lagoa Vermelha, viviam os grupos chefiados por Doble e Nicafé (Nicaji; Nicafim)” (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

A conquista das terras e dos corpos indígenas foi avançando no Estado do Rio Grande com o apoio das lideranças indígenas, como do cacique Fongue. A colonização dos brancos avançou em direção aos campos de Nonoai, território que habitavam os Kaingang aliados aos caciques Nonoai, Kondá e Nicafé. Os interesses da construção de outras estradas que cortariam os territórios Kaingang em 1850 impulsionaram o aldeamento de um grupo Kaingang na localidade de Campo do Meio, subordinados ao cacique Braga<sup>51</sup>. Assim,

Sendo muitos os subgrupos chefiados por Braga, alguns caciques não se aldearam e os dissidentes permaneceram nos antigos territórios, como foi o caso do grupo chefiado por Nicafé. Em 1865/66, há registro da presença do cacique Chico, que vivia no Campo do Meio (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

Os artifícios dos colonizadores utilizados para conquistas territoriais no Sul do Brasil seguiram a mesma lógica de estimular os conflitos entre os distintos grupos Kaingang, gerando o rompimento entre os caciques e seus subordinados, como aconteceu entre o cacique Doble que seria subordinado ao cacique Braga. Depois do rompimento ele aliou-se aos militares do Estado brasileiro e atuou na conquista dos indígenas Kaingang que permaneciam resistentes e arredios às invasões territoriais e ao projeto colonial de aldeamento. Conforme relatos:

---

<sup>51</sup>Segundo Ignácio Schmitz, Flavio Vinicius Arnt, Marcus Vinicius Beber, André Osorio Rosa, Deise Scunderlik de Faria (2010, p. 11), “Braga demonstrou ao engenheiro Mabilde, que construiu as primeiras estradas através do território indígena, no começo do século XIX, que sua gente vivia na região desde muito tempo e como prova levou o engenheiro a ver os túmulos dos quatro caciques que o precederam no século XVIII”.

Doble aparece, assim, em muitos lugares, com Braga, antes do contato e, depois, a serviço dos brancos: na região do Mato Castelhana, até 1848; nos fundos dos Campos de Nonoai e Guarita, em 1849; em Vacaria, em 1851 (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

Doble continuou sua incursão adentro das terras Kaingang que conhecia muito bem e, assim, conseguiu submeter os Kaaguá ao aldeamento de Santa Izabel. Sob o comando do cacique Braga (Põ'í-bang) teriam sido 23 subgrupos Kaingang que se estendiam e dominavam um extenso território localizado ao sudeste das matas de Mato Castelhana, Campo do Meio, Campos de Vacaria e Passo Fundo e que ainda abarcava as matas das cabeceiras entre os rios da Prata e Turvo. Quando o grupo do cacique Doble rompeu com o Põ'í-bang Braga, esses grupos Kaingang passaram a guerrear entre si. Os grupos conquistados pelos brancos, como os subordinados aos caciques Kondá, Nonai e Nicafé, também passaram a perseguir o cacique Braga que:

Pouco antes de 1850, estava alojado entre os rios das Antas e Caí, e, possivelmente para fugir das perseguições, deslocou-se para as serra entre os rios Turvo e Prata, onde encontrou o engenheiro Mabilde, que o convenceu a aldear-se no Campo do Meio (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

Além dos conflitos com os brancos ou entreos distintos grupos Kaingang que combatiam entre si, os padres jesuítas colaboraram com o Estado no processo de colonização e tomada dos territórios Kaingang, catequizando e aldeando-os nas terras de Guarita e Nonoai, “[...] a fim de distribuir suas terras para os colonos brasileiros” (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p). Apesar da perseguição de diversos grupos Kaingang pelo Estado, com a finalidade de tomar seus territórios e confiná-los em aldeias para mais tarde servirem de mão de obra nas fazendas dos brancos, grupos como o chefiado pelo cacique Votouro, possivelmente originário do Paraná, discordavam da possibilidade de aldeamento e atravessaram o rio Uruguai a fim de manter uma distância considerável dos colonizadores. Entretanto:

Apesar de todas as guerras dos Kaingang para expulsar os brancos, os caciques foram vencidos um a um e aceitaram fixar-se nos aldeamentos definidos pelo governo, sob pena de serem exterminados, como de fato alguns o foram. [...] No final do século XIX, pode-se dizer que todos os grupos tinham sido conquistados, com poucas exceções: no Estado de São Paulo, os Kaingang da região do Aguapeí ainda resistiam; no Paraná havia dois grupos Kaingang nas florestas entre os rios Cinzas e Laranjinha; em Santa Catarina os Xoklêngainda resistiam e atacavam colonos e transeuntes (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

Como aconteceu desde que começou a colonização europeia no Brasil, a estratégia dos colonizadores das terras do Sul serviu-se da tática de aproveitar a rivalidade entre os

diferentes caciques Kaingang e potencializar as guerras entre eles. Os grupos Kaingang que não eram aliados aos colonizadores foram incansavelmente perseguidos. Até o século XIX praticamente todos eles foram removidos para alguma aldeia indígena, com exceção dos grupos que viviam no Paraná, que foram conquistados em 1930 e os de São Paulo, conquistados em 1912. Essas conquistas dos grupos dissidentes contaram com a colaboração dos indígenas Kaingang da localidade de São Jerônimo (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001).

Em São Paulo, o governo do Estado invadiu o território Kaingang com obras de construção de ferrovia, que cortou o território Kaingang. Sua resistência aconteceu através de ataques aos trabalhadores das estradas de ferro. Esse fato impulsionou a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e suas expedições que buscavam “pacificar” os conflitos entre trabalhadores e indígenas. No processo de pacificação foram utilizados alguns intérpretes Kaingang e outros linguarás, de modo que “[...] metade dos Kaingang paulistas morreu de uma epidemia de gripe logo após os primeiros contatos entre 1912 e 1913” (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001, n/p).

A estratégia de utilizar os intérpretes Kaingang de São Jerônimo e linguarás também foi utilizada pelo Estado brasileiro na conquista dos Kaingang do Paraná. Lá foram organizadas duas expedições pelo SPI da Companhia de Terras Norte Paraná (CTNP) e no ano de 1930 vários grupos Kaingang foram contados e transferidos para determinadas aldeias e outros grupos Kaingang foram dizimados através de doenças trazidas pelos brancos (TOMMASINO; FERNANDES *et al.*, 2001).

Atualmente os indígenas Kaingang habitam um espaço (limitado) da região sul e parte do sudeste brasileiro<sup>52</sup>, totalizando cerca de trinta e sete mil pessoas distribuídas em cerca de 30 Terras Indígenas (TI) demarcadas pela FUNAI. Além das terras demarcadas, os indígenas Kaingang também estão em alguns acampamentos situados às margens das rodovias, em algumas unidades de conservação (UC) ambiental e nas regiões periféricas das grandes cidades localizadas no Sul do Brasil (ROSA, 2014).

Devido ao contato com a civilização ocidental, grande parte dos indígenas Kaingang são bilíngues. Além da língua indígena originária eles falam o português. A língua Kaingang pertence à família Jê do tronco Macro-Jê e possui cerca de 30 mil falantes, constituindo-se no dialeto indígena mais falado no Brasil.

---

<sup>52</sup> Como sinaliza Sergio Batista da Silva, “A reconstituição de seu processo histórico-sociocultural nesta região e em áreas adjacentes remonta há dois mil anos” (SILVA, 2002, p. 190).

A língua Kaingang é hoje uma das línguas indígenas brasileiras com maior número de falantes. É falada entre uma população de aproximadamente 30 mil pessoas, distribuídas em 32 terras indígenas, nos três estados do sul do Brasil (Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul) e também em região do estado de São Paulo (NASCIMENTO; MAIA; COUTO, 2016, p. 403).

Quanto ao aspecto econômico e às formas de sobrevivência das famílias Kaingang, Rosa (2014) pontua que no presente, além de coletores e caçadores, eles trabalham na comercialização de artesanato e como diaristas nas lavouras e colheitas de maçã, milho, soja e feijão. No entanto, apesar das investidas coloniais contra seus modos de vida, em muitos casos, além do idioma, a cosmologia Kaingang resistiu conservando os seus mitos e ritos até a atualidade. Este assunto será tratado na próxima seção.

## 2.1 Cosmologia indígena Kaingang

A concepção cosmológica e a organização social dos indígenas kaingang contemplam uma divisão social entre duas metades, exogâmicas e complementares que dividem os Kaingang em dois grupos, os Kaimé e os Kainru–Krê. Ambos são originários dos irmãos gêmeos e heróis mitológicos Kaingang de mesmo nome (Kaimé e Kainru). Rogério Reus Gonçalves da Rosa, citando Telemaco Borba, descreve uma das passagens mitológicas dos heróis indígenas Kaingang, Kaimé e Kainru, da seguinte maneira:

Em tempos imemoráveis deu-se um dilúvio que cobriu a terra inteira. Os Kaingang, Kanhru e Kamê nadavam na direção dela, cada um com um luminoso tição entre os dentes. Kanhru e Kamê cansaram, afundaram-se e pereceram; suas almas foram habitar o interior da montanha. Os Kaingang e uns poucos Curutons atingiram com dificuldade o cume da serra Krinjinjimbé, onde permaneceram uns no chão, outros nos ramos das árvores, porque não acharam mais lugar; lá passaram uns dias, sem que as águas descessem e sem alimento. Já esperavam a morte, quando ouviram o canto de saracuras, que traziam cestinhos de terra, que deitavam nas águas; estas começavam a recuar devagar. Os Kanhru e os Kamê, cujas almas moravam no interior da Serra, começaram a abrir caminhos. Depois de muitos trabalhos e fadigas, uns puderam sair de um lado, os seguintes de outro. Na abertura de onde saíram os Kanhru, teve sua nascente um belo arroio e lá não havia pedras; daí veio que eles têm os pés pequenos. Pelo contrário o caminho dos Kamê levava sobre terreno pedregoso, de sorte que feriram os pés e estes durante a marcha inchavam; daí veio que eles têm os pés compridos até o dia de hoje. No caminho que tinham aberto, não havia água; sofreram sede e viram-se obrigados a pedi-la aos Kanhru que lhes concedeu a necessária. Na noite que saíram da abertura da serra, Kanhru e Kamê acenderam fogo, formaram, com carvão e cinzas, os tigres, as antas, os tamanduás, as cobras venenosas, as abelhas e as vespas. Acabado este trabalho, marcharam para se unirem com os Kaingang. Depois de terem chegado a uma grande planície, reuniram-se e aconselharam-se como deviam casar os filhos. Casaram primeiro os Kanhru com as filhas do Kamê, e vice-versa. Quando, porém, restavam ainda muitos jovens, casaram-nos com as filhas dos Kaingang e daí veio que os Kanhru, os Kamê e os Kaingang são parentes e amigos “(BORBA, 1908, p. 20-22 *apud* ROSA, 2011, p. 105).

Conforme for adescendência correspondente aos irmãos mitológicos Kaimé ou Kainru, as pessoas, os fenômenos da natureza, as plantas, os animais, o sol, a lua e enfim, tudo o que envolve a cosmologia Kaingang possuem características físicas diferenciadas. Como situa Sergio Batista da Silva, “*Kainru* [...] seu corpo é esbelto e leve, *Kamé* é [...] pesado, de corpo como de espírito [...]” (SILVA c, 2002, p.191). Os representantes da metade Kaimé são simbolicamente identificados através da marca comprida (listra) e os representantes da metade Kainru são reconhecidos pela marca redonda (círculo). Os indígenas Kaingang herdaram a metade Kaimé ou Kainru, correspondente à metade do pai. Logo, seus casamentos devem acontecer entre as metades opostas, mas, atualmente está ocorrendo alguns casamentos entre os Kaingangde mesma metade.

Para Sergio Batista da Silva o aspecto cosmológico Kaingang da divisão entre as metades Kaimé e Kairu é assim:

Na realidade, as patrimetades *Kaingang* representam apenas um aspecto – o sociológico – de toda uma concepção dual do universo. Todos os seres, objetos e fenômenos naturais são divididos em duas categorias cosmológicas, uma ligada ao gêmeo ancestral *Kamé*, e a outra vinculada ao gêmeo ancestral *Kainru*. Principalmente, as metades são percebidas pelos *Kaingang* como cosmológicas, estando igualmente ligadas aos gêmeos civilizadores, os quais emprestam seus nomes a elas (SILVAc, 2002, p. 190).

A mesma ação que constitui a diferença entre as metades Kaingang também expressa as complementaridades cosmológicas existentes entre os indígenas Kaingang das metades opostas, os Kamé e os Kainru. Um dos rituais Kaingang que expressa a complementaridade entre os Kamé e os Kainru é o ritual do Kiki, que será abordado no próximo item.

### 2.1.1 Ritual do Kiki

O ritual Kaingangdo Kiki, dedicado aos mortos, que resistiu ao tempo e continua sendo realizado em algumas TI, também pode expressar o indicativo da resistência cultural, religiosa e política dos indígenas Kaingang diante do processo de colonização, perseguição religiosa e espoliação de seus territórios originários. Sobretudo, o ritual do Kiki também contribui na constituição do encontro e complementaridade entre as metades exogâmicas Kaimé e Kainru. Segundo Robert R. Crépeau, o ritual do Kiki realizado pelos indígenas Kaingang consiste em um,

[...] lugar privilegiado da encenação da complementaridade e da assimetria que preside as relações entre as metades, cada metade é encarregada do tratamento dos

mortos da outra, a fim de lhes liberar e de lhes permitir enfim deixar o cemitério onde eles estavam confinados desde a sua morte (CRÉPEU, 1997, p. 176).

Conforme Crépeau (1997), um dos mitos Kaingang da origem do ritual Kiki compreende que os elementos centrais para a realização do ritual foram trazidos pelos “bichinhos”. De acordo com este mito, teria o pica-pau da metade Kaimé roubado o fogo e distribuído para os Kaimé e Kainru, que, em seguida teriam realizado uma festa em homenagem aos Kaingang que morreram devido à grande enchente que cobriu o mundo por três dias. Nessa festa, o jacaré (Kaimé) sendo o mais forte teria sido o primeiro a chegar e depois dele teriam surgido o mico (Kainru), o tatu (Kairu) e o porco–espinho (Kainru) e etc. (CRÉPEAU, 1997). Essa relação estreita com os animais pode expressar a importância da preservação da fauna e do meio ambiente natural na concepção cosmológica dos Kaingang.

Segundo Rosa (2005), a preparação que antecede a realização do ritual do Kiki compreende na coleta do mel utilizado para a elaboração da bebida Kiki, que será consumida no final do ritual, na coleta dos alimentos servidos durante o ritual, na colheita das plantas (samambaia) que fazem parte do ritual, no corte da madeira do nó-de-pinho que servirá para ser queimado nas fogueiras (elementos centrais do ritual) e na derrubada do pinheiro, que depois de esculpido (cocho) servirá para armazenar a bebida Kiki. Como sinaliza Lucas Alves da Silva, “A bebida simbolizaria a alma do morto, e por isso, ao ser ingerida, faria os vivos sentirem-se tão fortes quanto os mortos” (SILVA, 2011, p. 18). Os Kaingang também retiram do mato o carvão das árvores<sup>53</sup> que, após queimadas servem para as pinturas corporais utilizadas como proteção contra os espíritos durante o ritual do Kiki. A retirada dos alimentos e da madeira que os Kaingang fazem da “mata virgem” para serem utilizados durante o ritual do Kiki expressa a importância do mato ser preservado para manter viva sua cosmologia.

Apesar da importância do ritual do Kiki na cultura Kaingang, os indígenas Kaingang ficaram um longo tempo sem realizar o ritual do Kiki nas TI devido à interferência do Estado brasileiro. Por décadas o Serviço de Proteção ao Índio, que antecedeu a FUNAI no trato estatal da questão indígena no Brasil, proibiu a realização do ritual do Kiki nas TI. Kaingang. Conforme Rogério Reus Gonçalves da Rosa (2005), o ritual do Kiki somente foi retomado nos anos 1970, no Posto Indígena Xaçecó, através do apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Rosa (2005) sinaliza que posteriormente o ritual do Kiki foi realizado pelos rezadores indígenas Kaingang do PI Xaçecó e TI Palmas, nos anos 1990, através do

---

<sup>53</sup>Segundo Ricardo Cid Fernandes e Leonel Piovezana, “com as cinzas do nó-de-pinho é confeccionada a tinta que serve para fazer a pintura facial nos indivíduos pertencentes à metade Kamé, presentes à beira do fogo (os indivíduos Kairu são pintados com cinzas de ‘sete sangrias’, um arbusto classificado como Kairu)”(FERNANDES; PIOVEZANA, 2015, p.124).

apoio dos professores e pesquisadores vinculados à UFRGS, UFSC, UEL, UEM, UNICAMP e UdeM. Nesse período o ritual Kaingang do Kiki alcançou notoriedade na sociedade catarinense e também no âmbito de algumas universidades de Santa Catarina e de outros Estados do Sul e Sudeste do Brasil.

Esse esforço realizado pelo pã'í Vicente Fernandes Fokanh e pelos velhos rezadores de P.I. Xaçecó, situados entre setenta e oitenta anos de idade, foi justificado pelos mesmos a partir do seguinte: primeiro, o desejo de retomarem as terras do T.I. Imbu, situado na cidade de Abelardo Luz, espaço que eles foram expulsos por funcionários do SPI, na década de 1940; segundo, a compulsão cosmológica dessa sociedade em expulsar os espíritos dos recém-mortos Kamé e Kainru para o “mundo dos mortos” Kaingang (ROSA, 2005, p.16).

O ritual do Kiki, realizado durante os anos 1990 no Posto Indígena do Xaçecó, que ocorreu devido à intenção dos Kaingang retomarem o Toldo Imbu<sup>54</sup>, também pode demonstrar como funciona a articulação política dos indígenas Kaingang em torno deste ritual, que naquele momento serviu como base na luta contra o Estado brasileiro pelo direito ao território originário Kaingang. Desse modo, compreende-se que garantir a permanência da cultura Kaingang e manter seus ritos, mitos e tradições<sup>55</sup> é um assunto que está extremamente ligado ao reconhecimento estatal de seus territórios de origem que às vezes, também abrigam os antigos cemitérios Kaingang.

Como situa Isabela Brandão de Queiroz (2011), no ano de 2011 foi realizado o último ritual do Kiki dos povos de matriz linguística Jê, do Sul e parte do Sudeste brasileiro. O evento foi chamado de “Kiki demonstração” e aconteceu na aldeia indígena Condá, em Chapecó. Apesar de respeitar todas as etapas centrais do ritual ofertado aos mortos, o Kiki demonstração não envolveu completamente a parte espiritual que circunda o ritual, visto que, segundo a cultura Kaingang<sup>56</sup>, caso aconteça algum erro na realização ritual do Kiki, a morte circundará o território onde o ritual for realizado. Esse presságio teria se confirmado no

---

<sup>54</sup>Segundo Ricardo Cid Fernandes, “A TI Toldo Imbu (localizada no município de Abelardo Luz) fazia parte da terra reservada aos Kaingang através do Decreto n.7, do governo do Paraná, promulgado em 1902. Através deste decreto, o governo estadual reservou cinquenta mil hectares de terras aos Kaingang, dos quais mais de dois terços foram suprimidos ao longo do século XX. Desta delimitação original resultaram apenas os 15.623 hectares que compõem a atual TI Xaçecó. Em 1948, as famílias residente no Toldo Imbu foram expulsas através de um processo muito violento que ainda hoje é lembrado pelos velhos” (FERNANDES, 2003, p. 197).

<sup>55</sup>Segundo Eduardo Viveros de Castro, “uma cultura não é um ‘sistema de crença’, mas – já deve ser algo – um conjunto de estruturas potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos: é um dispositivo ‘culturalmente’ de processamento de crenças. Mesmo no plano doxológico da ‘cultura culturada’, penso que é mais produtivo nos indagarmos sobre que condições facultam a certas culturas atribuir às ‘crenças alheias um estatuto de complementaridade ou de alternatividade em relação às próprias crenças” (CASTRO, 1992, p. 33).

<sup>56</sup> Segundo Rosa, “Como é de conhecimento de todos que participam do Ritual do Kiki, no caso de acontecer algum engano durante uma dessas etapas, um Kaingang pagará com a própria vida por essa transgressão” (ROSA, 2005, p. 208).

último Kiki realizado na TI do Xaçecó, quando após um erro na realização do ritual morreram várias pessoas no território.

As mortes atribuídas ao erro ritual que fez o Kiki parar de ser realizado no Xaçecó, juntamente com o medo apresentado em relação a se realizar o evento na Condá revela que embora a realização do ritual na contemporaneidade tenha forte sentido político, ele não perde seu sentido religioso (QUEIROZ, 2018, p. 41).

Apesar de preservar o sentido religioso, aconteceram algumas diferenças do Kiki demonstração que foi realizado em 2011 na aldeia Condá, dos rituais do Kiki tradicionais. Uma delas foi em relação ao tempo destinado ao acontecimento do ritual, ao contrário de demorar cerca de dez dias como acontecia tradicionalmente, o ritual do Kiki demonstração durou cerca de vinte dias, devido às diversas reuniões que aconteceram entre os Kuiã<sup>57</sup> (Xamãs) que seriam contra a realização do ritual Kiki na aldeia Condá (QUEIROZ, 2018). Outra diferença do ritual do Kiki demonstração dos rituais tradicionais do Kiki é que os Kaingang não encontraram em seu território, outrora reduzido pelo colonialismo, os alimentos e os materiais (plantas, árvores) que são necessários para a realização do ritual do Kiki, conforme acontecia no passado. Vários elementos (alimentos e bebidas) que são necessários para a realização do Kiki foram substituídos por outros industrializados, adquiridos no comércio local (QUEIROZ, 2018).

Outra questão que envolve a cosmologia dos Kaingang e está presente em seu cotidiano remete ao conhecimento dos remédios naturais (remédios do mato), que apesar da invasão colonial de seus territórios, ainda são encontrados nas matas preservadas que estão próximas, ou que cobrem alguns territórios Kaingang.

### 2.1.2 O mato

É da natureza, mais especificamente, do mato que os indígenas Kaingang retiram uma diversidade de medicamentos capazes de combater as mais diversas doenças que atingem o corpo e o espírito. Além da necessidade do meio ambiente estar conservado, a elaboração dos remédios oriundos do mato depende da sabedoria, do trabalho e dos conhecimentos dos Xamãs<sup>58</sup> Kaingang. São eles que possuem os conhecimentos específicos para manipular as

---

<sup>57</sup>Segundo Ricardo Cid Fernandes e Leonel Piovezana, “além do poder de cura, os *kuiã* desenvolvem a capacidade de ver o que irá acontecer com aqueles que vivem no grupo” (FERNANDES; PIOVEZANA, 2015, p.126).

<sup>58</sup>Segundo Davi Kopenawa Ianomâmi, “Tem de ter um xamanismo, um curandeiro para curar a doença das florestas, as epidemias que pegam a nossa alma. Por isso é importante ter pajés nas aldeias para controlarem a

ervas e obter os remédios do mato. Conforme Rosa, “o remédio do mato que o kujà<sup>59</sup> coleta na floresta é uma planta que nasce sozinha na mata fechada, protegida dos raios de sol, da intervenção direta do olhar e da mão humana” (ROSA, 2014, p. 89).

Além dos remédios, o mato também apresenta uma importância expressiva para as parteiras Kaingang, que extraem da natureza as plantas que serão oferecidas às mulheres, para que tenham um parto natural e tranquilo. Inclusive:

[...] o tratamento com ervas do mato e do campo, indicado pela parteira, atua no corpo da mãe antes e após o parto. Do mesmo modo que os *kujà* e curadores, as parteiras também têm seu próprio repertório de conhecimentos acerca do ecossistema da floresta (FREITAS; ROKÁG, 2007, p.219).

O mato é tão significativo na cultura Kaingang que, através do meio ambiente natural, eles obtêm os remédios, as caças, os peixes, as plantas, as frutas e as raízes que eram utilizadas como alimentos (cada vez mais escassos). Momentaneamente, ainda vêm do meio ambiente os cipós, as taquaras, as sementes e outros, que servem de matéria prima para a confecção dos artesanatos que se constituem em principal fonte de renda das famílias Kaingang. Este cenário revolucionário de integração dos Kaingang com a natureza aponta para a necessidade do meio ambiente ser preservado e ser espaço adequado do bem viver.

A cosmologia Kaingang ainda abarca o significado dos sonhos como potência política na luta com o Estado pela conquista e reconquista de territórios nas cidades, campos ou matas.

### 2.1.3 O sonho

Na cosmologia indígena Kainganga simbologia dos sonhos exerce um papel fundamental. De acordo com os sonhos, muitas decisões políticas e coletivas são tomadas, os remédios do mato são colhidos pelos Xamãs e os deslocamentos coletivos para a comercialização dos artesanatos são planejados (MARECHAL, 2017). Os sonhos dos Kaingang também representam uma forte resistência política frente à matriz colonial do

---

onda do mundo; pajés que manejem o mundo para não chover e esquentar muito. O planeta é grande, mas os homens ricos ficam invadindo e mexendo nas nossas terras e na natureza” (KOPENAWA, 2010, p. 29).

<sup>59</sup>Segundo Rosa, “Esse profissional da saúde tem como seu parceiro uma diversidade de jagr (espíritos auxiliares) que assumem tanto a forma não-humana como a humana: o espírito animal da floresta (por exemplo, jaguatirica, gavião, coruja-cachorro), o espírito vegetal da floresta (taquara, árvore e cacique das matas), a água (espírito água da floresta e água santa) e o santo do panteão do catolicismo popular (Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio e São João Maria)” (ROSA, 2014, p.86).

poder, pois, várias de suas lutas contra o Estado “moderno” são originadas a partir dos sonhos.

Como revela Clementine Marechal (2017), foi através do sonho da Kujá Iracema que começou o processo de luta pela retomada do território Kaingang em Mangueirinha, no Paraná. Nesses sonhos aconteceram diversos comunicados entre Iracema e seu Pai, com diálogos sobre a retomada da terra indígena, conforme o relato que segue:

Filha, que temos que fazer agora para retomar as terras? Fizeram um *gakripĩ* (fogo no chão), e Iracematomou outro *vẽnh-kagta*, um chá de ervas do mato. Trouxe mais folhas verdes para colocar no fogo. No meio dessa fumaça, Iracema viu seu pai no meio de muitos parentes que o estavam apoiando, acima dele havia uma estrela brilhando. “A estrela significa, no teu sonho, que tu vai ter retorno.” Já era hora de expulsar os colonos de Mangueirinha. Comentou seu sonho para seu pai e, poucos dias depois, a terra começou a ser liberada e os primeiros processos de recuperação destas terras foram encaminhados pelos guerreiros Kaingang (MARECHAL, 2017, p. 4).

Nesse diálogo onírico aparece a importância dos sonhos na luta política dos Kaingang através da mediação da Kujá Iracema. A partir dos sonhos de Iracema e, posteriormente, da organização coletiva ocorreu a conquista do território indígena Kaingang de Mangueirinha no Paraná. Os sonhos dos Xamãs também contribuem para as escolhas dos territórios nos perímetros urbanos das grandes cidades e colaboram no fortalecimento do diálogo político dos Kaingang e com o Estado “moderno”.

[...] vários estudos etnológicos destacam os sonhos (*venhpetĩ*) como um dos elementos potentes na relação cosmopolítica *kanhgág* com os atravessamentos políticos e outras formas de contenciosos realizados em diversos domínios, incluindo aí o domínio da *polis* e suas tecnologias de governo (HEMANN, 2016, p.98).

As mensagens recebidas através dos sonhos da Kujá Iracema também permitiram que os Kaingang negociassem com o poder público porto-alegrense a ocupação de um território localizado no Morro do Osso e garantissem o direito a um espaço destinado para ponto de comercialização de artesanato nas proximidades do Brique da Redenção. Pode-se dizer que os sonhos (*venhpetĩ*) cumprem um papel central nas relações institucionais e políticas entre os brancos e os indígenas Kaingang. Segundo Herbert Walter Hemann, os sonhos Kaingang, “[...] sugerem a potência das relações cosmológicas no domínio político altamente relevante para os *kanhgág*, que juntamente com outros conhecimentos contém o avanço do ‘selvagem’, no caso da ‘civilização’” (HEMANN, 2016, p. 102).

Os sonhos também foram decisivos no processo de migração dos indígenas Kaingang da aldeia Condá para Pelotas. Após um determinado tempo de negociação com o poder

público pelotense, o diálogo resultou na conquista de um (pequeno) território, outrora destinado à aldeia Gyró.

## 2.2 Aldeia indígena Kaingang Condá

Tendo em vista que este trabalho está centrado na aldeia Kaingang Gyró, de Pelotas, que os Kaingang desta aldeia são oriundos da aldeia Condá, de Chapecó, cabe contextualizar a realidades dos Kaingangdaquele território.

A aldeia indígena Kaingang Condá está situada naperiferia da cidade de Chapecó, em Santa Catarina. No entanto, antes da urbanização e de especulação imobiliária, os indígenas Kaingang habitavam um território no centro de Chapecó. Conforme a cidade “moderna” avançou sobre seu território originário, apesar da resistência, os Kaingang foram removidos para um território na periferia da cidade de Chapecó, que mais tarde deu lugar à aldeia Condá. A criação da aldeia Condá aconteceu da seguinte maneira:

Diante da impossibilidade de retomar este “território tradicional”, a FUNAI optou por eleger uma área para a instalação da Reserva Indígena Aldeia Condá. A área eleita, 2300 hectares, está localizada na confluência dos rios Uruguai e Irani. Seu limite norte dista menos de um quilômetro do limite sul da TI Toldo Chimbangue. Os critérios para a eleição desta área incluíram a proximidade do centro da cidade, a ocorrência de divisores naturais como rios e cursos de água e a geografia acidentada como os morros e cumes referidos nos mitos (FERNANDES; PIOVEZANA, 2015, p. 120 - 121).

Apesar de sua remoção do centro de Chapecó, em razão da ligação ancestral com o local, alguns indígenas Kaingang permaneceram no território, sobrevivendo de modo precário em alguns acampamentos erguidos no valorizado centro urbano de Chapecó. Segundo Isabela Brandão de Queiros, “Acusados de sujos, preguiçosos e promovedores de prostituição, os nativos se tornaram alvo das críticas da sociedade não-indígena, que passou a cobrar atitude dos órgãos públicos” (QUEIROZ, 2018, p. 38). Este contexto demonstra o racismo e a estigmatização dos indígenas Kaingang pela sociedade e o Estado, que atuaram arbitrariamente desconsiderando a ligação milenar com seu território originário. Assim:

Os Kaingang que hoje pertencem à Aldeia Condá são os mesmos que até os anos 2000 residiam na área urbana de Chapecó. Eles se referem ao centro da cidade como seu território tradicional, e possuem na memória lembranças da região como o local onde no passado viviam, caçavam, colhiam, criavam seus filhos e enterravam seus mortos. O ritual do Kiki era realizado no local em que hoje está situada a catedral, tendo nas suas imediações quatro antigos cemitérios Kaingang registrados (TOMMASINO *et al.*, 1999 *apud* QUEIROZ, 2018, p.38).

Com o intuito de remover os indígenas Kaingang e promover uma política de higienização do centro da cidade de Chapecó<sup>60</sup>, o Estado brasileiro através da FUNAI, repetidamente removia os acampamentos Kaingang para outros territórios próximos. Entretanto, eles não estabeleceram uma relação de pertencimentos com as localidades estipuladas pela FUNAI<sup>61</sup> e acabaram retornando ao seu território de origem, no centro de Chapecó.

Devido à reivindicação dos Kaingang, que pressionaram o Estado para demarcar seu território, no ano de 1988 a FUNAI realizou um estudo antropológico<sup>62</sup> com as famílias indígenas Kaingang acampadas no centro de Chapecó para identificar suas necessidades. A seguir ela demarcou uma área de 2.300 hectares há 15 km distantes do centro da cidade de Chapecó, localidade que atualmente compõe o território indígena Kaingang da aldeia Condá. O referido estudo priorizou que o território escolhido propiciasse aos indígenas Kaingang as condições mínimas e necessárias para manterem os seus costumes culturais de caça, pesca e agricultura (QUEIROZ, 2018).

Desse modo, o território escolhido apresentou o ambiente natural com águas e matas bastante preservadas. O censo demográfico do ano 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) revelou um aumento da população Kaingang de Chapecó, com 658 indígenas Kaingang residindo na aldeia Condá, os quais obtêm a maior parte de sua renda da comercialização de artesanato. No entanto, atualmente os Kaingang que vivem nas terras da aldeia Condá passam por uma série de problemas estruturais com a falta de transporte e saneamento básico (QUEIROZ, 2018). Além dos problemas com infraestrutura<sup>63</sup> na aldeia Condá, devido à população indígena que compõe a aldeia ser composta por indivíduos oriundos de diversas localidades, “Alguns por terem sido expulsos de suas aldeias, outros pela própria insatisfação, procuraram se estabelecer longe de suas origens” (NEGRI; BIASI, 2013, n/p). Esses fatores contribuem com a instabilidade política entre as lideranças da aldeia Condá, ocasionando trocas frequentes de lideranças da aldeia, muitas vezes motivadas pelas

---

<sup>60</sup>Segundo Tiago Lemões, “[...] a gestão dos ‘indesejáveis’ envolve a produção lexical a estatística de categorias identitárias e de espaços que lhes são associados, onde o humanitário e o repressivo são articulados em um dispositivo de controle sobre os fluxos migratórios de toda a sorte (LEMÕES, 2017, p.40).

<sup>61</sup>Segundo Hashizume, “desde o início do processo de colonização, portanto, as lutas dos movimentos Indígenas no Brasil tem enfrentado essa tentativa constante de controle político [...]” (HASHIZUME, 2016, p.151).

<sup>62</sup>Segundo Isabela Brandão Queiroz, “desse estudo participaram os antropólogos Vilson Cabral Junior, Kimiye Tommasino, Jussara Cappucci, Marcelo Rosa e Marco Dinham, cujos trabalhos foram de fundamental importância para as posteriores decisões tomadas pelos órgãos públicos” (QUEIROZ, 2018, p.38).

<sup>63</sup>Segundo Queiroz, “Hoje, ainda que com terras demarcadas, os indígenas da Aldeia Condá enfrentam uma série de dificuldades relacionadas à falta de recursos, saneamento e transporte. O artesanato continua sendo a principal atividade econômica do grupo. Além disso, são ainda alvo de muito preconceito, que parece não ter sido amenizado dentro desse primeiro século de colonização” (QUEIROZ, 2018, p. 39).

disputas por terra. Pois, segundo Negri e Biasi, os Kaingang, “nesses últimos anos tem buscado fortalecer a produção agrícola, buscando investimentos públicos e assessoramento técnico para a implementação da agricultura” (NEGRI; BIASI, 2013, n/p).

Os conflitos por terra que perpassam as relações políticas da aldeia Condá foram decisivos para que o grupo de indígenas Kaingang da aldeia Gyró deixasse Santa Catarina e viesse compor uma nova história no Rio do Grande do Sul. Porém, a migração dos Kaingang também foi impulsionada por, “[...] uma visão para repovoar esta zona que, segundo eles, desde séculos atrás faz parte de seu território tradicional” (FIGUEROA, 2018, p.105), tema que será tratado na próxima seção.

### 2.2.1 Contextualização da aldeia Gyró (o campo de pesquisa)

A história recente dos indígenas Kaingang em Pelotas iniciou em 2015, por ocasião de uma viagem para Pelotas, que aconteceu para um encontro da Igreja evangélica<sup>64</sup>, e alguns Kaingang<sup>65</sup> oriundos da aldeia Condá perceberam no município um potencial para comercializar seu artesanato<sup>66</sup>. Algum tempo depois, um grupo composto por dezesseis famílias Kaingang<sup>67</sup> migrou de Chapecó e montou um acampamento às margens da Av. João Gulart, em frente à Rodoviária de Pelotas, local, que comporta um tráfego intenso de veículos. Nos fundos do acampamento está o canal Santa Bárbara, cuja água é poluída e não serve para o consumo humano e tampouco para pesca, sua atividade tradicional.

Apesar da insalubridade do terreno onde o acampamento estava montado, nas suas proximidades a mata ciliar estava um pouco preservada, com disposição de cipós e madeiras para a confecção de seus artesanatos. O acampamento era considerado estratégico pelos Kaingang devido à sua localização que, conseqüentemente, garantia a comercialização dos artesanatos. Conforme o cacique da aldeia Gyró, como o acampamento estava situado na entrada de Pelotas e o local era movimentado, as pessoas paravam para dar atenção e comprar

---

<sup>64</sup>Segundo Diego Fernandes Dias Severo: “[...] a crença evangélica encontra entre os kaingang um terreno profícuo para alicerçar suas bases, ali o kujã perdeu credibilidade pela perseguição colonial, os rituais não são mais operantes pela política de aculturação protagonizada pelo governo brasileiro, ou seja, as crenças encontram uma população que busca uma saída para esse cenário desesperador” (SEVERO, 2018, p. 159).

<sup>65</sup>Segundo Isabela Figueroa, “[...] eles sempre transitaram por estas terras, tanto para comercializar sua produção, como para comprar sal, ou procurar cipó, só que antes passavam pelo mato, não sendo vistos por ninguém e não interagindo com a cidade de Pelotas” (FIGUEROA 2018, p.105).

<sup>66</sup> Informação extraída do diário de campo de 2019.

<sup>67</sup>Segundo Domingues, “Em novembro de 2015, chegaram, juntas, dezesseis famílias, em um número de 56 pessoas – entre elas, crianças de colo, mulheres grávidas e idosos –, vindas da cidade de Chapecó/SC. No local, armaram barracos de lonas pretas como moradias provisórias e tendas para a exposição de seus artesanatos (arcos, filtros dos sonhos, colares de sementes e cestarias)” (DOMINGUES, 2018, n/p).

os artesanatos. O cacique destaca que o território do acampamento era adequado para a comercialização e gostaria que a Prefeitura de Pelotas lhes permitisse o acesso e uso do território para tal finalidade.

A atenção para com os Kaingang naquele acampamento também se deu pela precariedade da vida no espaço, úmido e poluído, despertando inicialmente o interesse da Secretaria Municipal de Assistência Social de Pelotas e das pessoas da cidade, que logo ofereceram doações de alimentos, lonas, roupas e cobertores. A visibilidade pública do acampamento Kaingang também despertou a atenção das Universidades, através do GPEPSCISS e do NAP –Ucpel e do Núcleo de Etnologia Ameríndia NETA –Ufpel. Também começaram a acompanhar os Kainagang em Pelotas, a Cáritas Arquidiocesana de Pelotas, a Prefeitura Municipal, através da Secretaria Municipal de Educação e Desporto (SMED), Secretaria de Justiça Social e Segurança, Secretaria da Cultura e da Secretaria de Desenvolvimento Rural (SDR). A coordenadoria Estadual de Educação, a Câmara de Vereadores de Pelotas, através do vereador Ricardo Santos, na época (PCdoB), o Sanep, Defesa Civil, SESAI, FUNAI e EMATER (DOMINGUES, 2018). Essas instituições organizaram uma rede de apoio para garantir os direitos sociais das famílias Kaingang acampadas, conforme relata Isabela Figueroa:

No dia 18 de fevereiro de 2016 assistimos a primeira audiência pública na história da Câmara Municipal de Pelotas cuja pauta foi relacionada com povos indígenas. Os vereadores trataram a decisão dos Kaingang de ficar em Pelotas. A partir de então deu-se início a um espaço de diálogo com o Poder Público municipal, em reuniões periódicas na Câmara. Em pouco tempo as crianças Kaingang foram matriculadas em escolas próximas ao acampamento, e a comunidade recebeu do município cuidados básicos de saúde, especialmente vacinas e atendimento pré-natal para as gestantes. Também receberam diversas doações de alimentos e roupas da cidadania pelotense (FIGUEROA, 2018, p.106).

A partir de então começaram as negociações para escolher um território que abrigasse, definitivamente, as famílias no município e foram apresentados diversos espaços. Entre eles, o território do camping municipal, que despertou o interesse das famílias Kaingang, pois, seria próximo à Lagoa dos Patos e teria as casas construídas (território ancestral indígena), mas não foi possível firmar um acordo com o poder público para conceder o espaço, devido ao solo estar contaminado com resíduos tóxicos (DOMINGUES, 2018).

Foram apresentadas outras terras, dentre elas um território situado na colônia Santa Eulália, que foi escolhido pelos Kaingang para reconstruírem as suas vidas. Esse território localiza-se a 39 km do centro da cidade de Pelotas, com a maior parte da distância percorrida pela BR 392 que liga Pelotas a Canguçu, e cerca de 1,5 km são percorridos em estrada de

chão. O espaço está localizado num vale verde e se respira um ar puro. Segundo Isabela Figueroa:

Em abril, houve pela primeira vez uma reunião dos caciques com a vice-prefeita de Pelotas, dando início a uma série de encontros e conversas entre a prefeitura e as lideranças que culminou com uma oferta, por parte da Prefeitura, de uma área de 7,5 ha na área rural em benefício dos kaingang, a qual foi declarada como Área de Interesse Cultural. No dia primeiro de junho de 2016, a Prefeitura levou os primeiros troncos de eucalipto que serviram para a construção dos “barracos” provisórios com lonas pretas proporcionadas pela Defesa Civil. Na semana seguinte a Secretaria Especial de Saúde e Assistência Indígena (SESAI) colocou uma caixa d’água de 5.000 litros à disposição das famílias, mas como a terra não conta com sistema de água potável, o município se comprometeu a prover as famílias até que a SESAI pudesse cumprir com sua obrigação de construir um poço artesiano no local, o que até o momento não ocorreu (FIGUEROA, 2018, p. 106-107).

No território da aldeia Gyró quando os Kaingang chegarm, existia um pomar de pêssegos, que logo daria lugar as casas dos Kaingang e uma única casa de alvenaria, com banheiro e luz elétrica, posteriormente destinada pela Prefeitura de Pelotas para atender as demandas da Unidade Básica de Saúde da aldeia. O território destinado aos Kaingang abrigava e continua abrigando alguns posseiros e no seu entorno residem vários proprietários de terra

Os indígenas Kaingang (idosos, crianças e adultos) resistiram no território os invernos e verões dos anos de 2016, 2017 e 2018, em precárias barracas cobertas por lonas e sem luz elétrica. Foram longos anos até que as casas construídas pelos alunos extencionistas do Programa de Sustentabilidade no Habitat Social – Ucpel, que também contaram com o trabalho de um carpinteiro e o apoio das famílias Kaingang se tornassem habitáveis. Os gastos com matérias e o salário de um carpinteiro foram pagos através do fundo de multas ambientais aplicadas Ministério Público Federal. Aí o trabalho de mediação com o Estado dos apoiadores da questão indígena em Pelotas (Cáritas Arquidiocesana de Pelotas, NAP – Ucpel) foi fundamental na liberação dessa verba para construção das casas.

Os reparos e as melhorias das casas ainda continuavam no final de 2019, quando realizou-se o trabalho de campo desta pesquisa. Algumas famílias forravam internamente suas casas, com os materiais comprados através dos recursos disponibilizados por um projeto para melhoria das habitações, tramitado pela Cáritas Arquidiocesana de Pelotas.

Em outubro de 2019 observou-se que além das casas estarem relativamente prontas havia pontos de energia elétrica distribuídos por todas as casas da aldeia, e, segundo o Cacique, a Prefeitura de Pelotas está pagando as tarifas. Parece que as alianças políticas dos indígenas Kaingang com o Estado começaram a apresentar alguns resultados positivos em Pelotas. Resultados expressos na construção das casas que ocasionaram a “melhoria” da

qualidade de vida na aldeia Gyró, que atualmente está abrigando 12 famílias indígenas Kaingang. Na ocasião havia um caminhão pipa para abastecer a caixa da água, localizadas na entrada da aldeia, pois a bomba hidráulica ainda não estava instalada no poço artesiano, assim, o acesso a água potável continua limitado na aldeia Gyró.

Na época da visita, observou-se que próximo às casas eles cultivavam hortaliças e mandioca. Quando estagiário da Cáritas de Pelotas este pesquisador comprovou que o espaço de terra localizado ao fundo da aldeia estava reservado para lavoura e atualmente vem cumprindo a mesma função. O espaço que constitui o território da aldeia é limpo e com poucas árvores, a mata nativa, ainda preservada está situada na beira de um córrego, que durante o período de poucas chuvas fica seco. Este córrego divide a terra destinada à agricultura do espaço ocupado pelas casas Kaingang.

As famílias Kaingang ainda não ocupam totalmente o território demarcado pela Prefeitura, aguradam a retirada dos posseiros das terras para criação de um centro cultural Kaingang, o que está gerando diversos atritos entre eles. Há um prédio no centro da aldeia reservado para a escola bilígue, deamanda deccorente dos Kaingang. Enquanto isso não acontece, as crianças estão matriculadas em escolas regulares, ocasionando algumas evasões escolares. Como os indígenas Kaingang da aldeia Gyró são evangélicos, uma das casas foi destinada a um templo religioso.

A distância da aldeia de mais de 30 km até o centro da cidade é um fator que preocupa os Kaingang, principalmente nas questões referentes ao atendimento médico de urgência na aldeia, também pelo longo deslocamento que tem de ser realizado para a comercialização dos artesanatos, que se constitui como a principal fonte de renda das famílias Kaingang da Gyró.

No vilarejo até chegar à aldeia Gyró existem diversas casas de campo (sítios), alguns são agricultores que residem há décadas no local e eles relataram que quando os Kaingang chegaram tinham receio do que aconteceria, pois correram boatos preconceituosos e racistas, que os Kaingang não seriam bons vizinhos e trariam confusão, arruaça, beberagem e conflito ao pacato local.

Mas, pareceu que a visão sobre os Kaingang da aldeia Gyro atualmente é outra, as pessoas com as quais foi conversado não têm reclamações e relataram que os Kaingang são bons vizinhos e ótimos jogadores de futebol. Conforme a liderança Kaingang, com alguns colonos a relação é conturbada, mas com outros eles mantêm uma boa relação. Outros rumores na parada de ônibus apontaram que a aldeia abrigava poucos indígenas e que no começo do assentamento era mais populosa.

### 3 O BEM VIVER COMO FORMA DE RESISTÊNCIA

A proposta deste capítulo é tratar o bem viver como forma de repensar as relações humanas e sociais, partindo dos laços de cuidado e de reciprocidade dos coletivos indígenas com a natureza. A questão do cuidado ambiental está sempre presente nos discursos dos indígenas Kaingang, conforme aparece numa canção, que traduzida ao português, diz: “[...] aonde ainda vivem os índios, ainda têm as matas [...]” (SILVA, 2017, n/p). Na sequência deste capítulo trata-se sobre as tecnologias sociais que podem resistir ao desenvolvimentismo que se funda nas bases do modo de produção capitalista. Na essência da cosmovisão indígena, o bem viver traz o modo harmonioso que os coletivos indígenas conservam no seu convívio e interação com o meio ambiente natural em que vivem. Para Alberto Acosta, “O bem viver é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza” (ACOSTA, 2016, p.24). Seguindo o conceito de bem viver, os indígenas tornam-se parte do meio ambiente, distanciando-se da divisão colonial entre homem e natureza.

Arraijado ao conceito de bem viver está o pensamento contra hegemônico ao modo de produção capitalista, que com seu propósito de “desenvolvimento” e “progresso” dos países, da periferia do capitalismo mundial, através do extrativismo dos recursos naturais vem dilacerando o meio ambiente, acabando com os territórios e, conseqüentemente, com as condições de vida dos povos originários em seus territórios. Portanto, “[...] é cada vez mais urgente transitar do extrativismo centrado nas demandas do capital a uma visão que priorize a vida em sua mais ampla expressão e que viabilize a construção de sociedades em que se possa viver dignamente” (ACOSTA, 2016, p. 231).

À medida que o bem viver fosse legitimado pelo Estado brasileiro, poderia constituir-se como alternativa para potencializar as cosmologias indígenas e, talvez, até viabilizar um projeto humanitário e civilizatório que valorize os conhecimentos ancestrais indígenas e recuse a exploração indiscriminada dos recursos naturais praticada pelo modelo de produção hegemônico. Pois, como situa David Kopenawa, “O homem da cidade também precisa aprender a respeitar a vida da natureza porque ela faz o bem, traz a saúde, alegria e tudo o que precisamos para viver bem, sem brigas e sem doença” (KOPENAWA, 2010, p.29).

A partir do bem viver como estratégia de desenvolvimento, os povos originários conservam seus costumes, preservam o meio ambiente e retiram das matas, respeitosamente, os alimentos e os remédios que necessitam para viver. Conforme Kopenawa, “O remédio medicinal que a gente usa está na floresta. E os brancos também usam esses mesmos remédios

para ficar com saúde” (KOPENAWA, 2010, p. 29). Apesar de o projeto colonial destruir boa parte do território tradicional e invisibilizar os conhecimentos ancestrais, como ocorreu com os indígenas Ianomâmi, o coletivo indígena Kaingang no Sul do Brasil vem resistindo às opressões e muitos continuam suas lógicas de produzir e viver tradicionais através de seus conhecimentos das matas e dos rios nos seus territórios tradicionais onde cultivam o bem viver.

Como revela Angélica Domingos Ninhyryg, “Nossos velhos nos falam que até uma planta tem espírito/alma, por isso, quando vamos à mata pegar uma erva para a cura, pedimos a permissão a ela antes de a coletarmos” (DOMINGOS, 2016, p.21). Essa relação com a natureza, cuja terra é algo vivo e que interage constantemente com as pessoas, fundamenta a lógica da reciprocidade que estrutura o conceito do bem viver. Ele também pode estar presente na forma de organização coletiva do trabalho em todas as etapas da produção até o deslocamento e a comercialização de seus produtos, especialmente os artesanatos.

Segundo Domingos:

Não que para os indígenas o trabalho não tenha sentido, mas são valores diferentes dos impostos pela sociedade capitalista, que compra a força de trabalho e a energia dos trabalhadores. Só para diferenciar, quem nos objetiva é o outro, a relação uns com os outros, seja os animais, a floresta, os espíritos advindos delas ou as pessoas e não somente a necessidade de produção material, mas de produção de saberes e valores (DOMINGOS, 2016, p.24).

A sintonia com a natureza também se conserva nos ritos dos Kaingang, pois, os elementos como a dança e o fogo que são fundamentais para realização do ritual do Kiki. Os alimentos consumidos durante o ritual do Kiki e o mel utilizado na preparação da bebida (Kiki) eram facilmente encontrados na natureza. Após a colonização de seus territórios, da mercantilização de suas terras e da exploração dos recursos naturais, os Kaingang não encontram mais esses produtos naturais em quantidade na natureza. Dessa forma, aumentam os riscos de seus modos tradicionais de vida nos territórios ocupados, cedidos e/ou demarcados pelo Estado. Conforme Domingos:

[...] para os nossos modos de vida, ficamos em situação de vulnerabilidade social quando somos separados uns dos outros, quando terminam com a nossa mata e animais, envenenam a terra e águas, ameaças constantes da sociedade capitalista que impõe normas e regras para o convívio (DOMINGOS, 2016, p. 26).

Defender a natureza e os direitos humanos dos coletivos indígenas é garantir seu bem viver e contribuir para transformar a consciência social em relação à mãe terra. Trata-se de um novo paradigma social que contribui com a preservação do meio ambiente e a

permanência da espécie humana no planeta terra. Porém, como situa Acosta (2016, p. 21), “Outro mundo será possível se for pensado e erguido democraticamente, com os pés fincados nos Direitos Humanos e nos Direitos da Natureza”.

Com o Ocidente adaptando-se ao paradigma social do bem viver assegura-se o respeito ao outro, o cuidado e a reciprocidade com o meio ambiente. Segundo Kopenawa, “Para vocês, floresta é meio ambiente; para nós ela é uma casa onde se guarda a alimentação e onde vivem outros povos indígenas com seus costumes tradicionais (KOPENAWA, 2010, p. 29 – 30). Assim, reconhecendo as singularidades das formas de vida discriminadas dos coletivos indígenas, talvez seja possível vivenciar um novo paradigma social que contribua para descolonizar as estruturas da sociedade “moderna” brasileira. Pois, “A descolonização e a despatriarcalização são tarefas fundamentais, tanto quanto a superação do racismo, profundamente enraizado em nossas sociedades” (ACOSTA, 2016, p.29).

Passados mais de cinco séculos do processo de colonização, a oligarquia brasileira ainda conserva o seu cunho violento, racista e patriarcal, instrumentos de controle social que contribuem para o domínio do Estado conservador. Como consequência desse projeto de poder também ocorreu uma distribuição injusta de terras, cuja elite brasileira concentra um vasto espaço territorial e trata a terra como se fosse mercadoria. A acumulação de terras surgiu da desapropriação dos territórios dos povos originários que foram postos às margens da sociedade, fato que obstaculiza um projeto de bem viver, como realça Iara Bonin:

O Bem Viver para os Guarani não é possível hoje devido à falta de espaço, à falta de terra. Sabemos como viver o jeito de ser Guarani. Mas para isso precisamos também recuperar a nossa terra. E o Bem Viver dos Guarani é compartilhado com todas as pessoas que vivem ao seu redor(BONIN; [2005]).

O projeto do bem viver (indígena, quilombola, ribeirinho) entra na disputa com o Estado conservador, a serviço do mercado, e põe em pauta um projeto civilizatório urgente, que conserve os recursos naturais e garanta a sobrevivência de todas as espécies de vida na terra. Como defendem os indígenas Guarani, o bem viver (*nhandereko*) será compartilhado com todos, mas, necessariamente, o seu espírito coletivo terá de ser adaptado aos modos de vida das futuras gerações. Devido à luta coletiva dos indígenas e após a consolidação de partidos progressistas, alguns países latino-americanos como Bolívia e Equador, sob intensas disputas e resistências políticas, começaram a traçar o objetivo de consolidar um Estado plurinacional. Na década de 1990 ambos conseguiram pautar em suas Constituições Federais o direito ao território, à água e à representação política e coletiva de seus povos indígenas.

“Nesta época as organizações indígenas emergem com força renovada, exigindo espaço na vida política” (ACOSTA, 2016, p.149).

Trazendo a discussão sobre o bem viver ao contexto brasileiro, este utópico projeto civilizatório poderá servir para repensar as estruturas políticas que compõem o atual modelo democrático do Brasil. Pois, a representação política está centrada nas mãos de uma minoria da sociedade, entre poucas excessões, composta por homens brancos que defendem os interesses da velha oligarquia política brasileira. Para transformar essas relações de poder institucionalizadas no Estado brasileiro e garantir um plurinacionalismo talvez seja necessário potencializar a luta política nos territórios dos povos originários, conforme ocorreu na Bolívia e no Equador<sup>68</sup>. Quem sabe, desse modo, os conhecimentos locais sejam visibilizados e possibilitem que as demandas sociais e coletivas dos povos originários sejam atendidas. Seus conhecimentos ancestrais divergem completamente dos interesses defendidos pela elite política brasileira que mantém a sua política econômica amparada no extrativismo dos recursos naturais, em prol do aporte do projeto de “desenvolvimento” do Estado nacional. Como assegura Acosta:

O Estado plurinacional exige a incorporação dos códigos culturais dos povos e nacionalidades indígenas. Ou seja, há que se abrir as portas a um amplo debate para transitar a outro tipo de Estado que não esteja amarrado às tradições eurocêntricas. Neste processo, em que será necessário repensar as estruturas estatais, há que se construir uma institucionalidade que materialize o exercício horizontal do poder. Isso implica “cidadanizar” individual e coletivamente o Estado, criando espaços comunitários como formas ativas de organização social. A própria democracia tem de ser repensada e aprofundada (ACOSTA, 2016, p.26).

Aprofundando o debate sobre a impossibilidade de implementação do Estado plurinacional no atual contexto da democracia representativa no Brasil, as câmaras legislativas, além de contarem com a minoria de representantes dos povos originários, não colocam em suas agendas a pauta dos direitos humanos dos coletivos indígenas, ribeirinhos e quilombolas.

No Brasil, o projeto de matriz colonial do poder continua avançando e o extrativismo explora incansavelmente os recursos naturais nos territórios indígenas demarcados. A violência contida na invasão das terras indígenas também representa um retrocesso nas políticas públicas de defesa dos direitos constitucionais dos coletivos indígenas brasileiros e contraria o artigo 231 da Constituição de 1988, que:

---

<sup>68</sup> Embora a situação de Bolívia e Equador tenham sofrido mudanças, frente às contradições do processo sócio político o conceito de bem viver ainda precisa ganhar a disputa contra os interesses do mercado pela extração dos recursos minerais destes países.

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 (BRASIL, 1988).

Atualmente, lideranças indígenas estão sendo executadas nos territórios demarcados pelo Estado e os órgãos responsáveis pela fiscalização ambiental e proteção dos coletivos indígenas estão sendo gradualmente enfraquecidos pelo atual Governo. Devido ao atual projeto conservador de governo, com seu discurso carregado de um viés fascista, racista e misógino, o retrocesso da caminhada utópica do Brasil na conquista de um Estado plurinacional, multicultural, anticolonial, antirracista e antipatriarcal pode ser drasticamente perceptível.

Mas, conforme lembra Eduardo Galeano:

A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar(GALEANO,[2020]).

O ideal utópico da construção do bem viver no Brasil, através de políticas públicas que devem ser ofertadas por um Estado plurinacional, remonta a um projeto coletivo e futuro, que, “[...] se manifesta no discurso indígena, em seus projetos políticos e em suas práticas sociais e culturais, inclusive econômicas (ACOSTA, 2016, p. 65). A utopia de uma nova sociedade pode estar presente no cotidiano da aldeia Gyró, à medida que os Kaingang reinventam suas práticas sociais e dobram os cuidados com a natureza, que, por hora estão esquecidos pela sociedade moderna.

A reciprocidade entre os coletivos indígenas pode indicar que outra economia está acontecendo e que após a descolonização do pensamento ocidental nada impedirá que o bem viver retorne e potencialize seus saberes e práticas ancestrais, que, ao mesmo tempo, priorizam a interação e o zelo com o outro e com a mãe natureza. Portanto, para construir uma sociedade do bem viver será necessário que essa cosmologia indígena seja compreendida, aceita e mutuamente compartilhada entre a humanidade. Conforme pontua Acosta:

Com o reconhecimento e a valorização de outros saberes e práticas, e com a reinterpretção social da Natureza a partir de imaginários culturais, como o Bem Viver, se poderá construir uma nova racionalidade social, política, econômica e cultural indispensável para a transformação (ACOSTA, 2016, p.233).

O resgate dos saberes ancestrais dos coletivos indígenas poderá impedir um epistemicídio desses conhecimentos e promover a troca, ou o acréscimo desses saberes milenares ao conhecimento científico. Os saberes ancestrais, muitas vezes, são extintos antes mesmo de serem revelados à ciência moderna. Isso talvez esteja ocorrendo devido à sociedade ocidental “moderna” ter traçado uma linha abissal que legitima os conhecimentos produzidos no norte global como os únicos existentes. Assim, os conhecimentos produzidos no sul global permanecem invisibilizados, mesmo quando a ciência “moderna” não consegue explicá-los. Ao reconhecer os conhecimentos produzidos no Sul e propor um diálogo entre ambos os conhecimentos pode-se contribuir para a organização da sociedade do bem viver. Boaventura Sousa Santos propõe a ecologia dos saberes. Para ele:

Como ecologia de saberes, o pensamento pós-abissal tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isto implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Em todo o mundo, não só existem diversas formas de conhecimento da matéria, sociedade, vida e espírito, como também muitos e diversos conceitos sobre o que conta como conhecimento e os critérios que podem ser usados para validá-lo (SANTOS, 2007, p. 23 - 24).

Aliando-se o reconhecimento da organização social e dos saberes ancestrais dos povos originários com a luta coletiva nos territórios pode-se chegar à constituição de um Estado plurinacional. Ao combinar os saberes ancestrais com o conhecimento científico se potencializa uma epistemologia inovadora. Desse modo, o trabalho proposto Santos (2002) pode contribuir no processo transformador que será capaz de reorganizar a sociedade do bem viver no território brasileiro. Logo, o bem viver assumirá o seu caráter consciente e regulador da interferência da ação humana no planeta terra, distante da premissa que guia o pensamento desenvolvimentista hegemônico nas sociedades periféricas do Sul global e leva o planeta ao colapso ecológico. Segundo Acosta,

O Bem Viver, como alternativa ao desenvolvimento, é uma proposta civilizatória que reconfigura um horizonte de superação do capitalismo. Isso não significa – como disse Mónica Chuji, indígena e ex-deputada constituinte de Montecristi – “um retorno ao passado, à idade da pedra ou à época das cavernas”, e tampouco uma negação à tecnologia ou ao saber moderno, “como argumentam os promotores do capitalismo” (ACOSTA, 2016, p. 76).

O bem viver como projeto civilizatório pode expandir o uso das tecnologias sociais, aliando o conhecimento científico aos saberes ancestrais dos coletivos originários em prol de

uma sociedade mais consciente aos direitos da natureza<sup>69</sup> e nega a utilização dos conhecimentos científicos em prol de um projeto desenvolvimentista. Para Ailton Krenak, “[...] hoje estamos todos diante da iminência de a terra não suportar a nossa demanda” (KRENAK, [2020]). Diante da possibilidade de se usar algumas tecnologias ocidentais combinadas aos conhecimentos ancestrais surgem as tecnologias sociais, tema que será abordado na próxima seção.

### 3. 1 Tecnologias sociais: alternativa ao projeto desenvolvimentista

As tecnologias sociais utilizadas no cotidiano das aldeias indígenas podem ressignificar o projeto de resistência desses coletivos originários contra o modo de produção capitalista que considera os conhecimentos hegemônicos, lógicos e “científicos” como os únicos saberes capazes de regular as relações humanas.

Essa supremacia tecnológica, que nasceu no Norte global e foi imposta ao Sul, ignora que as tecnologias tradicionais (ancestrais) sejam incorporadas aos conhecimentos científicos utilizados pelos colonizadores europeus. Segundo Carlos Walter Porto-Gonçalves, “[...] sabemos que os colonizadores se apropriaram do conhecimento nativo para dominá-lo e ocupar seus territórios” (PORTO-GONÇALVES, 2018, p.352). Nesse contexto é possível considerar que as tecnologias sociais estão presentes nas Américas desde o primeiro contato dos europeus com os coletivos originários, mas o eurocentrismo colonial as ignorou.

Os coletivos originários também adaptaram uma série de conhecimentos “modernos” aos conhecimentos ancestrais (tradicionais), o que pode caracterizar o conceito de tecnologia social. Porém, ao contrário dos hábitos dos colonizadores europeus, nos costumes indígenas as relações de troca sempre existiram e os conhecimentos científicos “modernos” contribuíram na ação de resistência e sobrevivência dos coletivos indígenas originários por mais de 500 anos. Eles foram “[...] apropriando-se de outras tecnologias para poder continuar resistindo. E não só nas resistências de luta, mas também no sentido de estar, sem deixar de ser (TUPINANBÁ, 2018, p.328).

A cosmologia indígena reconhece os conhecimentos científicos ocidentais, entretanto, não os considera como os únicos válidos e possíveis de contemplar os saberes de todos os

---

<sup>69</sup>Conforme Acosta, “Na Constituição de Montecristi, os direitos ambientais, ou seja, os Direitos Humanos de quarta geração, dão origem a mandatos constitucionais fundamentais. Um deles, que é chave, relaciona-se aos processos de desmercantilização da Natureza, como a proibição à adoção de critérios mercantis para os serviços ambientais: “Os serviços ambientais não serão suscetíveis de apropriação; sua produção, benefício, uso e aproveitamento serão regulados pelo Estado”, diz o artigo 74” (ACOSTA, 2016, p. 129).

povos. Caso esta cosmovisão que possibilita a troca e/ou assimilação dos saberes seja incorporada aos costumes ocidentais, isto poderá possibilitar a produção de conhecimentos científicos e, ao mesmo tempo, a potencialização dos saberes ancestrais produzidos no Sul global.

Esse evento talvez contribua para o paradigma social civilizatório do bem viver, que deverá priorizar a mãe terra como elemento central e digno do cuidado humano. Pois, as tecnologias tradicionais dos coletivos indígenas têm como tendência a preservação da vida (matas, rios e animais) e, conseqüentemente, o cuidado da natureza. Para que este propósito seja alcançado, talvez seja indispensável analisar criticamente essa hegemonia científica eurocêntrica dos conhecimentos sobre os saberes tradicionais dos coletivos originários do Sul global.

Segundo Porto-Gonçalves:

O que se critica aqui não é a ideia de pensamento universal, mas, sim, a ideia de que há um pensamento universal, aquele produzido a partir de uma província específica do mundo, a Europa e, sobretudo, a partir da segunda metade do século XVIII, aquele conhecimento produzido a partir de uma sub-província específica da Europa, a Europa de fala inglesa, francesa e alemã, enfim, a segunda moderno-colonialidade, que teima em olvidar o conhecimento produzido na primeira moderno-colonialidade, aquela de fala espanhola ou portuguesa (PORTO-GONÇALVES, 2018, p.338).

O propósito de combinar o diálogo entre os conhecimentos “moderno” e tradicionais dos coletivos originários poderá contribuir para alterar o imaginário social de que os conhecimentos científicos desenvolvidos no Norte global são os únicos válidos. Ao valorizar experiências, saberes e práticas tradicionais dos coletivos do Sul contribui-se para superar a colonialidade do saber, que ao longo de séculos foi promovida pela matriz colonial do poder (PORTO-GONÇALVEZ, 2018).

Para promover tal diálogo entre os saberes tradicionais com o saber “moderno” é necessário estabelecer uma nova temporalidade que se contraponha à relação cronológica de controle do tempo, cunhada aos moldes “modernos” ocidentais. A noção de tempo cronológico, estabelecida pelos colonizadores europeus, contribui para o recorrente epistemicídio dos conhecimentos ancestrais do Sul global. Como sinaliza Porto-Gonçalves, “A visão unilinear de tempo silencia outras temporalidades que conformam o mundo simultaneamente” (PORTO-GONÇALVES, 2018, p. 339).

O controle do tempo exerce um papel fundamental no domínio dos territórios colonizados pelos europeus, suprime os saberes ancestrais e contribui para a afirmação da

colonialidade do saber nesses territórios<sup>70</sup>. A difícil tarefa de criar um diálogo entre os saberes ancestrais e os conhecimentos científicos “modernos” ficará a cargo do processo de descolonização do Sul global. Portanto, quando as colonialidades do saber e do poder forem superadas, possivelmente haverá condições para a ascensão de um espaço intercultural que permita o diálogo entre os saberes ancestrais e os conhecimentos “modernos”. Segundo Porto-Gonçalves:

[...] é a interculturalidade que vem sendo sugerida “desde abajo” quando os grupos/classes sociais em situação de subalternização reivindicam a ruptura das relações de dominação/exploração que acompanham o sistema mundo capitalista moderno-colonial e que impedem o verdadeiro diálogo entre as culturas e povos (PORTO-GONÇALVES, 2018, p.346).

Emancipar o Estado da colonialidade (do saber e do poder) e, conseqüentemente, da tutela do modo de produção capitalistas é necessário para permitir o encontro entre os conhecimentos “modernos” e os saberes ancestrais dos coletivos originários do Sul global. A maioria dos Estados-nação do continente americano não passou pelo processo de descolonização e segue os interesses da ideologia neoliberal. Essa concepção ideológica não aceita o pluriculturalismo e vislumbra a cultura, os desejos e os interesses de mercado e tenta centralizar as decisões do poder político de Estado nas mãos de uma burguesia eurocêntrica, estabelecida no Norte global. Como assinala Porto-Gonçalves, “[...] o eurocentrismo se faz presente seja pela via da ‘América para os americanos’ (do Norte), com a Doutrina Monroe, seja com a Alca ou com os TLCs; enfim, pela colonialidade do saber e do poder” (PORTO-GONÇALVES, 2018, p.342). Através da superação dos domínios coloniais do saber, que validam a hegemonia cultural dos conhecimentos do Norte global, os saberes tradicionais dos coletivos originários resistem e contribuem para a criação de novas tecnologias sociais que sejam capazes de frear os desastres ambientais que se avizinham.

Os coletivos indígenas resistem historicamente à hegemonia eurocêntrica do saber ao conservarem seus conhecimentos ancestrais, que são elementos potentes para a produção de novas tecnologias sociais. Conforme Porto-Gonçalves, “[...] mais do que resistência, o que se tem é R-Existência posto que não se reage, simplesmente à ação alheia, mas, sim, a algo pré-existente e é a partir dessa existência que se R-Existe. Existo, logo R-Existo (PORTO-GONÇALVES, 2018, p.352). Quem sabe este processo de R-Existência, também expresso no

---

<sup>70</sup>Segundo Katu Arkonada, “Precisamos ouvir aqueles que estão caminhando há milhares de anos, aqueles que não veem o tempo como algo linear, mas como algo circular, em que o presente é contínuo, e o passado e o futuro são um só. Só assim, saindo da lógica ocidental, eurocêntrica, cristã e moderna, repensando anos mesmos e aquilo que nos rodeia, poderemos começar uma verdadeira descolonização e uma aproximação ao Viver Bem” (ARKONADA, 2010, p.13).

cotidiano singular dos indígenas Kaingang, contribua para a validação dos saberes indígenas e caminhe junto com a formação da ideia de emancipação cultural do colonialismo do saber e do poder

Durante o período de mais de dois mil anos que os coletivos indígenas viveram nas Américas, antes do contato com os colonizadores europeus, torna-se evidente que eles empregavam tecnologias e saberes no cotidiano. Com o decorrer do projeto colonial muitos desses saberes relacionados à agricultura e aos astros foram invisibilizados ou perdidos. Os colonizadores não consentiram com a troca de conhecimentos ocidentais e os saberes indígenas, ao contrário, estabeleceram diretrizes (verificar cientificamente os conhecimentos) para constituir a hegemonia dos conhecimentos ocidentais no território invadido do Sul. Outra estratégia dos colonizadores para deslegitimar os conhecimentos produzidos e utilizados pelos coletivos indígenas consistiu no emprego da lógica matemática para comprovar a eficiência dos “conhecimentos” ocidentais trazidos à América a partir da invasão europeia. Na cosmologia indígena:

“[...] pode não saber dizer, mas o não saber dizer não quer dizer que não sabe”. Há sempre um saber inscrito no fazer. O saber material é um saber do tato, do contato, dos sabores e dos saberes, um saber com (o saber da dominação é um saber sobre). Há um saber ins-crito e não necessariamente es-crito (PORTO-GONÇALVES, 2018, p.353).

Transformar a hegemonia dominante é imprescindível na concepção das tecnologias sociais, o que também coloca em questionamento os conhecimentos científicos desenvolvidos no âmbito dos centros acadêmicos. Contudo, parte do espaço acadêmico no qual os conhecimentos científicos são desenvolvidos também representa o aparelho ideológico do Estado, contribuindo na conservação da hegemonia dominante dos saberes ocidentais que atendem aos interesses do capitalismo. O processo de resistência (r-esistência) dos coletivos indígenas entra como instrumento fundamental na dialética das relações institucionais que legitimam as tecnologias desenvolvidas a partir dos conhecimentos científicos como as únicas possíveis de existir. No entanto, “[...] a vida real e cotidiana tem possibilidade de criar muitas versões e muitas tecnologias” (HERNÁNDEZ, 2018, p.21).

Com as tecnologias científicas “modernas” se sobressaindo às tecnologias desenvolvidas no cotidiano do Sul global, cabe desconfiar em que medida os direitos humanos dos coletivos indígenas estão sendo respeitados. Isso também pode evidenciar que o epistemicídio dos saberes tradicionais, impulsionado pelo projeto colonial do saber e do poder, permanece contestando os saberes dos coletivos originários em prol da manutenção do

modo de produção capitalista. Tal procedimento compromete a urgência do diálogo entre a ciência “moderna” e as interpretações sociais, críticas e milenares que acompanham os coletivos indígenas, pois, “[...] existe esse pensamento crítico que é meio nômade às vezes. Às vezes ele pode ser capturado, às vezes ele escapa” (HERNÁNDES, 2018, p.25).

Ao desperdiçar ou deixar escapar os saberes ancestrais dos coletivos originários, o conhecimento hegemônico “moderno” perde a oportunidade de compreender, “[...] uma territorialidade profundamente marcada pela reciprocidade entre os homens e entre eles e a natureza” (SANTOSA, 2017, p.21). Com isso também se desperdiça a oportunidade de compreender como se expressam as reciprocidades entre os coletivos indígenas e se despreza a oportunidade de garantir que todos os povos tenham seu direito humano à vida<sup>71</sup>.

As tecnologias sociais produzidas no Sul global podem desempenhar um trabalho transformador nas relações sociais e proporcionar um diálogo horizontal entre os conhecimentos “modernos” e os saberes tradicionais. Elas são “[...] produtos e metodologias reaplicáveis, desenvolvidas em diálogo e interação com os sujeitos coletivos, as comunidades, visando propostas inovadoras para a transformação social” (SANTOSA, 2017, p.264). A mediação para aproximar os conhecimentos científicos dos saberes tradicionais assumiu um caráter de urgência para a formação de uma nova cosmovisão que zele pelo respeito à mãe terra e pelo direito à vida.

Cabe lembrar que o processo de aproximação e tradução dos conhecimentos científicos e dos saberes tradicionais não é um trabalho fácil, pois o colonialismo do saber ao longo de séculos procurou invalidar os conhecimentos tradicionais dos coletivos originários. Além do mais, o projeto colonial de poder, “[...] considerou a ciência como forma exclusiva de conhecimento credível, invalidando e dizimando saberes, valores e práticas populares ou tradicionais” (FERRARINI; VERONESE, 2017, p.227). Logo, o trabalho de tradução dos saberes do Sul, além de contribuir para descolonizar o modo de produzir os conhecimentos, apresentaria como alternativa a sociologia das ausências para visibilizar os saberes do Sul, historicamente ofuscados pela lente do conhecimento científico. Desse modo,

Conhecer, validar e creditar alternativas em termos de modo de ser, trabalhar, sentir, parecer, consumir – enfim, viver – diferentes dos dominantes ou considerados como únicos válidos resultaria na expansão do presente. Esse, por consequência, ficaria mais rico com o reconhecimento da diversidade de experiências que o compõem, ampliando o leque de alternativas de existência social (SANTOSA, 2006, *apud* FERRARINI; VERONESE, 2017, p. 232).

---

<sup>71</sup> Assim, desrespeitado o Artigo III da Declaração Universal dos Direitos, que situa, “Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal” (DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, 2009, p. 5).

Esse tema dos conhecimentos do Sul global será abordado de forma mais analítica no próximo capítulo, com abordagem sobre os saberes tradicionais e a forma de organização coletiva dos indígenas Kaingang que residem na aldeia Gyró. Seus modos de produzir e viver surgem em contraponto ao modo de produção capitalista.

## **4 RESISTÊNCIA INDÍGENA KAINGANG E FORMAS DE PRODUZIR E VIVER NA ALDEIA GYRÓ**

Este capítulo visa apresentar a entrada em campo, o processo de pesquisa desenvolvido na aldeia Gyró, e a análise dos resultados. Para tanto, num primeiro momento será feita uma contextualização como ocorreu a aproximação com o campo de pesquisa, a seguir o processo metodológico da pesquisa e, na sequência, serão tratados os dados da pesquisa em diálogo com as categorias de análise.

### **4.1 Entrada em campo**

O processo de reaproximação com os indígenas Kaingang da aldeia Gyró com intuito realizar esta dissertação ocorreu em quatro etapas distintas, antes da qualificação do projeto de mestrado, três delas na aldeia Gyró e na Universidade Católica de Pelotas, conforme será contextualizado a seguir.

#### **4.1.1 Primeira etapa de aproximação com o campo**

A visita a aldeia foi combinada três dias antes por telefone com o Cacique e tinha a intenção de apresentar a minha ideia de pesquisa, que estava relacionada as formas de produção e comercialização dos artesanatos, cultivo do solo, a utilização das tecnologias sociais e ao modo de produzir e viver dos Kaingang na aldeia.

Em fevereiro de 2019, depois de vários meses sem encontrar os Kaingang na aldeia entrei<sup>72</sup> na aldeia indígena Gyró como um provável pesquisador do PGPSDH da Ucpel. A visita à aldeia foi acompanhada pelo professor Dr. Tiago Lemões e percorremos um percurso do centro de Pelotas até a aldeia de transporte público, cujo trajeto durou cerca de 60 minutos, seguidos de mais 30 minutos de caminhada até a aldeia. Fomos recepcionados por duas mulheres da aldeia e mais algumas crianças que brincavam no local. A nossa chegada despertou preocupação nas mulheres, de modo que as crianças logo foram vestidas e as sobras dos materiais de artesanatos foram varridas. Isso nos lembrou o Estado moralista no trato da questão indígena.

---

<sup>72</sup>Nesta seção que trata da entrada em campo será utilizada a linguagem na primeira pessoa do singular.

Enquanto esperávamos o Cacique iniciavam-se as demandas sociais por parte das pessoas presentes. As mulheres mencionaram que uma criança de colo sofria de problemas no coração e os Kaingang não estavam conseguindo os medicamentos para tratar sua enfermidade. Comentamos sobre a possibilidade de conseguir a medicação através da realização de alguns contatos dos Kaingang com as instituições que apoiam a causa indígena em Pelotas. Na semana seguinte entrei em contato com a Assistente Social da Cáritas, colocando-a ao par da situação. Na época, apesar da médica visitar a aldeia três vezes por semana, eram recorrentes as reclamações da negligência do Estado no trato desta questão na aldeia Gyró. Há poucos dias atrás, antes da chegada da ambulância do Serviço de Atendimento Móvel de Urgência (SAMU) houve um parto realizado pelo Cacique na aldeia.

A esposa do Cacique relatou que teria aprendido com sua avó a trançar os balaios, pois sua mãe não era tão indígena quanto à avó, uma indígena que preservava as raízes ancestrais, se comunicava somente na língua Kaingang e recusava-se a apreender o português. Enquanto conversávamos recebemos água gelada e estendemos o assunto sobre as crenças dos indígenas Kaingang. Foi-nos relatado que na aldeia ainda não havia um Pagé, mas que às vezes se deslocava um Pagé de Santa Catarina, permanecendo por alguns dias na aldeia. Quando entramos no território avistamos, destacado em uma das casas, uma placa que indica a presença de um templo religioso pentecostal. Talvez a interferência da religião na cosmologia Kaingang esteja impedindo a permanência definitiva de um Pagé na aldeia, que, por hora é substituído pelo Pastor evangélico.

Com a chegada do Cacique, devido ao tempo em que estive afastado da aldeia ele não me reconheceu, nos apresentamos e expus-lhe a ideia de continuar a pesquisa iniciada no TCC. O estranhamento do Cacique sobre este pesquisador talvez tenha ocorrido devido, a não estar vinculado ao Grupo de Pesquisa da Ucpel GPEPSCISS, que formou uma aliança com os kaingang desde a chegada a Pelotas até a conquista do território da aldeia, ou por não ter mais vínculo com a Cáritas de Pelotas, como no tempo do estágio curricular do curso de Serviço Social da Ucpel. A desconfiança também se justifica devido a série de acontecimento históricos de traição da confiança dos Kaingang pelos brancos. Além da minha palavra não dispunha de nenhum documento que comprovasse que se tratasse de um possível pesquisador do PPGPSDH da Ucpel. Logo, o Cacique comprovou com uma série de documentos que de fato, ele seria o Cacique da aldeia Gyró.

A aproximação como pesquisador na aldeia Gyró foi cercada de dúvidas, caso naquele dia o Cacique não concordasse com a ideia acabaria com o meu anseio de pesquisar os modos de produzir e viver na aldeia Gyró. A suspeita do Cacique também se justifica devido à série

de instituições que cruzam as relações políticas da aldeia Gyró, na última contagem estariam envolvidas a Cáritas Arquidiocesana de Pelotas, Prefeitura Municipal, Ministério Público, Ufpel, Ucpel e EMATER. Deste modo, o trabalho do Cacique como mediador dessas relações da aldeia com o Estado deve ser complexo.

Talvez, por estranhamento do objetivo de pesquisa, o Cacique colocou que a sua intenção seria que a pesquisa se realizasse junto aos pesquisadores do Núcleo de Etnologia Ameríndia (NETA) da antropologia da Ufpel e do GPEPSCISS Ucpel, que estavam trabalhando na aldeia e contribuísse na efetivação de Políticas Públicas, que destinasse o território em frente da aldeia aos Kaingang. Conforme determina o decreto 5932/2016 da Prefeitura Municipal de Pelotas.

A idéia dos Kaingang é construir um centro cultural no território, questão que envolve a remoção dos posseiros que habitam o espaço há algum tempo. Segundo o Cacique, para ocupar o espaço eles necessitam de parceiros. Apesar de mudar um pouco o objetivo inicial de pesquisa que foi apresentado concordei com o Cacique, mas, as reuniões na aldeia com o professor Rogério Rosa do NETA – Ufpel e a pesquisadora da Ucpel do GPEPSCISS, Beatriz, para discutir o assunto, ocorreram somente uma única vez. Porém, o tema referente à necessidade da ocupação daquele espaço, que futuramente será destinado ao centro cultural Kaingang foi abordado com eles, durante a pesquisa de campo e problematizado nesta dissertação.

O Cacique colocou que desejaria que a pesquisa também contribuísse na conquista de um território maior para abrigar a aldeia, indo de encontro com a proposta de pesquisa apresentada nesta dissertação. Pois, tanto a discussão do avanço colonial sobre as terras indígenas como a temática referente ao bem viver e as tecnologias sociais questionam a matriz colonial instalada no Brasil a partir de 1492 que, conforme avançou foi tomando os territórios originários dos coletivos indígenas.

Acrescentei que gostaria de acompanhar a fabricação<sup>73</sup> dos artesanatos, desde a coleta do material até o trabalho final, o que contou com a concordância do Cacique. Em seguida nos ofereceram um suco gelado e pipocas, confraternizamos, buscamos Beatriz na entrada da aldeia, que chegava de Canguçu e continuamos a conversar. O Cacique expôs sua preocupação com a violência contra os coletivos indígenas, agravada pela atual conjuntura política brasileira. Ele se mostrou preocupado com as mortes das lideranças indígenas (14 lideranças indígenas assassinadas) e com as invasões dos brancos às terras indígenas

---

<sup>73</sup>Este trabalho foi impedido pela pandemia da Covid19 no Brasil sendo que seria realizado na confraternização em abril análoga ao dia do índio.

demarcadas, acentuadas nos primeiros meses do governo de Jair Bolsonaro. Conforme o Cacique, o Presidente Jair Bolsonaro estaria enfeitiçado. A violência também se avizinhava da aldeia Gyró, a água potável do reservatório que abastece a aldeia teria sido criminosamente contaminada com óleo diesel. Talvez este fato esteja relacionado à disputa pelo território, no qual os indígenas Kaingang desejam construir o centro cultural.

Quando conversamos com o Cacique sobre religião ele disse que é evangélico, mas como revelou anteriormente, acredita que Bolsonaro esteja enfeitiçado. Informações como esta talvez comprovem a dualidade na crença dos indígenas Kaingang. As atrocidades que o governo vem cometendo contra os coletivos indígenas poderiam ter gerado a ira dos xamãs indígenas de várias etnias, que lançaram o feitiço contra Bolsonaro. Outras críticas ao Estado aparecem quando o Cacique expõe que antigamente os espíritos indicavam os remédios do mato aos pagés, mas como o Estado negou a cosmologia indígena, desmatando a natureza, tirou os espíritos do mato. A relação com os espíritos está se perdendo e atualmente o Estado não distribui os medicamentos que os Kaingang necessitam.

Nesse primeiro encontro os indígenas Kaingang revelaram que precisam de um carro na aldeia Gyró, devido à distância do centro da cidade, de modo que eles estão enfrentando uma série de dificuldades com transporte. Emergências, tais como um parto realizado antes da chegada da SAMU comprovam a necessidade deles terem uma condução na aldeia. Quanto aos alimentos doados pelo Estado, os mesmos estavam sendo enviados de dois em dois meses pela FUNAI e a Prefeitura de Pelotas. Porém, o Cacique disse que a carne não era a mesma do tempo de sua avó, pois naquele tempo os alimentos eram saudáveis e os indígenas viviam em torno de 120 anos.

Questionado como via os pesquisadores brancos na aldeia, o Cacique mencionou que eles ajudavam e fortaleciam a luta indígena Kaingang. Os diálogos conosco aconteceram em português e em Kaingang entre eles. Cabe destacar a importância do Prof. Tiago Lemões no processo de negociação, onde a sua presença ajudou na organização de um evento na Ucpel, sobre a questão indígena e Políticas Públicas, crucial no processo de negociação da minha entrada em campo como pesquisador na aldeia.

#### **4.1.2 Segunda etapa de aproximação com o campo**

Retornei à aldeia Gyró com o professor Rogério do curso de Antropologia da Ufpel e Beatriz colega do PPGPSDH - Ucpel. Fomos recebidos pelo Cacique, sua esposa e um dos filhos. Na ocasião discutimos o andamento de alguns projetos de cultura e educação

destinados à aldeia, como a escola bilíngue, que servirá para trabalhar a cultura indígena com as crianças da aldeia, mas que aguardava as melhorias no prédio. Outro assunto versou sobre o centro cultural, sobre o qual os Kaingang esperam a posição da Prefeitura de Pelotas para remover os posseiros do terreno, foco do encontro. Também combinamos a participação deles num evento na Ucpel que contou com a colaboração do Prof. Dr. Tiago Lemões na organização do mesmo.

Os indígenas anunciaram que em meados do mês de maio daquele ano aconteceria um encontro com todos os apoiadores da causa indígena em Pelotas, na aldeia. Essa confraternização contaria com a presença do Pagé, de Santa Catarina, com a apresentação de alguns remédios do mato. O Cacique mencionou que a história da aldeia é feita passo a passo, começando um pequeno evento, um próximo e assim por diante. Nesse encontro novamente os Kaingang expressaram que estavam preocupados com os rumos da Secretária Especial de Saúde Indígena (SESAI), órgão de governo que cuida da saúde dos indígenas.

#### **4.1.3 Terceira etapa de aproximação com o campo**

Em 26 de abril de 2018, com a colaboração na organização e mediação do professor Dr. Tiago Lemões foi realizado na Ucpel um evento intitulado de Questão Indígena e o Serviço Social – Impasses e Diálogos Possíveis, a mesa contou com a presença do Cacique da aldeia Gyró, do professor Dr. Rogério Réus Gonsalves da Rosa e da professora Dra. Vini Rabassa da Silva.

O Cacique e mais três indígenas que estiveram presentes, trouxeram os filtros dos sonhos, pulseiras e marcela. Como, através da venda dos artesanatos os Kaingang tiram boa parte de sua renda, em todas as oportunidades que ocupam o espaço urbano eles comercializam os materiais. Talvez como forma de resistência, quando chegamos à Ucpel descarregamos os artesanatos. Entramos no prédio da Universidade, os Kaingang entoaram suavemente uma canção na língua Kaingang, acompanhada de muitos sorrisos. Na ocasião revelaram que o Estado não estava cumprindo o seu papel na execução das políticas de distribuição de alimentos na aldeia Gyró, tanto em nível municipal como federal (Prefeitura de Pelotas e FUNAI) e já fazia dois meses que os alimentos não chegavam à aldeia.

Tínhamos angariado um recurso para comprar refeições para os Kaingang que participassem do evento, mas coletivamente eles decidiram comprar carne com aquele dinheiro para dividir com as famílias que tinham ficado na aldeia Gyró. Também decidiram coletivamente que o Cacique falaria na mesa. Ele expôs a fragilidade da política de

assentamento dos indígenas Kaingang em Pelotas. Comparou a extensão de terra que o Estado concede aos assentados da reforma agrária com a área concedida à aldeia. Enquanto cada família dos assentamentos de reforma agrária recebe em torno de 30 hectares os indígenas Kaingang conseguiram apenas cerca de 7,5 hectares para dividir entre as 16 famílias que formavam inicialmente a aldeia Gyró. Ainda revelou a importância dos apoiadores da causa indígena na conquista de alguns territórios e citou a colaboração do professor Rogério Rosa na conquista do território em Iraí. Trouxe a essencialidade da terra para os indígenas Kaingang conservarem sua cultura e mostrou o quanto eles necessitam da terra e do mato preservado para retirarem o material para a confecção de seus artesanatos. Mencionou que o artesanato é parte importante da cultura Kaingang que eles precisam preservar continuamente.

O Cacique falou que Pelotas era um território de passagem dos Kaingang, antes da colonização. Lembrou a importância da pesquisa acadêmica na contribuição da conquista de novos territórios indígenas Kaingang e agradeceu à mesa pela contribuição recebida na conquista do território da aldeia Gyró. No entanto, mais uma vez ele revelou que a distância do centro da cidade se constitui como um problema para os indígenas Kaingang, principalmente quando precisam de atendimento médico de urgência.

Ele pontuou que os indígenas Kaingang ainda resistem com sua cultura e através do seu idioma, que a maioria dos brancos não consegue compreender, enquanto eles entendem perfeitamente o português. Colocações sobre os saberes Kaingang também apareceram quando o Cacique revelou que seus ancestrais viviam em torno de 120 anos, utilizando as ervas e os remédios do mato. Mas, devido à redução do espaço territorial das aldeias Kaingang e da contínua devastação da natureza, está cada vez mais difícil de encontrar os remédios do mato, o que ameaça a preservação da cultura Kaingang.

#### **4.1.4 Terceira etapa - fala dos professores convidados a compor a mesa**

O antropólogo e professor Dr. Rogério Réus Gonsalves da Rosa, que fez parte da mesa, pontuou a necessidade das políticas públicas respeitarem a cosmologia indígena, quilombola e dos pescadores artesanais, pois historicamente o Estado brasileiro desrespeita as cosmologias dos coletivos originários ao estabelecer suas Políticas Públicas, que não respeitam os mitos e os ritos das aldeias indígenas. Acentuou a necessidade dessas políticas reconhecerem os saberes e os conhecimentos tradicionais dos coletivos indígenas e colocá-los em diálogo com os conhecimentos científicos. Assim, os conhecimentos dos remédios do mato poderiam dialogar com os conhecimentos farmacêuticos ocidentais. Na cosmologia

Kaingang tudo é complementar entre a natureza e o homem, ao contrário da visão ocidental de mundo, que separa homem da natureza e homem do espírito. Logo, para pensar políticas públicas que sejam complementares ao universo cosmológico indígena é essencial conhecer a cosmologia e diversidade cultural dos coletivos indígenas.

A fala da professora Dra. Vini Rabassa ela apontou que a situação inicial do acampamento Kaingang, em frente à rodoviária de Pelotas, era precário. Isso despertou o interesse do trabalho da Ucpel, através do GPEPSCISS, junto com uma aluna do PPGPSDH, que discutia a questão indígena na Bolívia. Eles também contaram com o apoio da Cáritas Arquidiocesana de Pelotas e de várias secretárias da Prefeitura de Pelotas e um Vereador, a fim de construir uma aliança para garantir seus direitos sociais dos Kaingang em situação vulnerável. A construção da aldeia Gyró necessitou a implementação de infraestrutura para tornar o território habitável, como luz, casas, estrada e água potável.

Essa aproximação do GPEPSCISS com a causa Kaingang em Pelotas também articulou a parceria com o Núcleo de Advocacia Popular da Ucpel (NAP - Ucpel). Dessa forma foram articulados vários projetos de melhoria da infraestrutura da aldeia e distribuição de alimentos. Com a aposentadoria do professor que coordenava os trabalhos do NAP, o trabalho da Ucpel com os Kaingang estava centrado somente nos cursos de arquitetura e urbanismo.

#### **4.1.5 Quarta e última etapa de aproximação do campo**

O último encontro antes da qualificação do projeto de mestrado aconteceu na aldeia Gyró, quando os indígenas organizaram um evento cultural com a finalidade de levar a comunidade de Pelotas para dentro da aldeia e também reuniram neste evento, os seus apoiadores, dentre eles, a Cáritas Arquidiocesana, a EMATER, a Prefeitura Municipal de Pelotas, professores e alunos da Ufpel, Ucpel e outros. Aconteceram apresentações artísticas de dança, rodas de conversa sobre a cosmologia Kaingang, degustação de comidas típicas Kaingang, simulação de algumas armadilhas de caça, oportunizando que convidados presentes vivenciassem um pouco das tradições Kaingang.

Através desses encontros que aconteceram antes da qualificação do projeto de mestrado foi ocorrendo a reaproximação com os indígenas Kaingang da aldeia Gyró, como possível pesquisador do PPGPSDH.

Após a qualificação do projeto de mestrado os encontros na aldeia Gyró se constituíram como um trabalho complexo, sendo que cada encontro foi agendado por telefone

e não foram todas as semanas que consegui comunicação com a Aldeia Gyró. O que acabou complicando a intensidade da minha frequência no campo, inicialmente pretendia visitar a aldeia no mínimo duas vezes por semana e isso se reduziu a duas vezes ao mês. O deslocamento até a aldeia foi realizado de ônibus circular e na maioria das vezes aos sábados pela manhã. As conversas com os indígenas não ultrapassaram o limite de duas horas e muitas vezes foram finalizadas por eles no horário próximo ao meio-dia. Somente em duas oportunidades conversamos por toda a manhã.

Ocorreu de eu chegar na aldeia e eles estarem atarefados no trabalho de melhoria das casas e para não atrapalhar o andamento do trabalho abreviei o tempo desses encontros. A entrada em campo após a qualificação do projeto de pesquisa ocorreu em outubro de 2019, os Kaingang estavam organizando para viajar em dezembro para comercializar os artesanatos no Chuí, o que acabou comprometendo o trabalho de pesquisa empírica. O último encontro na aldeia aconteceu no dia 6 de dezembro de 2019 e nesse encontro realizei a entrevista projetiva e dialogamos especificamente sobre os temas referentes às categorias de análise que, até então, não tínhamos abordado nos encontros anteriores.

Eu planejava retornar à aldeia em abril de 2020 para continuar o trabalho de observação participante, para acompanhar os preparativos da confraternização da semana do índio, o que seria uma rica experiência de campo, mas foi interrompida pela pandemia do Covid – 2019.

Na cidade o trabalho de observação ocorreu em eventos como na Expofeira, no centro da cidade, Ufpel e mais intensamente durante o SEPOME - Ucpel, quando acompanhei os Kaingang, com mais intensidade, em três ocasiões desde o deslocamento da aldeia, no processo de montar a feira de artesanato no saguão da Ucpel, o tempo da comercialização do artesanato até o retorno deles para aldeia.

#### 4.2 Metodologia da pesquisa

A metodologia de pesquisa utilizada nesta dissertação partiu de uma abordagem qualitativa que envolveu pesquisa bibliográfica, documental e empírica. As bases da pesquisa bibliográfica foram livros, artigos científicos, dissertações de mestrado, trabalhos de conclusão de cursos e revistas eletrônicas. Já, as bases da pesquisa documental basearam-se na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, na Declaração Universal dos Direitos Humanos, Decretos presidenciais e em documentos da Prefeitura Municipal de Pelotas.

As técnicas de coleta de dados foram a observação participante e a entrevista focalizada<sup>74</sup>. As técnicas de análise qualitativa dos dados foram descrição densa e histórica. A pesquisa empírica implicou, metodologicamente, a estratégia de um estudo<sup>75</sup> de caso<sup>76</sup> com os indígenas Kaingang da aldeia Gyró. Segundo Gilberto de Andrade Martins:

Como estratégia de pesquisa, um Estudo de Caso, independentemente de qualquer tipologia, orientará a busca de explicações e interpretações convincentes para situações que envolvam fenômenos sociais complexos, e a construção de uma teoria explicativa do caso que possibilite condições para se fazerem inferências analíticas sobre proposições constatadas no estudo e outros conhecimentos encontrados (MARTINS, 2008, p. 11-12).

A abordagem de pesquisa qualitativa “[...] tem como foco de estudo o processo vivenciado pelos sujeitos” (QUEIROZ; VALL; SOUZA; VIEIRA, 2007, p. 276). Seguindo essa perspectiva de abordagem, buscou-se realizar uma interpretação parcial<sup>77</sup> do cotidiano da aldeia Gyró, em Pelotas, com o foco na cosmologia Kaingang, nas tecnologias sociais e no bem viver dos indígenas Kaingang. Como não foi utilizado o trabalho com dados numéricos, esta pesquisa caracterizou-se como uma pesquisa qualitativa (BAUER; GASKELL; ALLUM, 2005).

Para estudar o bem viver e a cosmologia Kaingang, categorias que estão voltadas aos modos de produzir e viver na aldeia Gyró, além da pesquisa empírica foram analisados alguns documentos que tratam da responsabilidade do Estado pelas garantidas formas de organização social e tradicionais dos coletivos indígenas do Brasil. Segundo Marina de Andrade Marconi e Eva Maria Lakatos, “A característica da pesquisa documental é que a fonte de coleta de dados está restrita a documentos, escritos ou não, constituindo o que se denomina de fontes primárias” (MARCONI; LAKATOS, 2003, p. 174).

Para dar conta das categorias de análise bem viver, cosmologia Kaingang, tecnologias sociais, colonialismo e capitalismo, como forma de opressão temática que perpassou as três categorias de análise, foi necessário realizar uma pesquisa em fontes bibliográfica. Segundo Marina de Andrade Marconi e Eva Maria Lakatos:

<sup>74</sup> O roteiro de entrevista consta no apêndice 1 deste trabalho.

<sup>75</sup> Segundo Gilberto de Andrade Martins, “[...] seu objetivo é o estudo de uma unidade social que se analisa profunda e intensamente” (MARTINS, 2008, p. n/p).

<sup>76</sup> A priori estava previsto a realização de uma pesquisa etnográfica, mas no decorrer do processo verifiquei que os encontros com os indígenas seriam limitados e não teriam a frequência suficiente para a realização de um etnográfico, assim entendeu-se naquele momento o estudo de caso como uma melhor estratégia metodológica.

<sup>77</sup> Segundo Queiroz, Vall, Souza e Vieira, “o pressuposto principal dessa abordagem é que não há padrões formais ou conclusões definitivas, e que a incerteza faz parte de sua epistemologia” (QUEIROZ; VALL; SOUZA; VIEIRA, 2007, p. 276).

A pesquisa bibliográfica, ou de fontes secundárias, abrange toda bibliografia já tornada pública em relação ao tema de estudo, desde publicações avulsas, boletins, jornais, revistas, livros, pesquisas, monografias, teses, material cartográfico etc., até meios de comunicação orais: rádio, gravações [...] audiovisuais: filmes e televisão (MARCONI; LAKATOS, 2003, p. 138).

Sobre a observação participante como uma das técnicas da pesquisa, convém destacar que ela serve “[...] como fonte de conhecimento real da comunidade, uma vez que aproxima o pesquisador da realidade estudada [...]” (QUEIROZ; VALL; SOUZA; VIEIRA, 2007, p. 280). Assim, através do trabalho de observação participante, buscou-se desempenhar uma investigação científica<sup>78</sup> com os indígenas Kaingang, focada nas categorias de análise posteriormente determinadas.

A aproximação com os indígenas Kaingang da aldeia Gyró para realizar o trabalho de observação se caracterizou como um reencontro com os indígenas Kaingang, uma vez que já havia um contato prévio a partir da realização do estágio curricular em serviço social na mesma comunidade, conforme já sinalizado anteriormente. Nessa reaproximação, o trabalho de campo aconteceu entre os meses de outubro, novembro e dezembro de 2019. Ao longo deste período, ao menos uma vez ao mês foram realizadas visitas à aldeia Gyró, com a finalidade da pesquisa.

Distante do território da aldeia Gyró também aconteceram alguns encontros que permitiram o processo de observação, como um ocorrido em outubro de 2019, quando os Kaingang trabalharam na comercialização dos artesanatos na 93ª Expofeira de Pelotas, bem como a participação em atividades acadêmicas da Ucpel<sup>79</sup>.

Nas entrevistas qualitativas utilizou-se a técnica de coleta de dados, que corresponde à entrevista focalizada. Desse modo, “o entrevistador permite ao entrevistado falar livremente sobre o assunto, mas, quando este se desvia do tema original, esforça-se para a sua retomada” (GIL, 2008, p. 112). Através dessa técnica, no último encontro tentou-se dialogar com os interlocutores Kaingang paramanter o foco nas categorias de análise pré-estabelecidas no projeto desta dissertação. As entrevistas foram realizadas através de encontros individuais, em momentos distintos com o Cacique e com o seu filho, e somente na última entrevista foram entrevistados ambos ao mesmo tempo. No entanto, na maioria dos encontros com os

---

<sup>78</sup>Segundo Minayo, “Definimos observação participante como um processo pelo qual um pesquisador se coloca como observador de uma situação social, com a finalidade de realizar uma investigação científica (MINAYO, 2009, p. 70).

<sup>79</sup>Em abril de 2019 acompanhou-se o discurso do Cacique Kaingang da Aldeia Gyró na Mesa Redonda: A Questão Indígena e o Serviço Social: Impasses e Diálogos Possíveis. No mês de novembro de 2019, durante o VII Seminário de Políticas Sociais no MERCOSUL (SEPOME), observou-se o trabalho dos/das indígenas Kaingang da Aldeia Gyró na comercialização dos seus artesanatos. Os encontros com os Kaingang se encerraram no final de dezembro de 2019, no centro da cidade de Pelotas.

Kaingang os diálogos foram abertos e os temas trazidos por eles foram anotados em diário de campo e posteriormente problematizados nesta dissertação de mestrado.

A decisão por escolher esses sujeitos para entrevistar levou em conta o primordial respeito à hierarquia política da aldeia Gyró, cujo Cacique Nonato além de ser o mais velho, representa a liderança principal da aldeia e o seu filho Ramiro vem cumprindo um papel de destaque nos diálogos políticos dos Kaingang com os brancos, constituindo-se como uma jovem liderança Kaingang. Os sujeitos entrevistados suprimam as expectativas da pesquisa, tendo em vista que o Cacique da aldeia Gyró é conhecedor da cosmologia Kaingang e seu filho tem contribuído fundamentalmente nas questões referentes aos seus modos de produzir e viver. Além desses dois sujeitos conversou-se com Joaquim enquanto comercializava artesanatos na Ucpel, sendo ele, filho do Cacique e outro morador da aldeia Gyró.

Os nomes dos sujeitos de pesquisa, da aldeia Gyró são fictícios a fim de manter o sigilo e a ética neste trabalho, em respeito às Normas e Diretrizes Regulamentadoras da Pesquisa Envolvendo Seres Humanos – Resolução 466/2012. Devido ao mestrado não propiciar o tempo hábil para os tramites burocráticos de análise e aprovação do projeto, esta pesquisa não passou pelo Comitê de Ética.

Para além desses dois interlocutores destacam-se outros dois Kaingang que aportaram uma contribuição importante para esta pesquisa, que foram as mulheres Kaingang, Dra. Márcia Nascimento Kaingang da TI Nonoai – RS e Vãngri Kaingang (escritora indígena e estudante de medicina – Ufpel) da TI Serrinha – RS, ambas foram acompanhadas em eventos realizados na Ufpel<sup>80</sup>.

Outro interlocutor citado nesta dissertação é o motorista da Ucpel, que realizou o transporte dos Kaingang para a feira de artesanato no VII Seminário de Políticas Sociais no Mercosul (SEPOME), casado com uma antiga moradora da Colônia Santa Eulália, que conhece o território a bastante tempo.

O instrumento de coleta de dados da observação participante e das entrevistas abertas foi o diário de campo, assim, “[...] as anotações *descritivas* realizadas em diário de campo pretendem transmitir com exatidão a exposição dos fenômenos sociais – requisito essencial da pesquisa qualitativa [...]” (LIMA, MIOTO, DAL PRÁ, 2007, p. 100). As anotações realizadas em diário de campo durante o processo exploratório e os materiais bibliográficos e documentais que foram reunidos, após analisados, resultaram em uma descrição densa,

---

<sup>80</sup>Em novembro de 2019 houve participação do pesquisador no curso Cultura Kaingang e Maori – Projeto Ninho de língua, ministrado por uma doutora Kaingang, que reside na TI de Nonoai. Em outro momento, na Ufpel, escutou-se o pronunciamento de uma estudante indígena Kaingang durante um debate realizado na VI edição da Jornada Universitária em Defesa da Reforma Agrária, que ocorreu no mês de maio de 2019.

apresentada como resultado de pesquisa nesta dissertação. Através da análise qualitativa dos dados procurou-se oferecer uma descrição temporária sobre as formas de produzir e viver da comunidade indígena Kaingang da aldeia Gyró. Para Gibbs, “A partir dessa descrição ‘densa’ pode-se dar um passo adiante e oferecer uma explicação para o que está acontecendo” (GIBSS, 2009, p. 19).

Logo, na análise dos dados qualitativos, apesar da fundamentação teórica, manteve-se a própria interpretação de mundo (GIBSS, 2009). Ao analisar os dados é importante destacar que o colonialismo, como forma de opressão, perpassou por todas as categorias e tornou-se central para a elaboração desta dissertação.

Para abarcar o conteúdo dos diálogos com os Kaingang utilizou-se o processo de análise narrativa das histórias, uma vez que, “A estrutura ajuda a entender como as pessoas dão forma aos eventos, como apresentam um argumento, qual sua reação aos eventos e como elas os retratam” (GIBSS, 2009, p. 23). Das análises dos materiais textuais e bibliográficos buscou-se atribuir novos significados e sentidos aos conteúdos estudados, em diálogo com o objeto de estudo. Para Moraes, “Os materiais analisados constituem um conjunto de significantes. O pesquisador atribui a eles significados sobre seus conhecimentos e teorias. A emergência e comunicação desses novos sentidos e significados é o objetivo da análise.” (MORAES, 2006, p. 193).

Na sequência apresenta-se a análise dos dados qualitativos coletados, analisados e contextualizados. Nela buscou-se, dialeticamente, construir novas reflexões que possam contribuir para a transformação da realidade cotidiana dos indígenas Kaingang da aldeia Gyró.

#### 4.3 Discussão e análise dos dados

Nesta seção serão tratados os dados coletados sobre as formas de viver e produzir dos indígenas Kaingang, suas estratégias de resistência cotidiana frente ao modo de produção capitalista e seus desafios emergentes na tentativa de conservar alguns aspectos de sua cultura no território da aldeia Gyró.

##### **4.3.1 O bem viver**

O bem viver indígena surge como resistência e alternativa ao conceito eurocêntrico de desenvolvimento, que desconsidera a temporalidade e a forma de organização social dos

coletivos originários do Sul global. Conforme Alberto Acosta, “[...] o desenvolvimento convencional tem sido visto como uma imposição cultural herdeira do saber ocidental – e, portanto, colonial” (ACOSTA, 2016, p. 71). Nessa perspectiva, o bem viver também surge como uma estratégia descolonizadora das relações sociais, com um forte apelo ecológico, de cuidado e reciprocidade do humano com a natureza. Desígnio presente na cosmologia Kaingang que clama por um novo paradigma civilizatório, pois, como situa o Cacique da aldeia Gyró, “Naquela época a natureza dava tudo era tudo silvestre, hoje não têm mais nada”.

No que se refere ao bem viver na aldeia Gyró<sup>81</sup>, em conversa com o Cacique Nonato<sup>82</sup>, o mesmo relatou que devido ao meio ambiente degradado do local pela ação humana, eles estão plantando mudas de árvores para recuperar a natureza e ter sombra no território da aldeia. Para os Kaingang o importante é a natureza preservada, os minérios como o ouro e a prata, para eles não tem valor, colocação que vai de encontro, ao que situa Alberto Costa, ao afirmar que, “A natureza não está aqui para nos servir, até porque nós, humanos, também somos natureza e, sendo natureza, quando nos desligamos dela e lhe fazemos mal, estamos fazendo mal a nós mesmos (ACOSTA, 2016, p. 15).

O bem viver dos Kaingang pode estar associado a um forte e urgente discurso de recuperação e conservação do meio ambiente, lembrando que eles viveram séculos em harmonia e como parte da natureza. Ela começou a ser degradada após a colonização, chegando ao absurdo que se vivencia atualmente<sup>83</sup>, com diversos biomas em chamas e correndo o risco de extinção. Tais ações podem estar embasadas no discurso racista e “desenvolvimentista” do Presidente Jair Bolsonaro que, em contraponto à preservação da vida, negando os tratados internacionais e a Constituição de 1988, afirmou que para os coletivos indígenas ele não destinaria um centímetro de terra.

Na aldeia Gyró os indígenas Kaingang realizam coletivamente as tarefas no trabalho de melhorias das casas e, sempre que recebem donativos da FUNAI, da Prefeitura de Pelotas e de outros apoiadores de suas causas, decidem como dividirão tais doações. Projetos que envolvem verbas destinadas para a melhoria da aldeia também são discutidos coletivamente

---

<sup>81</sup> A figura 1 mostra um panorama que demonstra a escassez de árvores na Aldeia Gyró está no apêndice 2 deste trabalho, nas fotos os sujeitos não foram revelados em respeito a Resolução 466/2012.

<sup>82</sup> Os nomes dos sujeitos de pesquisa são fictícios a fim de manter o sigilo e a ética neste trabalho, respeitando as Normas e Diretrizes Regulamentadoras da Pesquisa Envolvendo Seres Humanos – Resolução 466/2012 devido o mestrado não propiciar o tempo hábil para os tramites burocráticos de análise e aprovação do projeto de pesquisa neste comitê de ética.

<sup>83</sup> No ano de 2020 o Brasil vem sofrendo um conjunto de queimadas que possivelmente estejam ligadas aos interesses da expansão do agronegócio no campo, objetivo fundado através do ideário desenvolvimentista do Governo Federal, quando não planeja e nem controla as Políticas Públicas de proteção desses biomas, incentiva as queimadas e grilagens de terras.

como o dinheiro será empregado, assim, “[...] suas formas de tomar decisões coletivas dispõem de processos deliberativos mais democráticos que os da conhecida sociedade ocidental” (ACOSTA, 2016, p. 147).

Na aldeia Gyró, o bem viver - através da ação coletiva -, também pode se refletir por meio das reuniões realizadas duas vezes por mês, nas quais os Kaingang discutem os assuntos gerais referentes ao bem comum da aldeia, horizontalizando as suas tomadas de decisões. As ações coletivas dos Kaingang expressam sua resistência e podem constituir contrapontos à ideologia dominante, que verticaliza o poder, individualiza as decisões políticas e cria um ambiente antidemocrático e pouco representativo, onde a minoria da sociedade representada por brancos (as) centraliza as decisões do Estado. Assim, as decisões políticas verticalizadas do Estado na elaboração e execução de Políticas Públicas, geralmente acabam sendo destinadas aos coletivos indígenas sem respeitar seus desejos e cosmologias.

Porém, na aldeia Gyró, por meio de alianças com o Estado, os Kaingang tentam resistir a este processo colonial de imposição verticalizada de Políticas Públicas. Através de uma parceria com a SESAI e a Prefeitura de Pelotas eles estão montando um sistema de abastecimento de água potável na aldeia, o que talvez contribua com o bem viver no território. Ao mesmo tempo, por meio de um projeto com a Ucpel, estão criando porcos na aldeia e, conforme o Cacique, “o índio divide a carne, o branco serve arroz, feijão e guarda a carne”.

Refletindo sobre o bem viver<sup>84</sup> envolvido nas relações de trabalho, Ramiro<sup>85</sup> revelou que os Kaingang são como as formigas: durante o ano vão trabalhando vagarosamente na produção dos artesanatos para vendê-los no final do ano, na temporada de verão. Ou seja, “Não se trata simplesmente de produzir mais, mas de produzir para viver bem” (ACOSTA, 2016, p. 175). Eles trabalham<sup>86</sup> durante a confecção dos artesanatos na sombra das poucas árvores que restam, situadas no centro da aldeia Gyró. Essa relação com o trabalho parece demonstrar uma resistência ao modo de produção capitalista, na qual “O trabalho inverte o seu papel e, de meio para a realização do indivíduo como ser humano, passa a negar e impedir o desenvolvimento de sua natureza” (SELL, 2013, p. 48). Ao contrário do trabalho repetitivo e cronometrado da produção em larga escala, típica do capitalismo, observou-se que os indígenas Kaingang dialogam e passam seus saberes para as novas gerações enquanto trabalham na aldeia.

---

<sup>84</sup>Segundo Alberto Acosta, “A proposta do Bem Viver, desde que assumida ativamente pela sociedade, pode projetar-se com força nos debates mundiais. Poderia ser inclusive um detonante para enfrentar propositivamente a crescente alienação de uma grande maioria dos seres humanos” (ACOSTA, 2016, p. 38).

<sup>85</sup> O nome verdadeiro da liderança indígena da Aldeia Gyró foi preservado a fim de manter o sigilo e a ética neste trabalho em respeito a Resolução 466/2012.

<sup>86</sup> As figuras 3 e 4 demonstram a madeira trabalhada pelos Kaingang e transformada em flechas.

Segundo o Cacique, quando ele tinha 12 anos visitava a casa da sua avó que morava no mato, tirava caldo de cana e mel que era armazenado em latas. Lá eles comiam batata doce com mel, mandioca e situa, “melhor coisa para não pegar doença, naquela época a natureza dava tudo, hoje não tem mais nada”. Segundo o Cacique, “Naquela época” os bichos eram criados soltos conheciam o caminho de casa; atualmente os campos são todos cercados e caso os animais cruzem as cercas, os vizinhos logo reclamam. Seguindo este raciocínio, o projeto colonial de invasão dos territórios indígenas desapropriou suas terras e negou seu direito coletivo ao território, legitimando, através do Estado, o direito da propriedade privada. O artifício colonial utilizado, seguindo um viés autoritário e racista, foi que os territórios indígenas das Américas estariam vazios à espera do “progresso”, que viria pelas mãos dos colonizadores europeus (LANDER, 2005).

O Cacique Nonato relata que “naquela época” a terra, o mato e a água eram as riquezas dos Kaingang, mas atualmente eles gostariam de ter o direito ao mato novamente, sem precisarem de dinheiro para sobreviver. Segundo ele, “na época em que os índios eram donos das florestas existiam os matos perversos, os indígenas não tiravam os matos, hoje muitos indígenas nem conhecem os remédios do mato”. Diante da exploração desenfreada dos recursos naturais no Brasil, devido à expansão do modo de produção capitalista que invade os territórios originários, a colocação do Cacique Nonato indica que a saída seria a implementação de uma Constituição Federativa semelhante à Constituição de Montecristi no Equador. Em seu art. 71, ela garante “A Natureza ou *Pacha Mama*, onde se reproduz e se realiza a vida, tem o direito a que se respeite integralmente sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos” (ACOSTA, 2016, p. 223). Para que tal propósito seja atendido, um Estado plurinacional<sup>87</sup> deveria devolver aos cuidados do coletivo indígena Kaingang, como forma de garantir os direitos humanos, o território originário intocado pelo capital ou até mesmo devolver os territórios que estão sendo explorados e degradados pela mineração, o agronegócio e o avanço das cidades “modernas”. Conforme situa o Cacique, os brancos que aprenderam vários saberes com eles hoje negam o mato grande aos indígenas Kaingang.

A liderança Ramiro revelou que algumas pessoas (brancas) pensam que eles não têm mais relação com a cultura Kaingang, creem que por eles terem roupas, televisão e fogão, não preservam mais a ancestralidade. Segundo ele, “temos o conhecimento, precisamos colocar

---

<sup>87</sup> Segundo Acosta, “plurinacionalidade não nega a nação, mas propõe outra concepção de nação. Reconhece que não existe apenas uma nação ou apenas uma nacionalidade. Assume uma nação de nacionalidades diversas que têm convivido em estado de permanente enfrentamento” (ACOSTA, 2016, p. 145).

em prática, por isso a casa de cultura Kaingang é importante”. Acentua, ainda, que caso os Kaingang colocarem os seus conhecimentos ancestrais em prática, não precisarão de muito para sobreviver, pois, a natureza dará tudo o que eles precisam para viver. Para Esperanza Martínez:

Sem dúvida, na cosmovisão indígena há muitos saberes que, sendo expressões do sagrado e do transcendente, revelam um profundo conhecimento científico da vida, de seus ciclos naturais, de suas reações de adaptação e de transformação. É um pensamento construído por gerações que aprenderam a viver na e com a natureza e para e por ela (MARTINEZ, 2010, p. 24).

Enquanto realizavam o trabalho nos arcos e nas flechas, à sombra do mato, o Cacique afirmou que, “naquela época os velhos não levavam as aldeias para perto das cidades e sempre chegavam em casa com carne de caça em casa, hoje não existe caça e o porco que crio não é do mato”. Nonato também lembra que “naquela época” ele saía sozinho pelos matos para caçar, fazia uma cabana no mato e ficava à espera da caça. Devido ao avanço do modo de produção capitalista, esse costume se perdeu, somente restou aos indígenas Kaingang a língua e a confecção dos artesanatos. Cabe ressaltar que essa transformação na vida dos Kaingang deve-se a uma visão de que, “Para a sociedade capitalista, a natureza é um objeto de propriedade que temos o direito de explorar e destruir para o nosso benefício exclusivo” (MARTINEZ, 2019, p. 23).

As frutas<sup>88</sup> que poderiam contribuir para o bem viver na aldeia Gyró, como a pitanga, o arará, o butiá e outras, já não se encontram mais próximo à aldeia. Nas proximidades além da plantação de pêssegos eles encontraram uma fruta que nasce em uma árvore de madeira dura. Segundo o Cacique, nos “matos bravos” é grande, mas a encontrada por eles era muito pequena, o que pode indicar que a degradação do meio ambiente e as mudanças climáticas vêm modificando a natureza e os hábitos dos indígenas Kaingang. Em decorrência dessa modificação da natureza ocasionada pela ação humana, “O Bem Viver, sem esquecer e menos ainda manipular suas origens ancestrais, pode servir de plataforma para discutir e aplicar respostas aos devastadores efeitos das mudanças climáticas [...]” (ACOSTA, 2016, p.33). Seguindo a lógica da reciprocidade com a natureza praticada pelos Kaingang, em contraponto ao ideário capitalista, possivelmente no espaço de tempo de algumas gerações uma boa parte da natureza estará recuperada.

---

<sup>88</sup>A forte ligação dos Kaingang com a natureza foi relatado por Marcia Nascimento, quando sua avó teve uma depressão e foi constado pelos Kaingang que o seu espírito estaria distante do corpo. Os seus familiares chamavam o espírito dizendo que ela voltasse para comer as frutas que tanto gostava (DIÁRIO DE CAMPO, 2019)

A água, recurso natural fundamental para o bem viver dos Kaingang, uma vez que eles cotidianamente exerciam as atividades pesqueiras em lagos e rios, o território da aldeia Gyró já não disponibiliza. Apenas no centro da aldeia corre um pequeno riacho que em épocas de poucas chuvas fica seco. O motorista da Ucpel, que ficou encarregado de transportar os Kaingang para comercializar os artesanatos no SEPOME, sendo um antigo conhecedor da Colônia Santa Eulália relatou que no passado recente o riacho não secava e continha água em abundância. Isso também pode ser consequência do aquecimento global, devido à grande emissão de dióxido de carbono na atmosfera, pois, como contextualiza Tatiana Avendaño, “Nada escapa dos circuitos do capital: a água, as florestas, os alimentos, a vida, os genes, a atmosfera” (AVENDAÑO, 2010, p. 26).

Quanto à água potável, o Estado a fornece, através de um caminhão pipa, e seu tratamento está sendo realizado pelo Serviço Autônomo de Saneamento de Pelotas (Sanep). Na aldeia Gyró existe um poço artesiano, cuja Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) havia se responsabilizado de contatar a Prefeitura de Pelotas para providenciar a instalação da bomba hidráulica, situação que perpassa alguns anos. Resgatando as anotações em diário de campo do dia 08 de julho de 2017, naquele dia, uma das lideranças Kaingang relatou que o poço arteseano estava sendo perfurado devido à insistência deles frente ao Estado, para que o serviço fosse realizado.

Outro problema que os Kaingang enfrentam no cotidiano da aldeia Gyró está relacionado à falta de banheiros em suas casas. As famílias utilizam um único banheiro situado na casa de avelnaria, onde também funciona a unidade de saúde da aldeia Gyró. Em conversa com o Cacique, ele revelou que conta com o apoio das Universidades para que em breve os banheiros sejam contruídos na aldeia Gyró.

O difícil acesso à água e ao saneamento básico, assim como a degradação das árvores nativas, a extinção de várias espécies de plantas e frutos e o risco de extinção das abelhas podem ser um indicativo de como a matriz colonial do poder está comprometendo as condições necessárias e fundamentais que possibilitem o bem viver dos indígenas Kaingang no território da aldeia Gyró. Essa situação impõe a necessidade de se identificar e garantir constitucionalmente o que “[...] poderia ser entendido como megadireitos - os Direitos Humanos e os Direitos da Natureza, especialmente - e, depois, como meta-direitos - à água, à soberania alimentar, à biodiversidade [...]” (ACOSTA, 2016, p.122). Isso se torna ainda mais relevante ao considerar-se que a Constituição da República Federativa do Brasil, através de sua dubiedade, não garante aos coletivos indígenas o direito à preservação da natureza em seus territórios, pois conforme seu artigo 231, § 3º:

O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada a participação nos resultados da lavra, na forma da lei (BRASIL, 1988).

Com o avanço do modo de produção capitalista no Brasil, incentivado por uma onda de extrema direita e com viés fascista, possivelmente este parágrafo da Constituição seja amplamente explorado. Isso coloca em pauta a urgência da discussão em torno da desmercantilização da natureza, conforme estabelece a Constituição de Montecristi no Equador (ACOSTA, 2016). Desse modo, os indígenas Kaingang poderão contribuir na preservação do meio ambiente e, conseqüentemente, na manutenção da vida na terra. Ressalta-se que, mesmo com a negativa do Estado em disponibilizar uma área de terra maior aos indígenas Kaingang da aldeia Gyró, o Cacique revelou que no município de Pelotas eles estão consideravelmente bem na aldeia Gyró; que gradativamente eles recebem várias melhorias na infraestrutura desde o início do assentamento. Essas melhorias são resultantes da resistência dos indígenas que durou vários anos na pressão sobre o Estado até que seus direitos fossem reconhecidos.

Cabe lembrar que a caminhada rumo à sociedade do bem viver é árdua, ainda mais em tempos de capitalismo fundado nos ideais eurocêntricos e colonialista de “progresso”, que avança pelos territórios dos países desenvolvidos deixando as marcas da destruição ambiental por onde passa.

#### **4.3.2 Cosmologia Kaingang na aldeia Gyró**

Nonato revelou que seria descendente do Cacique Nonohay<sup>89</sup>, seu tio, que, saindo da fronteira com o Uruguai em direção a Santa Catarina, percorreu cerca de 600 km. Envelhecido com quase 200 anos, faleceu na cidade de “Nonoai”, no Rio Grande do Sul que recebeu o seu nome, compreende-se que esta narrativa sobre mais este feito do herói mitológico Kaingang, o Cacique Nonohay, se constitui como mitologia (ROSA, 2009). Nonato pontua que o coletivo teria continuado até Chapecó e se assentado onde hoje se

---

<sup>89</sup> Talvez a descendência do Cacique Nonohay explique os acordos e as alianças do Cacique da Aldeia Gyró com poder público de Pelotas e outros segmentos da sociedade que contribuíram no assentamento das famílias Kaingang no município de Pelotas, como a história do encontro dos Kaingang com os colonizadores revelou que o Cacique Nonohay teria firmado algumas alianças com os colonizadores e o Estado.

localiza o Estádio de futebol Arena Condá, no centro da cidade, um território de origem<sup>90</sup> do Cacique Nonato, da aldeia Gyró.

As lembranças do Cacique, além de comprovar a espoliação<sup>91</sup> do território originário dos indígenas Kaingang do centro da cidade de Chapecó, também evidenciam um relato detalhado sobre o deslocamento do seu coletivo. Isso ajuda a revelar como a transmissão verbal da história ainda está presente na cosmologia dos Kaingang da aldeia Gyró. Segundo Paul Thompson, “A importância do testemunho oral pode estar muitas vezes, não no seu apego aos fatos, mas antes em sua divergência com eles, ali onde a imaginação e o simbolismo desejam penetrar” (THOMPSON, 1998, p. 184). O testemunho do Cacique foi bastante detalhado, contando sobre as guerras que aconteciam entre os Kaingang, os Botocudo e os Xavante, sobre as estratégias de resistência utilizadas por eles durante o deslocamento, como pingar um remédio do mato nos olhos para não dormir e ficarem atentos a chegada dos inimigos.

Realizou-se uma confraternização na aldeia Gyró organizada pelos Kaingang, com o objetivo de trazer a comunidade pelotense para o interior da aldeia e apresentar aos brancos o modo de vida dos Kaingang. O evento contou com a presença de agentes e convidados da Cáritas Arquidiocesana de Pelotas, do Padre capelão da Ucpel, alunos e o professor Rogério Rosa do NETA do curso de antropologia da Ufpel, representantes da Prefeitura de Pelotas, de alunos e professores da Ucpel e funcionários da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER). Nessa ocasião os Kaingang apresentaram alguns pratos típicos como o pão assado na cinza, o fuá<sup>92</sup> cozido e o milho com açúcar triturado no pilão. Ocorreu uma apresentação de danças tradicionais Kaingang e uma palestra que abordou o assunto referente à complementação existente na cosmologia Kaingang entre as metades Kaimé e Kairú, além disso, os Kaingang organizaram e expuseram um mural com algumas plantas medicinais (os remédios do mato) encontradas no território da aldeia.

As danças tradicionais, o reconhecimento da complementaridade entre as metades exogâmicas Kaimé e Kairú, a conservação da língua Kaingang e o conhecimento dos

---

<sup>90</sup> Visto que os indígenas que ocupam o território da Aldeia Gyró são oriundos da Aldeia Condá, como pontua Queiroz, “[...] são os mesmos que até os anos 2000 residiam na área urbana de Chapecó. Eles se referem ao centro da cidade como seu território tradicional e possuem na memória lembranças da região como o local onde no passado viviam, caçavam, colhiam, criavam seus filhos e enterravam seus mortos.” (QUEIROZ, 2018, p. 38).

<sup>91</sup> Para Queiroz, “em decorrência da colonização de Chapecó (que recentemente completou seu centenário) e da consequente urbanização, a vida dessas pessoas foi desestabilizada e apresentada à miséria. O território que pertencia àqueles nativos desde tempos remotos foi apropriado pelos colonizadores [...]” (QUEIROZ, 2018, p. 38)

<sup>92</sup> Quando aconteceu a confraternização na Aldeia Gyró este pesquisador teve a oportunidade de provar o fuá, cujo gosto é semelhante ao espinafre. A indígena Kaingang que estava servindo falou que serve para energizar o corpo (DIÁRIO DE CAMPO, 2019).

remédios do mato revelam que esta parte da cosmologia Kaingang resiste há mais de 500 anos ao processo de colonização, no qual “Os índios veem negados seus próprios direitos, sua própria civilização, sua cultura, seu mundo [...]” (DUSSEL, 1993, p. 58). Como força de resistência as pulseiras de linha trançadas contêm os símbolos dos irmãos Kaimé e Kairú. Eles acreditam que os conhecimentos relacionados às metades Kaimé e Kairú serão conservados pelas futuras gerações na aldeia Gyró.

Na aldeia Gyró o cacique faz uso dos remédios do mato e seus exames comprovam que ele está bem de saúde, inclusive é doador de sangue. Conhece uma diversidade de remédios do mato<sup>93</sup>, muitos deles ele encontra no território da aldeia Gyró, e diz: “os médicos quando conhecer vão procurar, hein tchê! Vai dar dinheiro!” Ele expõe que sua mãe lhe tratou com os remédios do mato e que eles sempre serão encontrados. Mencionou um cipó<sup>94</sup> que no passado curou cerca de 60 mil indígenas Kaingang de uma enfermidade e que trouxe um pedaço desse cipó de Santa Catarina. Para dar visibilidade a esses saberes sobre os remédios do mato existentes na aldeia Gyró, invisibilizados pelo conhecimento científico e hegemônico é necessária a implementação de Políticas Públicas que considerem o que propõe Boaventura de Sousa Santos, de “[...] expandir o presente e contrair o futuro. Ampliar o presente para incluir nele muito mais experiências, e contrair o futuro para prepará-lo” (SANTOS, 2007, p. 26). Caso isso não aconteça, devido à velocidade de tempo do “progresso” de imediato e a qualquer custo, o conhecimento científico desperdiçará uma gama de saberes antes mesmo de conhecê-los.

Expressando seus saberes, o Cacique lembra que existe um remédio estranho, bem mole<sup>95</sup>, que é muito bom para o sangue, outros remédios importantes para os Kaingang são à água de taquara<sup>96</sup> e a cinza da brasa, que curam os problemas estomacais das crianças.

<sup>93</sup> O Cacique lembra que o mais importante para os Kaingang é não ter o sangue pesado, o que caracteriza a eficiência do bom remédio do mato, e cita uma árvore que tem na sanga, no meio da Aldeia Gyró, que seria boa para isso, a carqueja seria bom para a gripe. A folha de feijão cozida, esse é feijão que fica suspenso em cima da água (não lembra o nome) é bom para dor de garganta. No dia do índio ele iria fazer uma exposição de vários remédios como marcela, cidreira e a guiné, que tem o cheiro forte e tira a dor de cabeça e afasta os espíritos malignos. Segundo ele, “tem espírito que traz a doença”. Outro remédio é o da água a cana (chana) da terra, que é bom para a tosse comprida, tuberculose e limpa o fumo dos pulmões. A arruda é boa para a dor de cabeça e para benzer também (DIÁRIO DE CAMPO, 2019).

<sup>94</sup> Para Boaventura de Souza Santos, “No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia. O carácter exclusivo deste monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e não-científicas de verdade” (SANTOS, 2007, p.3).

<sup>95</sup> Neste contexto as afirmações do Cacique sobre a eficácia do remédio mole vão ao contrário do que pontua Sergio Baptista da Silva, quando situa que “Os remédios *Kaingang* operam por homologia, isto é, por transmissão ritual de suas qualidades ao paciente [...]. Madeiras fortes, ‘que não secam de balde, que duram’, são consideradas como possuidoras de poder curativo ou preventivo de doenças” (SILVA, 2002, p. 206).

<sup>96</sup> Sobre a água de taquara não foi encontrada bibliografia sobre seus benefícios para saúde.

Referindo-se a um dos seus filhos, Nonato afirma que “o piá vai fazer medicina, mas terá que conhecer os remédios do mato”, o que pode ir ao encontro do que afirma Boaventura de Sousa Santos, que “O confronto e o diálogo entre os saberes é um confronto e diálogo entre diferentes processos através dos quais práticas diferentes ignorantes se transformam em práticas diferentemente sábias” (SANTOS, 2004, p. 18). Essa concepção de encontro entre os saberes se fora adotada pela sociedade ocidental, talvez possa colocá-la em outro patamar evolutivo, bem distante da hegemonia dos conhecimentos científicos voltada aos interesses do capitalismo, que está levando o planeta à eminência de um colapso.

O Cacique expõe que os ventos trazem as doenças. Por isso, os indígenas Kaingang têm os remédios do mato para curá-los e também os utilizam para caminhar bem e para o sangue não pesar. Esses conhecimentos ele aprendeu com os seus pais, avós e tias. Mas, expressa que eles correm o risco que acabar, pois os velhos Kaingang estão morrendo e os jovens não estão interessados em aprender estes saberes ancestrais. Com a ausência do Estado na promoção de Políticas Públicas no território que estimulem a passagem desses conhecimentos às novas gerações - talvez projetos semelhantes ao ninho de línguas (Políticas Públicas vindas de baixo) desenvolvido na TI Nonoai, pela professora Dra. Márcia Kaingang, que visa estimular a filosofia, a organização social e aspectos culturais, através da língua e da história -, possam contribuir na manutenção dos saberes ancestrais, que incluem o conhecimento dos remédios do mato na aldeia Gyró (NASCIMENTO, 2019).

Nonato acredita que os bichos<sup>97</sup> trazem alguns avisos aos Kaingang. É o caso da coruja, seu aviso chega sempre antes das ligações telefônicas e geralmente são importantes. É pelo canto<sup>98</sup> da coruja que eles identificam se o aviso é bom ou ruim. Segundo Nonato, “quando ela faz um movimento a gente fica atento e em dois ou três dias a notícia sempre chega”. O gavião, quando canta em tom de alegria, indica que o dia está bom, o sabiá canta e avisa que as frutas estão quase maduras, o pica-pau come as abelhas da colmeia e mostra aos Kaingang onde está o mel silvestre. Como sinaliza Rogério Reus Gonsalves da Rosa (2019), para os indígenas Kaingang os saberes vêm de fora.

Essas relações, que podem indicar o diálogo entre os Kaingang e a natureza, correspondem a uma cosmologia que resiste à visão eurocêntrica, que divide o humano da natureza, o que possibilita a exploração ilimitada dos recursos naturais (LANDER, 2005). O

---

<sup>97</sup>Questionados sobre a relação dos Kaingang com os bichos fazendo referência a importância do urubu e tamanduá no ritual do Kiki, os Kaingang responderam que esses bichos não trazem aviso nenhum e referenciaram outros bichos como importantes na sua cosmologia.

<sup>98</sup>Como sinaliza Rosa, “segundo Jorge Kagnãng Garcia, a ‘história do mato’ ensina que todos os animais possuem três tipos de fala: a ‘alegre’, a ‘triste’ e a ‘chorosa’” (ROSA, 2017, p. 381).

pensamento de complementaridade pode revelar o interesse ecológico dos indígenas pela recuperação e conservação da natureza da aldeia Gyró. Segundo o Cacique, alguns Kaingang tentam passar a cultura, mas a natureza não disponibiliza mais os meios necessários. Nesse contexto, eles são vítimas da invasão colonial dos territórios originários e da exploração dos recursos naturais até a sua escassez.

O Cacique<sup>99</sup> também aponta que os jovens não se assentam mais com os velhos para aprender a cultura, nas suas palavras, “os filhos querem o melhor, isso é um perigo para perder a cultura, se continuar assim, daqui a vinte anos a cultura dos Kaingang pode desaparecer”. Nesse contexto como assinala Moraes (2009 *apud* LAROQUE; SILVA, 2013, p. 254), “A cultura, para além de ser um conceito ainda importante no campo antropológico, no diálogo intercultural que marca a disciplina, tornou-se um termo nativo, apropriado pelos indígenas para referirem-se às suas tradições e demarcarem sua diferença”.

Logo, a falta de diálogo entre as diferentes gerações dos indígenas Kaingang pode representar um risco para a perda de diversos saberes ancestrais, como acentua Nascimento (2019), pois é através da oralidade que os Kaingang transmitem o conhecimento dos remédios do mato.

Sobre a importância dos sonhos na cultura indígena Kaingang, o Cacique revelou, que “Deus dá a revelação, ele avisa antes para não cair na armadilha. A revelação vem através do sonho, sonhei que um homem vinha brigar, quando ele chegou eu já sabia foi uma visão de Deus”. A ideia de Nonato sobre os sonhos lembra como a cosmologia Kaingang está resistindo ao processo colonial, uma vez que os sonhos são fundamentais em sua cosmologia. Para Viveiros de Castro:

O problema, portanto, é determinar o sentido deste misto de abertura e teimosia, docilidade e inconstância, entusiasmo e indiferença [...] é compreender, enfim, o objeto deste obscuro desejo de ser o outro, mas segundo os próprios termos (CASTRO, 1992, p. 26).

Ao referir-se à chegada dos Kaingang em Pelotas e à construção da aldeia Gyró, Nonato diz que apesar do sonho, os Kaingang teriam travado uma luta intensa para construir a aldeia Gyró. Nesse sentido, seus sonhos entram como instrumento na luta dialética com Estado pela implementação de Políticas Públicas voltadas à retomada e à permanência dos Kaingang nos territórios conquistados (MARECHAL, 2017).

As danças tradicionais estão sendo ensinadas às crianças. Elas reproduzem as danças que os mais velhos ensinaram, mas incorporam alguns movimentos diferentes. Em abril eles

---

<sup>99</sup> Para o Cacique, “o índio vem se entregando para o capitalismo” (DIÁRIO DE CAMPO, 2019).

realizam uma apresentação em comemoração ao dia do índio. Para Ramiro, na aldeia Gyró o idioma Kaingang está presente e os conhecimentos ancestrais sobre os remédios do mato são importantes e devem ser mantidos. Recorda que a médica responsável pelo atendimento ficou cerca de cinco meses sem ir na aldeia. Aí se mostra ainda mais a necessidade de implementação de políticas públicas que potencializem e reconheçam os saberes dos indígenas Kaingang sobre os remédios naturais. Segundo Ramiro: “Se não fosse um pouco desses conhecimentos o que seria das crianças. Muitos remédios não têm na farmácia da Prefeitura, se der um corte no pé o pai conhece as ervas, passa todo o dia de manhã o remédio e cura o corte”.

Conforme Nascimento (2019), os conhecimentos sobre os remédios do mato não estão centrados nas mãos dos pajés, pois ela e sua mãe conhecem alguns tipos de plantas medicinais, o que talvez explique os conhecimentos do Cacique da aldeia Gyró sobre os remédios do mato. Sobre os banhos de ervas nas crianças da aldeia, Ramiro expõe que os Kaingang têm os conhecimentos, mas não estão colocando-os em prática. Conforme Nascimento (2019), as gerações de indígenas Kaingang que nasceram frequentando as igrejas evangélicas estão perdendo seus ritos. Ela somente agora, depois de adulta, está planejando tomar os banhos de ervas. Os dogmas do cristianismo, desde o início da invasão europeia tentam impor a moral do bem e do mal, aos corpos indígenas Kaingang. Presentemente pressionados pela era da “modernidade”, esses costumes correm o risco de desaparecer.

Pensando-se em políticas públicas que venham de baixo e resgatem os ritos Kaingang, cabe lembrar que a Constituição de 1988 acolhe esta possibilidade em seu artigo 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 (BRASIL, 1988).

Na aldeia Gyró eles recomendaram alguns costumes de banhar as crianças em uma bacia de água, onde ficava o Jundiá (peixe de couro), para ficarem ágeis, assumindo assim as características do peixe (esse ritual não é praticado atualmente). Eles utilizam o banho do caldo de pinhão para as crianças aprenderem a subir em árvores. Pingam nos olhos das crianças um líquido extraído dos olhos dos esquilos e elas ficam com os sentidos apurados. Ramiro diz que “o pai fez com ele, assim não cai das árvores e tem muita coragem”. Outro banho é de uma flor com o cheiro forte, quando a criança não é bonita. Depois do banho elas ficam muito atraentes. Para Nascimento (2019), a questão do cheiro está profundamente presente no cotidiano dos indígenas Kaingang.

Os banhos atizam todos os sentidos humanos: força, coragem e atração. Também demonstram a forte ligação recíproca de aprendizagem dos Kaingang com as forças da natureza. Esses costumes ancestrais, mediante o avanço da tomada dos territórios originários para o agronegócio, a devastação da natureza e a instituição das igrejas pentecostais nas aldeias, estão silenciando. Aí urge a necessidade da mobilização dos apoiadores da causa indígena para que se faça valer o que estabelece a Constituição de 1988, que garante aos indígenas a manutenção de seus costumes tradicionais.

### 4.3.3 O artesanato

O artesanato se constitui como uma importante fonte de renda para os indígenas da aldeia Gyró. Joaquim<sup>100</sup> relata que o trabalho com artesanato é demorado e que eles levam cerca de um dia para confeccionar os colares que mesclam sementes com fios de linha de algodão. Nesse trabalho, as agulhas ferem os dedos. O manejo dos cipós, que se transformam em ninhos de pássaros, também pode se constituir como um trabalho bastante demorado. Há colares que podem levar mais de 12 meses para ficarem prontos. Mas, como acentua Herbert Walter Hermann, “O material segundo a perspectiva Kanhgág tem força (tar) isso é o que impulsiona a luta [...]” (HERMANN, 2016, p.145 - 146). Essa força que pode ser comprovada com a situação atual dos Kaingang em Pelotas, quando a luta política pelo território iniciou através de um acampamento montado para a comercialização do artesanato em frete a rodoviária de Pelotas no ano de 2015.

Ramiro menciona que sua família sempre sobreviveu da venda do artesanato, realizando viagens curtas no inverno e outras longas na temporada de verão, com o objetivo de comercializar os materiais. Na sua família o trabalho se divide da seguinte maneira: sua companheira confecciona os filtros dos sonhos, enfeita os arcos e trança as pulseiras; ele prepara as taquaras, enverga os arcos e prepara as flechas, o que pode constituir, a “[...] ressignificação das relações de trabalho e da economia que dão forma a proposta contrahegemônicas de produzir e que resultam no que chamamos de *outras economias*” (SANTOSA, 2017, p.259). Uma economia firmada nas relações familiares de trabalho, que

---

<sup>100</sup>Os nomes dos sujeitos de pesquisa são fictícios a fim de manter o sigilo e a ética neste trabalho, respeitando as Normas e Diretrizes Regulamentadoras da Pesquisa Envolvendo Seres Humanos – Resolução 466/2012 devido o mestrado não propiciar o tempo hábil para os trâmites burocráticos de análise e aprovação do projeto de pesquisa neste comitê de ética.

impulsionou Ramiro a abandonar um emprego formal em Santa Catarina, para trabalhar na confecção e comercialização dos materiais de artesanato.

Enquanto o casal trabalhava, uma criança Kaingang tentava ajudá-los. Para Ramiro, “o piá quer ajudar, parece que sabe que um dia vai ter de fazer, mas por enquanto só coloca as penas nas flechas. A faca é perigosa!”. Como situa Angélica Domingos Nindhryg, “[...] a relação que temos com nossas crianças, para nós elas devem estar nos espaços onde estamos, pois é a partir destes espaços de experiência que elas adquirem seu aprendizado no cotidiano” (DOMINGOS, 2016, p.22). Essa situação de proximidade das crianças com os pais durante o trabalho lembra quando os Kaingang foram convidados para comercializar os artesanatos na Ucpel durante o SEPOME. Ao chegar à aldeia as crianças estavam arrumando os materiais para carregar o carro, então, a pedido do motorista da Ucpel, elas foram avisadas que não poderiam seguir viagem, pois, o carro não disponibilizava a estrutura necessária para carregá-las. O fato ocasionou a desistência de Ramiro participar do evento e revelou o despreparo da sociedade ocidental para respeitar as questões referentes à cosmologia indígena Kaingang.

Há cerca de dois anos os Kaingang conseguiram, através da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural EMATER, um estande na Expofeira de Pelotas, para comercializar seu artesanato. No centro da cidade a família de Ramiro comercializa artesanato na feira do livro. Nos períodos de Natal e Páscoa, também comercializam em feiras promovidas pelas Cáritas e alguns eventos quando são convidados, como aconteceu na Ucpel, durante a edição do último Seminário de Políticas Sociais no Mercosul SEPOME. As famílias Kaingang montam as bancas separadas e o dinheiro (Jênhkamũ) conseguido através das vendas dos artesanatos não é dividido coletivamente na aldeia. No entanto, cabe lembrar que para os indígenas Kaingang:

[...] o dinheiro é algo destacável, relevante, de intenso trabalho, associado a um outro domínio, e que em si seja “poderoso”, um índice do Outro que merece cuidado. Mas não esquecemos que dinheiro também é assumido muitas vezes como um algo “qualquer”, não tão importante assim e que se não fosse os *fógerem* “derrubado toda mata” seria algo desnecessário (HERMANN, 2016, p. 140).

A família Kaingang acompanhada comercializa pulseiras, arcos, flechas, zarabatanas, filtros dos sonhos, anéis de tucum, colares, chaveiros e etc. A maioria desses materiais é confeccionada na aldeia. Nos filtros dos sonhos são utilizados materiais recicláveis, como canos plásticos e linhas de algodão; na confecção de colares eles utilizam sementes, miçangas e pedaços de madeiras; nos arcos utilizam taquaras, cordões, linhas, penas e plumas sintéticas. Isso pode significar a aplicação de tecnologias sociais no processo que confecção dos

artesanatos. Eles também revendem alguns materiais industrializados que, segundo Ramiro, mostra uma evolução deles como feirantes, pois tornou-se impossível vender somente o artesanato Kaingang. Quem sabe seja uma estratégia “[...] de sustentabilidade cosmo-social, reprodução e possibilidades de permanência no domínio urbano (HERMANN, 2016, p. 145). O comércio dos artesanatos geralmente ocorre nos centros urbanos, espaços de grande fluxo de pessoas, onde as relações políticas da sociedade “moderna” acontecem.

Ramiro descreve que nas viagens realizadas ao Chuí, durante a temporada de verão, algumas pulseiras são trocadas com as indígenas vindas da Colômbia, pelos artesanatos Kaingang. Isso pode significar a presença de um sistema solidário de troca entre os coletivos indígenas de diferentes países e que futuramente poderá “[...] combater fluxos econômicos desiguais e fazer frente ao modelo neoextrativista que se estende por toda a América Latina e pode reunir povos indígenas de diferentes etnias [...]” (SANTOSb, 2017, p. 39). As trocas dos artesanatos revelam que a economia Kaingang não está centrada somente na venda dos artesanatos para a aquisição de dinheiro, mas abre espaço para o conceito de uma nova economia anticapitalista, o que deverá ser levado em conta ao serem concebidas as políticas sociais com a práxis emancipatória.

Como o artesanato garante a maior parte da renda e mantém os indígenas Kaingang em contato constante com a *Pólis*, talvez esta estratégia esteja se constituindo como uma eficaz tecnologia social (TS). Segundo Antônio Lassance e Juçara Santiago Pedreira, “[...] TSs são um ‘conjunto de técnicas e procedimentos, associados a formas de organização coletiva, que representam soluções para inclusão social e melhoria da qualidade de vida’ (LASSANCE JR; PEDREIRA, 2004, p. 66). As feiras de artesanato Kaingang também podem representar a resistência ao modo de produção capitalista, quando aquilo que produzem e comercializam pertence a eles e, assim, os mantêm livres da relação entre trabalhador e patrão (SELL, 2013). Cabe lembrar que uma das reivindicações do Cacique Nonato é a implementação de uma política pública que possa adequar o espaço em frente à rodoviária de Pelotas para eles comercializarem os artesanatos. Apesar de Ramiro e sua família trabalharem exclusivamente com artesanato, na época da realização desta pesquisa um dos filhos do Cacique estava se submetendo ao subemprego no centro da cidade de Pelotas.

#### **4.3.4 A terra e seu manejo**

O Cacique Nonato realça que os colonos europeus quando chegaram neste território tiveram a intenção de acabar com o modo de vida dos indígenas Kaingang, os traíram e

tomaram suas terras. Desse modo, os Kaingang “[...] estiveram invisibilizados no interior do Estado-nação supostamente homogêneo, cujas políticas envolviam ou seu extermínio, ou sua assimilação cultural” (LAURIS, 2007 *apud* FERRARINI; VERONESE, 2017, p.236). Atualmente tais mediações que acontecem com o Estado e possibilitaram a reconquista da terra localizada na colônia Santa Eulália, talvez evidenciem que no passado, após um processo de resistência, as lideranças indígenas Kaingang da aldeia Gyró tentassem negociar com Estado sua permanência em parte do território originário que estava sendo invadido pelos colonizadores.

Como se não bastasse a opressão sofrida no passado, o Cacique lembra que hoje os colonos ainda cogitam vender as terras de volta para os indígenas Kaingang, o que seria uma total incoerência. Logo, ele deseja que através de uma política pública se realize um trabalho antropológico na aldeia Gyró, para contribuir no reconhecimento de um território mais extenso para abrigar a aldeia e alega que, menos de 1 hectare<sup>101</sup> de terra<sup>102</sup> para cada família é muito pouco para os donos do Brasil. O Cacique expõe:

Eu tenho vergonha de pedir a nossa terra. Nem na beira da estrada eu posso colocar uma barraca, acabaram com o mato. Hoje se paga impostos, naquela época não tinha tristeza, os índios eram da riqueza, tiraram o mato e falam mal do índio, que não trabalha. Precisamos vender os arcos para comprar carne e às vezes não vende, o dinheiro é a raiz do mal. O padre perguntou se eu tinha conta aberta em banco”? Respondi: “índio não tem conta! Aonde vou encontrar madeira na natureza para fazer casa para os meus filhos? Olha para esse povo, isso tocou o coração do padre e do promotor e eles doaram dinheiro e fizeram um projeto para construir as casas (DIÁRIO DE CAMPO, 2019).

Com o objetivo de expandir o território da aldeia, Nonato anseia que seja realizado um documentário antropológico da aldeia Gyró, que reproduza os seus conhecimentos a respeito dos remédios do mato existentes naquele território. O reconhecimento e a valorização dos saberes tradicionais podem contribuir na resposta afirmativa do Estado a respeito da reivindicação dos Kaingang pela demarcação de uma área maior para abrigar suas famílias. Pois, considerado uma conquista na luta pelos direitos sociais e humanos dos coletivos indígenas, o Decreto nº 10. 0888, de 5 de novembro de 2019, que dispõe sobre as

---

<sup>101</sup>O Cacique lembra que os assentados da reforma agrária recebem do governo uma quantidade de terra bem superior a 1 hectare por família e gostaria que o Estado disponibilizasse aos Kaingang da Aldeia Gyró, no mínimo, o equivalente ao que os assentados da reforma agrária recebem.

<sup>102</sup>Na Ufpel, na 6ª Jornada Universitária em Apoio a Reforma Agrária (JURA) Vângri Kaingang (2019) argumentou que eles são filhos da terra-mãe, seus conhecimentos foram passados por gerações de avós, que domesticaram plantas e alimentos. Saberes que atualmente estão se perdendo, eles teriam passado milênios sem colocar os animais em extinção e agora estão sendo acusados de cultivarem somente mato. Estão enfrentando há séculos a morte e a ganância do colonizador. E finaliza, com a seguinte frase: “A terra é sagrada é nossa mãe, Kaingang é o povo de guerra, a luta não vai terminar em mim” (DIÁRIO DE CAMPO, 2019).

recomendações da Organização Internacional do Trabalho (OIT) estabelece no seu art. 19, no § a), “a alocação de terras para esses povos quando as terras das que dispunham sejam insuficientes para lhes garantir os elementos de uma existência normal ou para enfrentarem o seu possível crescimento numérico” (BRASIL, 2019). Logo, vinculado à perda de território e ao espaço reduzido da aldeia, cabe ressaltar que o Cacique diz que “hoje é tudo diferente a realção dos Kaingang com o mato e os bichos. Hoje é muito difícil, para 90% dos Kaingang essa cultura está se perdendo”.

Outra questão que envolve a necessidade de expansão e demarcação do território da aldeia Gyró está pautada na disponibilidade de um espaço de terra que seja reservado para a construção de um cemitério. Cabe destacar que as reivindicações do Cacique por um território maior também estão fundamentadas na Constituição Federal de 1988. Conforme Cláudia Fonseca:

Após muitos anos de debate entre militantes dos movimentos sociais, parlamentares e outros membros da sociedade civil, o Brasil teve uma nova Constituição aprovada em 1988. Fiel às tradições do direito romano e inspirado em debates internacionais sobre direitos humanos, o documento reflete altos ideais para uma sociedade ideal: pede a demarcação imediata das terras indígenas [...] (FONSECA, 1999, p.84).

Em visita à aldeia Gyró em junho de 2016, como estagiário de Serviço Social na Cáritas de Pelotas, observou-se que na ocasião os Kaingang estavam acampados em precárias barracas de lona, expostos ao frio e à chuva. Conforme as anotações em diário de campo, naquele dia os Kaingang expressaram o desejo de que o Estado demarcassem território mais extenso na colônia Santa Eulália. Enquanto isso, eles seguem à espera da demarcação de terra, que se estende por quatro anos.

Junto à Cáritas no mesmo ano de 2016, também acompanhou-se algumas reuniões com a supervisora de campo, com o professor na época vinculado ao NAP - Ucpel, alunos e professores do curso de Arquitetura e Urbanismo da Ucpel. Nessas reuniões tratou-se sobre a construção das casas na aldeia Gyró, processo cercado de contradições e desconfiança por parte dos kaingang, onde o trabalho de escuta dos desejos deles implicou uma série de reuniões, que se estenderam por longos meses. Após tantas contradições que envolveram a construção das casas, atualmente nas palavras do Cacique, ele revela que, “Hoje tenho uma casa para morar, eu e minha família”.

Conforme o Cacique, por sugestão do Ministério Público, as casas da aldeia Gyró foram construídas com tábuas, caso eles não permanecessem no território poderiam levar o material. Contrariando esta hipótese, eles pretendem construir as suas casas de alvenaria e

permanecer definitivamente na colônia Santa Eulália. Isso faz jus à reivindicação pela demarcação de um território mais amplo para abrigar essas famílias e provocar a conservação dos saberes ancestrais e resgatar alguns ritos Kaingang profundamente ligados aos territórios. Novamente será necessário respeitar o Decreto nº 10. 0888, de 5 de novembro de 2019, da OIT, que no seu art. 5º § c), estabelece:

a) deverão ser reconhecidos e protegidos os valores e práticas sociais, culturais religiosos e espirituais próprios dos povos mencionados e dever-se-á levar na devida consideração a natureza dos problemas que lhes sejam apresentados, tanto coletiva como individualmente (BRASIL, 2019).

O colonialismo e o capitalismo influenciaram na destinação do espaço reduzido de 75.900 m<sup>2</sup>, cedido pelo Estado<sup>103</sup> à aldeia Gyró. Essa questão referente à terra pode estar comprometendo os modos tradicionais de vida e o bem viver dos indígenas Kaingang no território da aldeia, apesar dos esforços empregados pelas instituições que contribuem com a luta Kaingang pelos direitos sociais em Pelotas. Ao mesmo tempo foi possível compreender que apesar de toda opressão, os Kaingang resistem no pequeno território e apesar do Estado ainda não disponibilizar um território maior conforme anseiam, eles conservam vários aspectos fundamentais de sua tradição.

Logo, por respeito à cosmologia, o ideal é que as políticas públicas direcionadas às demarcações das terras indígenas Kaingang garantam que seus territórios tenham o meio ambiente e os recursos naturais conservados e o espaço territorial adequado às suas necessidades. É necessário que as nascentes de água límpida e as matas sejam completamente preservadas<sup>104</sup>. Observa-se que, apesar da violência da matriz colonial do poder<sup>105</sup> (MCP) contra os corpos e territórios tradicionais dos Kaingang, eles resistem e conservam uma ligação intensa e complementar com o território e a natureza<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> No anexo encontra-se o Decreto 5.932/2016, que destina a área da Aldeia Gyró aos indígenas Kaingang.

<sup>104</sup> Segundo Ana Elisa de Castro Freitas e Francisco dos Santos Rokåg: “Nas palavras do *kujà* Jorge *Kagnãn* Garcia, “os *véinkatá*/remédios vivem na mata. Todas as ervas que existem na mata foi *Topẽ* que deixou ali para nós. Nós achamos o poder dentro do nosso planejamento e em contato com a mata”. Nesse sentido, preservar as florestas e viabilizar o acesso indígena aos seus espaços e recursos deve ser uma meta das Políticas Públicas orientadas pelo conceito da medicina tradicional indígena” (FREITAS; ROKÀG, 2007, p. 215).

<sup>105</sup> Segundo Walter Mingolo: “Tomemos, por exemplo, a questão da “natureza” (que poderia também ser assinalada como o quinto domínio da matriz colonial, em vez de considerá-la como parte do domínio econômico) (MINGOLO, 2017, p.6). Assim, segundo Walter Mingolo: [...] a “natureza” se tornou repositório para a materialidade objetivada, neutralizada e basicamente inerte que existia para a realização das metas econômicas dos “mestres” dos materiais. O legado dessas transformações permanece nos dias atuais, em nossa presunção de que a “natureza” e o fornecedor de “recursos naturais” para a sobrevivência diária: a água como mercadoria engarrafada” (MINGOLO, 2017, p. 7).

<sup>106</sup> Segundo Cíntia Maria da Silva Guisso e Lúcia Teresinha Marchiori dos Santos Bernardi: “valores e regras perpassam as histórias através de metáforas, exemplos e reflexões embasados na relação intensa do Kaingang com a natureza, os animais e as plantas e com a questão espiritual. Sabemos que hoje não é mais como

Quando os Kaingang chegaram ao território eles passaram a administrar juntos o cultivo do solo. Não obtendo o resultado esperado, decidiram que o plantio seria individual e cada um cuidaria do seu pedaço de terra. Cabe lembrar que o processo de colonização há séculos constrói o imaginário social que, “A ordem da sociedade terá de responder à faculdade do indivíduo” (LANDER, 2005, p. 10). Pode ser que a organização individual na questão do trabalho da terra ilustre que a ideologia hegemônica está permeando essas relações sociais na aldeia Gyró.

Para o cultivo da terra, além das sementes de fuá que o Cacique trouxe, a EMATER consegue as mudas de batata doce, sementes de feijão e milho, entre outras, e eles realizam o cultivo da terra de modo tradicional, sem utilizar agrotóxicos. Logo, a tecnologia empregada no cultivo da terra, está, “[...] selecionada de acordo com a adaptação ao contexto natural e às capacidades culturais locais” (SILVAc, 2006, p.9). Essa tecnologia tradicional empregada no processo de cultivo possibilita aos Kaingang a colheita de diversos alimentos. Quem sabe venha contribuir com a proposta de soberania alimentar<sup>107</sup> na aldeia Gyró, a partir do momento em que o Estado, respeitando o Decreto, nº 10. 0888/2019, destinar uma fração de terra maior aos Kaingang. Pois, os alimentos cultivados na aldeia servem somente para o consumo interno das famílias e, com exceção da cebola, todos os outros alimentos plantados fazem parte de sua cultura. A EMATER também está colaborando no projeto de construção de açudes para criação de peixes na aldeia Gyró.

Uma vez que o Cacique da aldeia trabalha com agricultura, eles disseram que a existência de um pequeno espaço de terra disponível para a atividade agrícola foi central na decisão pela retomada daquele território. O Cacique relatou que passaram por muitas dificuldades nesses quatro anos da aldeia Gyró, mas tiveram várias conquistas e a vida dos Kaingang no território está “melhorando”. Ele destaca a importância da parceria com as Universidades e outros apoiadores da causa indígena Kaingang em Pelotas no processo de melhoria da qualidade de vida na aldeia Gyró.

---

antigamente, mas o pouco que ainda existe conserva o nosso lado espiritual. Precisamos reservar um tempo para sentar embaixo de árvores, ouvir o canto dos pássaros, sentir o perfume das plantas: isso alimenta o nosso espírito, nossa relação com a natureza e nos prepara para as relações com a própria sociedade”(GUISSO; BERNARDI, 2017, p.163).

<sup>107</sup>Segundo Vandrezza Amante, “Para Márcia Mura, indígena doutora em História Social (USP) a soberania alimentar para os povos indígenas significa o acesso ao alimento tradicional, à floresta, ao rio, a poder praticar sua cultura alimentar da caça, da pesca e da coleta. Ela ressalta que cada povo tem a sua especificidade nos seus alimentos, nos seus rituais sagrados e templos de proteção de colheitas. A soberania alimentar envolve tudo isso. Envolve esse sagrado do alimento, os seus rituais para plantar, de colher, envolve ter território garantido para que essa cultura alimentar seja mantida. É ter esses alimentos livres de veneno e de agrotóxicos, comenta” (AMANTE, 2020, s/p).

Porém, o Cacique narrou alguns conflitos com os colonos. Um deles foi em torno da caixa de água que abastece a aldeia. A mesma foi furtada e em outro momento contaminada com óleo diesel. Provavelmente tais conflitos estejam relacionados com a disputa pelo território pertencente aos Kaingang que aguardam o trabalho da Prefeitura de Pelotas, de remoção dos posseiros que ocupavam aquele território antes da chegada dos indígenas Kaingang na Colônia Santa Eulália.

#### **4.3.5 Conservar o saber**

Na perspectiva de manter os saberes tradicionais, Ramiro pondera que em caso de doença na aldeia eles poderiam adotar um sistema cujos médicos aplicassem os primeiros socorros no posto de saúde da aldeia e os pacientes continuariam o tratamento através do uso dos remédios do mato. Ele ressalta que “a Constituição garante o direito dos indígenas preservarem os costumes tradicionais, mas, o postinho tem que ter se não dizem que os índios não precisam do posto de saúde”.

Essa colocação aponta para a necessidade de políticas públicas que convirjam com o Decreto, nº 10. 0888/2019 da OIT, no seu art. 2º, § 2, 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” (BRASIL, 2019). Porém, para que isso ocorra os Kaingang terão de firmar uma luta acirrada nas esferas estatais, pois é recorrente o descaso com a Política Indigenista no Brasil, agravada com o avanço do autoritarismo vigente.

Os indígenas Kaingang pretendem construir uma Escola bilíngue na aldeia Gyró para trabalhar a cultura e os costumes com as gerações mais jovens, com intuito de preservar os fatores culturais na aldeia. Na escola o professor terá que relacionar todos os conteúdos didáticos com a cultura e os saberes Kaingang. Assim, por exemplo, o conteúdo de história terá que relacionar-se com os mitos e ritos dos Kaingang; haverá oficinas de artesanatos; a matemática será empregada na fabricação de arcos, flechas e filtros dos sonhos; as crianças participarão de grupos de dança relacionados às atividades com a educação física; os mais velhos terão de ir com frequência à escola da aldeia para dialogar sobre seus conhecimentos ancestrais com as crianças. Nesta perspectiva, novamente os Kaingang podem achar amparo no artigo 27 do Decreto, nº 10. 0888/2019:

1. Os programas e os serviços de educação destinados aos povos interessados deverão ser desenvolvidos e aplicados em cooperação com eles a fim de responder às suas necessidades particulares, e deverão abranger a sua história, seus conhecimentos e técnicas, seus sistemas de valores e todas suas demais aspirações sociais, econômicas e culturais (BRASIL, 2019).

Esta estratégia local dos Kaingang é um importante instrumento de resistência contra a colonialidade do saber. Pois, segundo Vãngri Kaingang (2019), os Kaingang preservam sua herança cultural, mas devido ao avanço da MCP não se sabe até quando, diante da violência epistêmica que está acabando com diversos aspectos da cultura indígena Kaingang.

Em outro espaço, seguindo a mesma lógica de potencializar os saberes e a cosmologia na aldeia Gyró, os indígenas Kaingang pensam construir uma casa de cultura. O projeto arquitetônico está sendo elaborado e eles dependem da Prefeitura de Pelotas regularizar o território, que segundo o decreto 5. 932/2016 pertence a eles, mas ainda está abrigando alguns posseiros. De acordo com Ramiro, além deles ocuparem a Universidade dos brancos, o ideal seria criarem a sua própria Universidade como está acontecendo na TI de Guarita, o que fortaleceria a cultura entre as gerações Kaingang.

Com este trabalho pretende-se realizar um processo contra-hegemônico que fortaleça os saberes do Sul mantidos no cotidiano da aldeia Gyró, que contribuiria para legitimar esses saberes e demonstrar que os conhecimentos científicos, apesar de conservarem por séculos sua hegemonia, não são os únicos existentes. Evidentemente, trata-se de um trabalho complexo, porque “[...] mudar uma ideologia dominante é tarefa muito complicada. [...] requer um esforço também de abertura para se conhecer a diversidade [...]” (HENRIQUE *et al.*, 2018, p.20), que a sociedade “moderna” desde sempre desprezou.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas considerações finais desta dissertação destacam-se os ataques à vida que os coletivos indígenas do Brasil historicamente sofrem, desde a chegada dos europeus neste território até os dias atuais.

O processo de colonização, que se utilizou de diversos artifícios para a docilização dos corpos indígenas, como a criação do Estado-nação e suas regras jurídicas, a legitimação da superioridade de raça do branco europeu sobre os coletivos indígenas colonizados e a falácia do avanço da modernidade. Essas ações atribuíram aos europeus plenos poderes para barbarizar e escravizar os corpos conquistados e, gradativamente, colonizar as terras invadidas. Outro artifício colonial que legitimou a invasão das terras conquistadas foi a introdução do cristianismo, como a única religião possível de ser praticada, desconsiderando os ritos e as crenças dos coletivos indígenas.

O projeto colonial de dominação e poder se mostra à medida que os territórios indígenas seguem sendo saqueados e ocupados pelos grandes empreendimentos capitalistas, expressos através das usinas hidroelétricas e do avanço do agronegócio, projetos que contam com aval do Estado, mesmo quando governos progressistas estão à frente de suas decisões.

Após as eleições presidenciais de 2018, o avanço de garimpeiros e grileiros sobre as terras indígenas intensificou-se, impulsionado pelas declarações racistas e com viés fascista do então presidente eleito Jair Bolsonaro, quando alegou que as terras indígenas seriam improdutivas e estariam à espera do “desenvolvimento” econômico. Isso intensificou os conflitos entre os coletivos indígenas e os invasores de terras, seguidores de uma ideologia conservadora.

No ano de 2018 as invasões dos territórios indígenas por homens armados resultaram no crescimento de assassinatos de lideranças indígenas no Brasil em cerca de 22,7% (AGÊNCIA BRASIL, 2019) e atingiram o maior patamar dos últimos 11 anos (G1 NATUREZA, 2019). No mesmo ano as denúncias de violência cometida contra indígenas aumentaram cerca de 150% (ESTADO DE MINAS INTERNACIONAL, 2020).

O ano de 2020 ficou marcado pela pandemia da Covid – 19, que até o dia 15 de novembro do corrente ano contaminou cerca de 39.377 indígenas de várias etnias e vitimou 877 vidas, conforme aponta o levantamento da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que, realiza uma contagem paralela ao Estado, devido às subnotificações de casos que estão ocorrendo através dos dados oficiais divulgados pela SESAI. Dessas 877 vidas indígenas perdidas estão 23 Kaingang e várias lideranças de diversas etnias indígenas (APIB,

2020). Além da fragilidade da ação estatal no sistema de saúde indígena, o modo de vida de alguns coletivos indígenas está contribuindo na propagação da Covid-19 nas aldeias (ISA, 2020). Conforme a Secretaria Estadual da Saúde (2020) do Rio Grande do Sul (SES), ela realiza um repasse de 168 mil reais mensais para atender a população indígena. Também distribuiu Equipamentos de Proteção Individual (EPIs) e cestas básicas às famílias indígenas com intuito de manter os indígenas em suas aldeias e evitar a circulação da Covid-19.

Em 2020 as queimadas, supostamente criminosas, estão espalhando-se pelos territórios originários e atingem drasticamente os coletivos indígenas. Apesar da Constituição Federal de 1988 e de tratados internacionais protegerem o modo de vida e os direitos humanos dos coletivos originários, na prática, isso acontece precariamente porque o Estado é conivente com os interesses dos especuladores.

Como estratégia colonial de expansão neoeextrativista, estão se expandindo as fronteiras do agronegócio nos territórios indígenas, contando com a colaboração de etnias indígenas, que impulsionadas por Políticas Públicas cultivam a monocultura da soja em grande escala, numa parte expressiva do seu território, como é o caso da etnia Paresi, no Estado do Mato Grosso.

Na aldeia Gyró os indígenas Kaingang lembram a necessidade do Estado ceder um espaço maior de terra para abrigar as famílias. Eles alegam que a fração de terra cedida para a aldeia se constitui como um espaço irrelevante para garantir seus modos de vida. As questões de terras carregam os traços do projeto de colonização do Brasil, que desapropriou grande parte do território originário dos Kaingang para construir estradas, cidades modernas, fazendas de criação de gado e destinar extensas áreas para o cultivo de monoculturas de soja, arroz e milho.

Mesmo ocupando um espaço pequeno na aldeia Gyró os Kaingang resistem cultivando o solo de modo tradicional, sem utilizar agrotóxicos. Da diversidade de alimentos que produzem, a maioria faz parte de sua própria cultura. No território da aldeia também se encontra uma variedade de plantas medicinais e remédios do mato.

Apesar das melhorias na infraestrutura da aldeia Gyró, os Kaingang ainda enfrentam vários desafios para se manter no território, como o difícil acesso até o centro da cidade. As questões referentes à saúde também lhes preocupam, pois os atendimentos médicos estiveram um bom tempo suspensos na aldeia, o que os faz pensar em utilizar os conhecimentos ancestrais com as plantas como alternativa à medicina ocidental.

A família indígena Kaingang acompanhada durante a pesquisa empírica resiste no território, tirando boa parte de sua renda através da comercialização do artesanato. Eles

reivindicam um espaço em frente à rodoviária de Pelotas para contribuir no aumento da comercialização dos artigos. Na época, um dos filhos do Cacique que não trabalhava com o artesanato se submetia ao emprego informal no centro da cidade de Pelotas, o que talvez seja o reflexo da modernidade invadindo as relações de trabalho na aldeia Gyró.

A invasão da modernidade também se expressa pela presença da igreja pentecostal na aldeia Gyró, que atualmente pode estar silenciando uma gama de saberes e ritos dos Kaingang. O desinteresse dos jovens em aprender os saberes ancestrais pode revelar que a ideologia dominante está permeando as relações sociais dos Kaingang. Em contrapartida, os indígenas realizam diversas reuniões na aldeia com decisões tomadas a partir da aprovação do coletivo, resistindo ao individualismo da modernidade.

Os Kaingang resistem mantendo a língua Kaingang, organizando o grupo de dança ou até mesmo quando silenciam esses conhecimentos. Outro possível traço de resistência são as trocas de materiais e sementes que eles realizam com outros coletivos indígenas.

A ideia dos indígenas Kaingang de construir uma escola bilíngue e um centro cultural na aldeia Gyró também expressa a esperança de garantir que os saberes ancestrais não se percam no tempo. Através dessa experiência com os indígenas Kaingang foi possível voltar a crer na utopia de que quando o modo de produção capitalista ruir, mesmo que esse evento leve mais 500 anos, os saberes ancestrais e a forma de bem viver na natureza dos coletivos indígenas espalhados pelo continente americano salvem o planeta terra do colapso.

Os espaços acadêmicos estão sendo ocupados por mulheres Kaingang. O curso ministrado pela Dra. Márcia Nascimento, Kaingang, e também a potente fala de Vângri Kaingang durante a VI Jornada Acadêmica de Reforma Agrária comprovam a importância das mulheres na cosmologia como xamãs, parteiras e intelectuais destacadas, agregando saberes e contribuindo na resistência do coletivo indígenas Kaingang.

Dessa forma, pode-se afirmar que os modos de produzir e viver dos Kaingang sofreram muitas mutações ao longo do tempo, mas ainda se percebem traços de resistência. No que diz respeito aos modos de produzir, compreende-se que as tecnologias tradicionais e ancestrais estão presentes no cotidiano do trabalho e na organização da comunidade. No que diz respeito aos modos de viver, é visível um cuidado com a cosmologia e com a cultura, a permanente necessidade da preservação da natureza, o zelo pelos velhos e pelas crianças. Estes pontos são centrais na forma de viver dos Kaingang. Cabe destacar que, apesar de todas as adversidades, há uma expectativa por uma proposta de sociedade pautada no bem viver, contrariando a tese do progresso desenvolvimentista desenvolvida nos países centrais e que venha romper com as

amarras do modo de produção capitalista, apontando a direção de uma relação de reciprocidade entre os povos e a mãe-terra.

Espera-se que esta dissertação contribua com o trabalho dos assistentes sociais na aldeia Gyró, especialmente com a reflexão sobre a importância da cosmologia e dos saberes ancestrais serem potencializados e preservados. No entanto, as considerações sobre o processo de produzir e viver na aldeia Gyró não estão acabadas. Há uma série de elementos em transformação a serem considerados, devido ao processo histórico e dialético que perpassa as relações sociais dos indígenas Kaingang na aldeia Gyró.

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ADDOR, Felipe. **Teoria democrática e poder popular na América Latina**. Florianópolis: Editora Insular, 2016.

AGÊNCIA BRASIL. **Assassinatos de indígenas crescem 22,7% em 2018, mostra relatório**. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2019-09/assassinatos-de-indigenas-crescem-227-em-2018-mostra-rel>>. Acesso em: 06 out. 2020.

AGROTÓXICO MATA. **Campanha Permanente Contra os Agrotóxicos e pela Vida**. Disponível em: <<https://contraosagrototoxicos.org/campanha-permanente-contr-os-agrototoxicos-e-pela-vida/>>. Acesso em: 24 out. 2020.

ALMEIDA, Rubem Ferreira; MURA, Fábio. **Povos indígenas no Brasil: Guarani Kaiowá**. Disponível em: <[https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani\\_Kaiow%C3%A1](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Kaiow%C3%A1)>. Acesso em: 04 fev. 2020.

AMANTE, Márcia. **Catarinas Jornalismo com perspectiva de gênero. Filhas da terra: soberania alimentar indígena é território demarcado**. Márcia Amante. Disponível em: <<https://catarinas.info/filhas-da-terra-soberania-alimentar-indigena-e-territorio-demarcado/>>. Acesso em: 24 out. 2020.

APIB, Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. **Panorama Geral da Covid – 19**. Disponível em: <<https://emergenciaindigena.apiboficial.org/>>. Acesso: 15 de nov. de 2020.

ARKONADA, Katu. **Bem – viver: um aprendizado para a humanidade**. IHU ON-LINE. ed. 340, São Leopoldo / ago. 2010. p. 29-30. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/340>>. Acesso em: 28 jul. 2020.

ARTESANATO INDIGENA. **A Arte e o Artesanato Indígena Brasileiro**. Artesanato Indígena e Filtro dos Sonhos – O Que é e Como Fazer. Disponível em: <<https://artesanatoindigena.com/artesanato-indigena-e-filtro-dos-sonhos-o-que-e-e-como-fazer/>>. Acesso em: 24 out. 2020.

AVENDAÑO. Tatiana Roa. **O desafio de retomar os mitos e reencontrar o mundo a partir do Sumak Kawsay**. In: IHU ON-LINE. ed. 340, São Leopoldo / ago. 2010. p. 29 – 30. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/340>>. Acesso em: 28 jul. 2020.

BASTOS, Pedro Paulo zahluth. **A Vale e Bolsonaro são as mais perfeitas expressões do capitalismo neoliberal no mundo**. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/opiniaio/lucro-acima-de-tudo-lama-em-cima-de>>. Acesso em: 15 mar. 2019.

BONIN, Iara. **Encarte Pedagógico X: O bem viver indígena e o futuro da humanidade**. Disponível em: <[https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/01/Porantim381\\_Dez\\_Encarte-2015.pdf](https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/01/Porantim381_Dez_Encarte-2015.pdf)>. Acesso em: 27 jul. 2020.

BRANCO, Guilherme Castelo. Ontologia do presente, racismo, lutas de resistência. In: PASSOS, Izabel C. Friche, (org.). **Poder, normalização e violência**: incursões foucaultiana para a atualidade. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal. Disponível em: <[https://www.senado.gov.br/atividade/const/con1988/CON1988\\_05.10.1988/CON](https://www.senado.gov.br/atividade/const/con1988/CON1988_05.10.1988/CON)>. Acesso em: 04 fev. 2017.

\_\_\_\_\_. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5051.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5051.htm)>. Acesso em: 04 fev. 2020.

\_\_\_\_\_. **Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019**. **Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil**. Disponível em em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#:~:text=Consolida%20atos%20normativos%20editados%20pelo,pela%20Rep%C3%ABlica%20Federativa%20do%20Brasil](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#:~:text=Consolida%20atos%20normativos%20editados%20pelo,pela%20Rep%C3%ABlica%20Federativa%20do%20Brasil)>. Acesso em: 12 de dez. de 2020.

CARVALHO, Maria Rosário; MIRANDA Sarah. **Povos indígenas no Brasil**: Pataxós. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3>>. Acesso em: 04 fev. 2020.

CASTRO, Eduardo Viveiros. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 35, p. 21-74, 1992.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.

CONSELHO INDIGINISTA MISSIONÁRIO. A maior violência contra os povos indígenas é a destruição dos seus territórios, aponta relatório do Cimi. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2019/09/a-maior-violencia-contr-a-os-povos-indigenas-e-a-apropriacao-e-destruicao-de-seus-territorios-aponta-relatorio-do-cimi/>>. Acesso: 24 out. 2020.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: Investigações de Antropologia Política. Porto: Afrontamento, 1979.

CRÉPEAU, Robert R. Mito e ritual dos índios Kaingang do Brasil Meridional. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 3, n. 6, p. 173-186, out. 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71831997000200173&script=scit>>. Acesso em: 13 mar. 2020.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Panorama da história Kaingang**. Disponível em: <[http://www.portalkaingang.org/index\\_historia\\_1\\_3.htm](http://www.portalkaingang.org/index_historia_1_3.htm)>. Acesso em: 16 jul. de 2020.

DAMATTA, Roberto. **A casa & a rua**. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/direitoshumanos/declaracao/>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

DOMINGUES, Andressa Santos. **Kaingang da Gyró: memória e territorialização na cidade de Pelotas**. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia – Antropologia Social e Cultural ou Arqueologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2018.

DOMINGOS, Angélica. **O Bem Viver Kaingang: perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas**. 2016. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Serviço Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

DUSSEL, Enrique. **1492 o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Enrique Dussel. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópoles: Vozes, 1993.

ESTADO DE MINAS INTERNACIONAL. **Informe denuncia aumento da violência contra indígenas no Brasil**. Disponível em: <[https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2020/09/30/interna\\_internacional](https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2020/09/30/interna_internacional)>. Acesso em: 06 out. de 2020.

ENCICLOPÉDIA POVOS INDIGENAS NO BRASIL. **Povos Indígenas no Brasil**: Paresí. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Pares%C3%AD>>. Acesso em: 04 fev. 2020.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

FERNANDES, Ricardo Cid; PIOVEZANA, Leonel. Perspectivas Kaingang sobre o direito territorial e ambiental no sul do Brasil. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo v. XVII, n. 2, p. 155-132, abr./jun. 2015.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Notícias sobre os processos de retomada de Terras Indígenas Kaingang em Santa Catarina**. Textos informativos, UFPR, Campos 4, p. 195-202, 2003. Disponível em: <file:///D:/Downloads/1604-3426-1-PB%20(1)>. Acesso em: 10 jun. 2020.

FERRARINI, Adriane; VERONESE, Marília Verissimo. **As outras economias no marco das epistemologias do Sul**. In: GAIGER, Luiz Inácio German; SANTOS, Aline Mendonça dos (Orgs.). *Solidariedade e ação coletiva: Trajetórias e experiências*. São Leopoldo: UNISINOS, 2017. p. 227 – 252.

FIGUEROA, Isabela. **A terra Kaingang e o caminho de volta para os pelotenses**. IX Encontro Internacional do CONPEDI, Quito - Equador: Plurinacionalidade e Interculturalidade. Organização: CONPEDI/UASB. Coordenadores: Adriana Victoria Rodríguez Caguana; Rubens Beçak; Eduardo Gonçalves Rocha. Florianópolis: CONPEDI, 2018.

FONSECA, Claudia. **Direitos dos mais e menos humano**. Cláudia Fonseca. Rev. Horizontes Antropológicos, ano5, n.10. Porto Alegre, 199. p. 83 – 121.



52.5850065,42697m/data=!3m2!1e3!4b1!4m13!4m12!1m5!1m1!1s0x9511b5987adae10f:0xdf9eb22ea02b1541 >. Acesso em: 02 de dez. de 2020.

GOMES, Marcel; GLASS, Verena; BIONDI, Antônio. **Apontamentos sobre os impactos socioambientais e econômicos da soja nas comunidades do Parque Indígena do Xingu e da Terra Indígena Paresi**. ONG Repórter Brasil - Centro de Monitoramento de Agrocombustíveis, 2011.

GUISSO, Cíntia Maria da Silva; BERNARDI, Lúcia Teresinha Marchiori dos Santos. **O significado da sociocosmologia nas histórias: o mundo e a vida Kaingang**. Rev. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 143 – 166, jul./dez. 2017.

HASHIZUME, Maurício Hiroak. **Quando outros personagens mudam o cenário: Lutas dos movimentos indígenas a partir da constituição de 1988**. In: TAVARES, Ana Claudia Diego *et al.* Movimentos populares, democracia e participação social no Brasil. 1 ed. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2016.

HERMANN, Hebert Walter. **No coração da cidade: Cosmopolítica, dinheiro e afeto na luta Kanhgág pelo espaço em Porto Alegre – RS** / Hebert Walter Hermann. 2016. 190 f.

HERNÁNDEZ, Francisco Del Moral. **Tecnologia, energia, hegemonia, ideologia, seleção de temas, porte de pesquisa e constrangimento da diversidade**. In: HENRIQUE, Flávio Cheididet *al.* Tecnologia para o desenvolvimento social: Diálogos Nides – UFRJ. Marília: Lutas Anticapital, 2018. p. 17-36.

HENRIQUE, Fernanda. **Por uma onirologia Kaingang: um breve levantamento etnográfico sobre o sonhar**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

HENRIQUE, Flávio Chedid; ADDOR, Felipe; MALINA André; Alvear, Celso Alexandre Souza de. Sumário – **Pavimentando o campo de tecnologia para o desenvolvimento social**. In: HENRIQUE, Flávio Cheididet *al.* Tecnologia para o desenvolvimento social: Diálogos Nides – UFRJ. Marília: Lutas Anticapital, 2018. p. 9-16.

HERCULANO, Selene. **O clamor por justiça ambiental e contra o racismo ambiental. INTERFACEHS** – Revista da Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente – v. 3, n. 1, jan./abr., 2008. Disponível em: <<http://www3.sp.senac.br/hotsites/blogs/InterfacEHS/wp-content/uploads/2013/07/art>>. Acesso em: 04 fev. 2020.

ISA, Instituto Socioambiental. **COVID – 19 e os Povos Indígenas**. Disponível em: <<https://covid19.socioambiental.org/>> Acesso em: 15 de nov. de 2020.

LADEIRA, Maria Elisa; AZANHA, Gilberto. **Povos indígenas no Brasil: Terena**. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Terena>>. Acesso em: 04 fev. 2020.

\_\_\_\_\_. **Povos indígenas no Brasil: Guarani Mbya**. Disponível em: <[https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani\\_Mbya](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Mbya)>. Acesso em: 04 fev. 2020.

KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. **A queda do céu: Palavras de um xamã Ianomâmi**. Tradução: Beatriz Perrone. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro – 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOPENAWA, Davi. **Bem-Viver: um aprendizado para a humanidade**. IHU ON-LINE. ed. 340, São Leopoldo / agosto de 2010. p. 29-30. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/340>>. Acesso em: 28 jul. 2020.

KRENAK, Ailton. **O modo de funcionamento da humanidade entrou em crise**. ESTADO DE MINAS. Disponível em: <[https://www.em.com.br/app/noticia/pensar/2020/04/03/interna\\_pensar,1135082/func](https://www.em.com.br/app/noticia/pensar/2020/04/03/interna_pensar,1135082/func)>. Acesso em: 24 jul. 2020.

KUJAWA, Henrique; TEDESCO, João Carlos. **Demarcações de terras indígenas no norte do Rio Grande do Sul e os atuais conflitos territoriais: uma trajetória histórica de tensões sociais**. Tempos Históricos, v. 18, jul/dez, p. 67-88, 2014.

LAGO, Luciana Corrêa. **Desenvolvimento “Social”: precisamos qualificar o desenvolvimento**. In: Tecnologias para o desenvolvimento social: diálogos Nides – UFRJ / Flávio Chedid Henriques et al. (Orgs.). Marília: Lutas Anticapital, 20019. p. 157-165.

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva; SILVA, Juciane Beatriz Sehn da. **Ambiente e cultura Kaingang: Saúde e educação na pauta das lutas e conquistas dos Kaingang de uma terra indígena**. In: **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 29, n. 02, p. 253-275, jun. 2013.

LASSANCE JR, Antônio E.; PEDREIRA, Juçara Santiago. **Tecnologias sociais e Políticas Públicas**. In: LASSANCE Jr, Antonio E.; PEDREIRA, Juçara Santiago. **Tecnologia Social: Uma estratégia para o desenvolvimento**. Fundação Banco do Brasil – RJ. 2004. p. 65-83.

LEMÕES, Tiago. **Rumores, denúncia e mobilização social: uma disputa pela ‘verdade’ sobre a ‘violência estatal’**. In: EILBAUM, Lucía; SCHUCH, Patrice; CHAGAS, Gisele Fonseca (Orgs.). **Antropologia e direitos humanos 7**. 1 ed. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2017, p. 17-50. Disponível em: <[http://www.aba.abant.org.br/administrator/product/files/104\\_00182950.pdf](http://www.aba.abant.org.br/administrator/product/files/104_00182950.pdf)>. Acesso em: 15 nov. 2020.

LIMA, Telma Cristiane Sasso; MIOTO, Regina Célia Tamasso; DAL PRÁ, Keli Regina. **A documentação no cotidiano da intervenção dos assistentes sociais: algumas considerações acerca do diário de campo**. **Textos & Contextos**, Porto Alegre v. 6 n. 1, p. 93-104. Jan./jun. 2007. Disponível em: <<http://unesav.com.br/ckfinder/userfiles/files/DI%C3%81RIO%20DE%20CAMPO%>>>. Acesso em: 19 set. 2020.

LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo. **Complexidade e Dialética: contribuições à práxis política e emancipatória em educação ambiental**. **Educação e Sociedade**, Campinas, vol. 26, n. 93, p. 1473-1494, Set./Dez. 2005. Disponível em: <<https://pdfs.semanticscholar.org/9cfe/6536333d966b09410b97fe5e87b4c1a05384.pdf>>. Acesso em: 24 out. 2020.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de Metodologia Científica**. São Paulo: Atlas, 2003.

MARICATO, Ermínia. **O impasse da política urbana no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MARÉCHAL, Clémentine. **Sonhar, curar, lutar: a trajetória de vida de uma mulher kujá**. Clémentine. Seminário Internacional Fazendo Gênero11&13 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, p. 1-11. Disponível em: <[http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498182232\\_ARQUI](http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498182232_ARQUI)>. Acesso em: 04 out. 2020.

MARTINS, Gilberto de Andrade. **Estudo de caso: uma estratégia de pesquisa**. 3. ed. 2. São Paulo: Atlas, 2008.

MARTINEZ, Esperanza. **Nem melhor, nem bem: viver em plenitude**. IHU ON-LINE. ed. 340, São Leopoldo, ago. 2010. p. 29-30. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/340>>. Acesso em: 28 jul. 2020.

MBEMBE, Achile. **Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Arte & Ensaio. UFRJ, n. 32, dez. 2016.

MINGOLO, Walter D. **O lado mais escuro da modernidade**. Rev. Brasileira de Ciências Sociais – vol. 32, n. 94, jun. 2017. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf>>. Acesso em: 15 mar. 2020.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 30 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye. **Uri e Wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Editora UEL, 2000.

MORAES, Roque. **Uma Tempestade de Luz: a compreensão possibilitada pela análise textual discursiva**. Ciência & Educação, v. 9, n. 2, 2003.p. 191-211.

NASCIMENTO, Márcia; MAIA, Marcus; COUTO, Leticia Rebollo. **Tempo e evidencialidade na língua Kaingang – uma abordagem experimental**. Rev. Letras de Hoje, Porto Alegre, v. 51, n. 3, p. 402-411, jul./set. 2016.

\_\_\_\_\_. Kaingang Márcia. **Cultura Kaingang e Maori – Projeto Ninho de Língua**. Disciplina (PPGANT): Etnologia Ameríndia e Sociolinguística. Curso: 2019, Ano Internacional das Línguas Indígenas – Projeto Ninho de Língua Kaingang (vinculado ao projeto de Extensão Línguas e Culturas em Diálogo com Escolas e Comunidades. Ucpel – IFISP/ ICH – 26 – 29 de nov. de 2019.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIEGRI, Fabiana Luiza; BIASI, Ana Soraia Haddad. **As Políticas Públicas para as populações indígenas: a experiência em Chapecó**. Congresso Catarinense de Assistentes Sociais. Florianópolis, 2013. Disponível em: <<http://cress-sc.org.br/wp-content/uploads/2014/03/As-pol%C3%ADticas-p%C3%BAblicas-para-as-popula>>. Acesso em: 11 jun. 2020.

NOVAES, Henrique Tahan. **Por uma teoria crítica da tecnociência e pela urgência de uma sociedade além do capital.** In: Tecnologias para o desenvolvimento social: diálogos Nides – UFRJ / Flávio Cheidid Henrique *et al.* (orgs.). Marília: Lutas Anticapital, 2018.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. **Povos indígenas no Brasil: Krenak.** Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>>. Acesso em: 04 fev. 2020.

PEREIRA, Potyara Pereira. **Proteção social no capitalismo: contribuições à crítica de matrizes teóricas e ideológica conflitantes.** Camila Potyara Pereira. Tese de doutorado. Universidade Federal de Brasília. 2013.

PITASSE, Marina. **Saiba mais sobre a Aldeia Maracanã, alvo de ataques no Rio.** Brasil de Fato, RJ, 2019. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2019/01/09/saiba-mais-sobre-a-Aldeia-maracana-alvo-de-ataques-no-rio/>>. Acesso em: 12 fev. 2020.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **De sabres e de territórios – diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana.** In: HERNRIQUE, Flávio Cheidid *et al.* Tecnologia para o social: Diálogos Nides – UFRJ. Marília: Lutas Anticapital, 2018. p. 337-356.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História econômica do Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 2006.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PELOTAS GABINETE DO PREFEITO. **Decreto nº 5.932, de 30 de Julho de 2016.** Disponível em: <<https://www.facebook.com/resistencia कांगangpelotas>>. Acesso em: 24 out. 2020.

QUEIROZ, Isabella Brandão de. **O ritual do Kiki de 2011: uma interpretação etnoarqueológica.** Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) Universidade Federal da Fronteira Sul, curso de Licenciatura em História, Chapecó, SC, 2018.

QUIROZ, Danielle Texeira; VALL Janaina; SOUZA, Ângela Maria Alves; VIEIRA, Neiva Francenely Cunha. **Observação participante na pesquisa qualitativa: conceitos e aplicação na área da saúde.** Revista de enfermagem. UERJ, Rio de Janeiro, 2007, abr. -jun, p. 273-283.

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais.** Buenos Aires: CLASCO, 2005.

RIBEIRO, Darcy. **A América Latina existe?** Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília: Ed. UnB, 2010.

RIBEIRO, Djamila. **O que é: lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017. 112, p. (Feminismos Plurais). Disponível em: <<http://www.uel.br/neab/pages/arquivos/Livros/RIBEIRO%20Djamila.%20O%20que%20e%20lugar%20de%20fala.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2020.

RIO GRANDE DO SUL, SECRETARIA DA SAÚDE. **Aldeias indígenas recebem recursos, EPis e cestas básica durante pandemia.** Disponível em: <<https://saude.rs.gov.br/Aldeias-indigenas-recebem-recursos-epis-e-cestas-basicas-durante-pandemia>> Acesso em: 15 de nov. 2020.

ROSA, Michel Fernandes. **Os atingidos de Belo Monte: experiências de sofrimento e agravos à saúde no contexto de um megaprojeto hidroelétrico na Amazônia brasileira.** Tese (Doutorado em Sociologia). Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Coimbra, 2016.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves. **Mitologia e xamanismo nas relações sociais dos Inut e dos Kaingang.** Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 5, n. 3, p. 98-122, jul. - dez. 2011.

\_\_\_\_\_. **“Os Kujà são diferentes”: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro.** Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2005.

\_\_\_\_\_. **Os Kujà são diferentes? Doenças Invisíveis, Aliança e Guerra no Xamanismo Kaingang.** Rev. Mediações, Londrina, v. 19, n.2, p. 84-110, jul./dez. 2014.

\_\_\_\_\_. **Lenda e Mito do Cacique Nonohay: guerra e vingança kaingang no fio do tempo.** In: GOLIN, Tau (ORG.) História Geral do Rio Grande do Sul. Passo Fundo, Méritos, no prelo. 2009.

\_\_\_\_\_. **O KUJÀ JORGE KAGNÃG GARCIA: O XAMANISMO, A SUA VIDA E O ESTADO DE ESPÍRITO KAINGANG.** Rev. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 365 – 400, jul/dez. 2017.

\_\_\_\_\_. **Cultura Kaingang e Maori – Projeto Ninho de Língua.** Disciplina (PPGANT): Etnologia Ameríndia e Sociolinguística – Projeto Ninho de Língua e Cultura Kaingngang e Maori. Curso: 2019 Ano Internacional das Línguas Indígenas. IFISP/ ICH – 26 – 29 de nov. de 2019.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes.** Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 78, 2007. p. 3-46.

\_\_\_\_\_. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências.** Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 63, 2002. p. 237-280.

\_\_\_\_\_. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social.** Tradução: Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Fórum Social Mundial: Manual de uso. 2004.** Disponível em: <ces.u.pt/bss/documentos/fsm.pdf>. Acesso em: 06 nov. 2020.

SANTOSa, Aline Mendonça dos. **As outras economias no marco das epistemologias do Sul.** In: GAIGER, Luiz Inácio German; SANTOS, Aline Mendonça dos (Orgs.). **Solidariedade e ação coletiva: Trajetórias e experiências.** São Leopoldo: UNISINOS, 2017. p. 252-272.

SANTOSb, Luciane Lucas dos. **As outras economias no marco das epistemologias do Sul.** In: GAIGER, Luiz Inácio German; SANTOS, Aline Mendonça dos (Orgs.). **Solidariedade e ação coletiva: Trajetórias e experiências.** São Leopoldo: UNISINOS, 2017. p. 13-39.

SCHMITZ, Pedro Ignácio; ARNT, Flávio Vinícius; BEBER, Marcus Vinicius; ROSA, André Osorio; FARIAS, Deisi Scunderli. **Casas subterrâneas no planalto de Santa Catarina: São José do Cerrito**. Rev. Pesquisa Antropológica, n. 68, São Leopoldo, 2010. p. 7-78. Disponível em:

<<http://www.anchietano.unisinus.br/publicacoes/antropologia/antropologia68/cerrito>>.

Acesso em: 16 jul. 2020.

SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia clássica: Marx, Durkheim e Weber**. Petrópolis: Vozes, 2013.

SEVERO, Diego Fernandes Dias. **Xamanismo e mitologia Kaingang: elementos sobre a crença evangélica no pensamento ameríndio**. Rev. Equatorial, Natal, v. 5, n. 8, jan./jun. 2018, p. 141-163.

SILVA, Lucas Alves. **A História Kaingang através do ritual do Kiki**. Revista Santa Catarina em História, Florianópolis, UFSC, v. 5, n. 1, 2011. Disponível em: <<http://ojs.sites.ufsc.br/index.php/sceh/article/viewFile/144/193>>. Acesso em: 10 jun. 2020.

SILVA, Matheus da Silva e. **Diário de Campo**. Estágio na Cáritas Arquidiocesana de Pelotas, 2016.

\_\_\_\_\_. **Diário de Campo**. Mestrado em Políticas Sociais e Direitos Humanos, Ucpel, 2019.

SILVA, Roberto Marinho da. **Entre o combate à seca e a convivência com o semi-árido: transições paradigmáticas e sustentabilidade do desenvolvimento**. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) - Universidade de Brasília, 2006.

\_\_\_\_\_. **Colonialismo, Estado e a invisibilidade dos povos indígenas no Brasil: um desafio para o Serviço Social**. 2017. 92 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Serviço Social). Universidade Católica de Pelotas. Pelotas, 2017.

SILVA, Sergio Baptista. **Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 8, n.18, p. 189-209, dez. 2002.

TAVARES, Eliane. **Resistem as gentes na Aldeia Maracanã: Contra o “negócio” Copa do Mundo, a beleza e a força do mundo indígena se levantam. 1556. Rio de Janeiro. Território Tupinambá**. In: Conselho Indigenista Missionário. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2013/01/34352/>>. Acesso em: 04 fev. 2020.

TEMPASS, Martín César. **A distribuição de “cestas básicas” para os Mbyá-Guarani: impactos e representações**. In: 26ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Porto Seguro, Bahia, Brasil, 2008. Disponível em: <file:///D:/Downloads/silo.tips\_a-distribuicao-de-cestas-basicas-para-os-mbya-guarani-impactos-e-representacoes-1.pdf> acesso em: 11 de dez. de 2020.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

TOMMASINO, Kimiye; FERNANDES, Ricardo Cid. Kaingang. Verbete. In: **Povos Indígenas no Brasil**. 2001. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang>>. Acesso em: 04 fev. 2020.

TUPINAMBÁ. Anapuaka. **Refletindo sobre povos tradicionais, raça e gênero na engenharia.** In: HENRIQUE, Flávio Cheididet *al.* Tecnologia para o desenvolvimento social: Diálogos Nides – UFRJ. Marília: Lutas Anticapital, 2018. p. 327-336.

QUEIROZ. Isabella Brandão de. **O ritual do Kiki de 2011: uma interpretação etnoarqueológica.** Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) Universidade Federal da Fronteira Sul, curso de Licenciatura em História, Chapecó, SC, 2018.

UCPEL. Universidade Católica de Pelotas. **Projeto de habitação popular da UCPel beneficia tribo Kaingang.** Disponível em: <<https://www.ucpel.tche.br/noticias/projeto-de-habitacao-popular-da-ucpel-beneficia-tribo-kaingang-896874>>. Acesso em: 11 jun. 2020.

VALE. **Sobre a Vale.** Vale no Mundo. Disponível em: <<http://www.vale.com/brasil/PT/aboutvale/Paginas/default.aspx>>. Acesso: 04 fev. 2020.

VÃNGRI, Kaingang. **Mesa redonda: “Direitos Humanos no campo: Afirmação, negação e violações no tempo presente.** VI Jornada Universitária da Reforma Agrária. Ufpel, 21 de maio de 2019.

VEIGA, Juracilda. **Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional.** Campinas, 1994. Disponível em: <<https://www.cpei.ifch.unicamp.br/pf-cpei/%20/VeigaJuracildapdf>>. Acesso em: 13 jul. 2020.

VIEGAS, Suzana de Matos. **Povos indígenas no Brasil: Tupinambá de Olivença.** Disponível em: <[https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tupinamb%C3%A1\\_de](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tupinamb%C3%A1_de)>. Acesso em: 04 fev. 2020.

WOLKMER. Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico, direitos humanos e interculturalidade.** Revista Sequencia, n. 53, p. 113-128, dez. 2006.

## APÊNDICE A - ROTEIRO DE ENTREVISTAS

As questões centrais referentes ao trabalho indígena foram:

1. Como vocês se organizam para o trabalho?
2. Na família o trabalho é dividido?
3. A mulher realiza uma parte e o homem outra?
4. Como é feita a divisão do dinheiro conseguido através da venda dos artesanatos?
5. Os espaços de comercialização dos artesanatos no centro de Pelotas são coletivos?
6. Os produtos comercializados são todos artesanatos Kaingang ou vocês comercializam produtos industrializados?
7. Os materiais para a confecção dos artesanatos (cipó e taquara) são encontrados na Aldeia Gyró?
8. O cultivo da terra é individual ou coletivo?
9. As sementes que vocês utilizam para plantar são crioulas?

As questões centrais sobre a cosmologia e o bem viver dos Kaingang foram:

10. Na Aldeia Gyró vocês respeitam as divisões entre as metades Kaimé e Kairu?
12. Vocês encontram na Aldeia Gyró os alimentos que fazem parte da cultura Kaingang?
13. Na Aldeia é possível encontrar os remédios do mato?
14. Qual a importância dos bichos para vocês?
15. É falada a língua Kaingang na Aldeia Gyró?
16. A cultura Kaingang é respeitada na Aldeia Gyró?
17. Os sonhos têm importância para vocês?

## APÊNDICE B - FOTOS DO CAMPO DE PESQUISA



**Figura 1:** Imagem da falta de árvores na Aldeia Gyró

**Fonte:** arquivo do autor, 2019.



**Figura 2:** A pequena mata preservada dividida por uma cerca no centro da Aldeia

**Fonte:** arquivo do autor, 2019.



**Figura 3:** Falquejando a madeira para transformá-la em flechas  
**Fonte:** arquivo do autor, 2019.



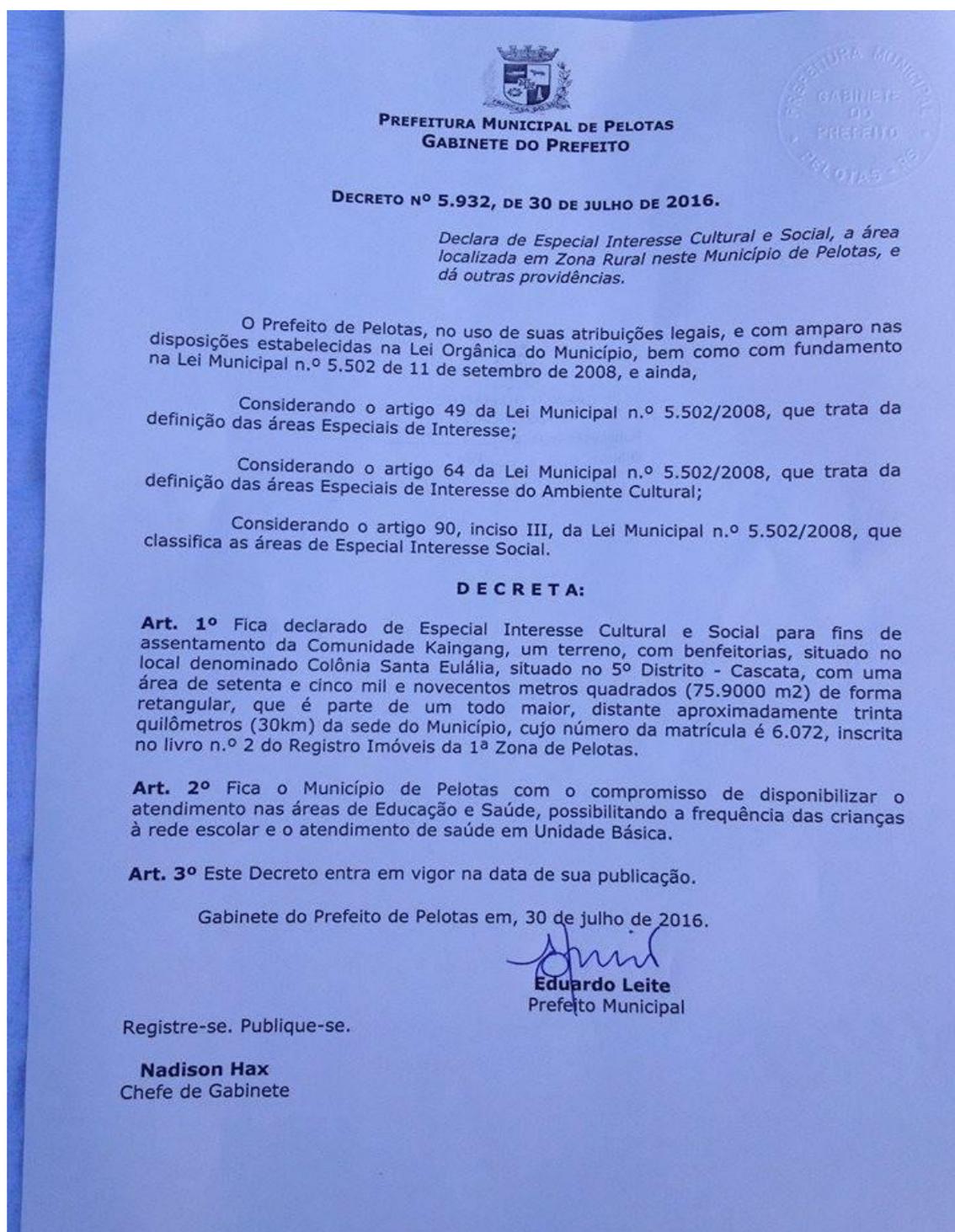
**Figura 4:** Madeira falquejada pronta para flechas  
**Fonte:** arquivo do autor, 2019.



**Figura 5:** Banca de artesanatos Kaingang na Expofeira de Pelotas - 2019  
**Fonte:** arquivo do autor, 2019.



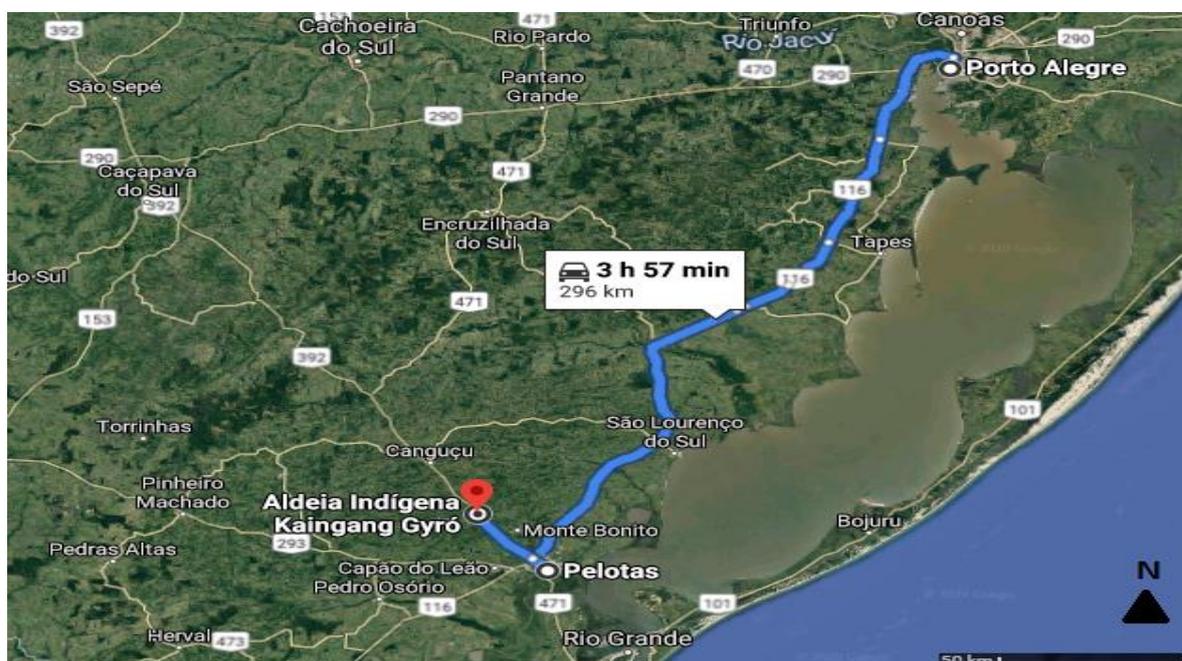
**Figura 6:** Zarabatanas e colares artesanais Kaingang – Feira no VII SEPOME/Ucpel 2019.  
**Fonte:** arquivo do autor, 2019.

**ANEXO A – DECRETO 5.932/2016**

**Figura 7:**Decreto 5.932/2016.

**Fonte:** arquivo do autor, 2019.

## ANEXO B – MAPAS



**Figura 8:** Mapa referente à distância percorrida pelos Kaingang de Porto Alegre até Pelotas –RS  
**Fonte:** Google (2020).

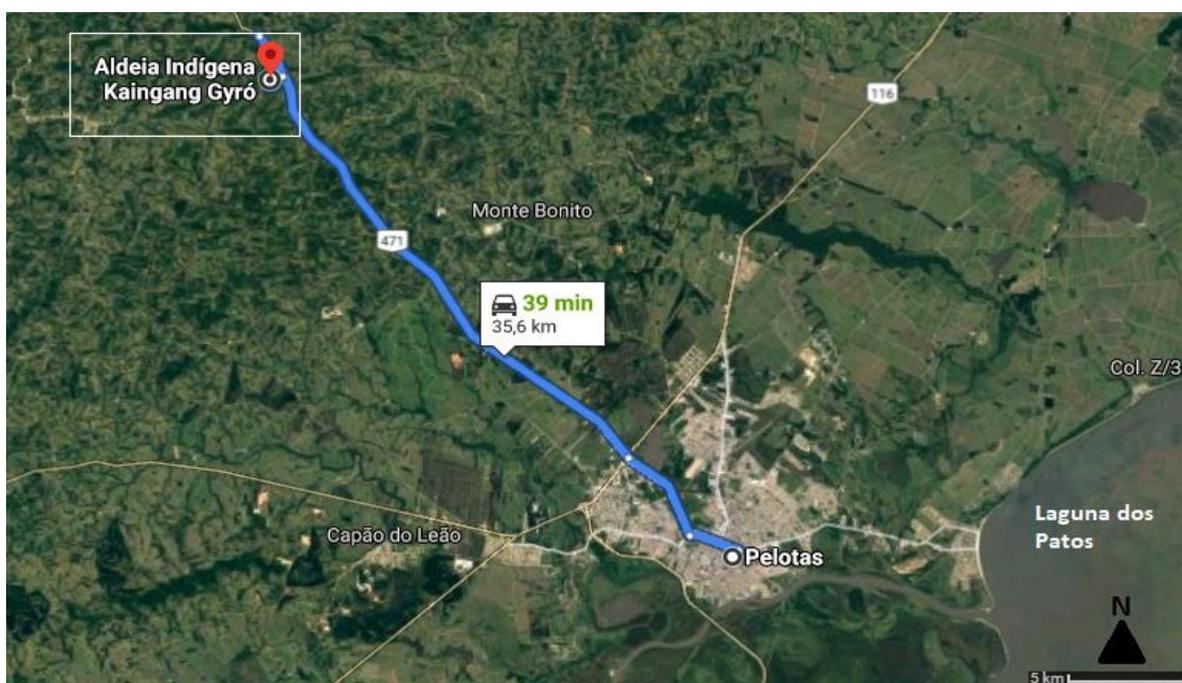


**Figura 9:** Mapa referente ao território escolhido para montar o “primeiro” acampamento Kaingang em Pelotas –RS.  
**Fonte:** Google (2020).



**Figura 10:** Mapa referente ao território e casas da aldeia Gyró, mata nativa preservada e área a espera de remoção dos posseiros para demarcação.

**Fonte:** Google (2020).



**Figura 11:** Mapa referente a distância da aldeia Gyró até o centro de Pelotas.

**Fonte:** Google (2020).