

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
CURSO DE SERVIÇO SOCIAL

Angélica Domingos

*Ninhpryg*

**O BEM VIVER KAINGANG:**  
**Perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos**  
**indígenas**

Porto Alegre, julho de 2016.

Angélica Domingos

*Ninhpryg*

**O BEM VIVER KAIANGANG:**

**Perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas**

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado ao Departamento de Serviço Social da Universidade Federal de do Rio Grande do Sul, para a obtenção do título de Bacharel em Serviço Social, orientado pela Professora Dra. Rosa Maria Castilhos Fernandes.

Porto Alegre, julho de 2016.

#### CIP - Catalogação na Publicação

Domingos, Angélica

O bem viver Kaingang: perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas / Angélica Domingos. -- 2016. 74 f.

Orientadora: Rosa Maria Castilhos Fernandes.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Psicologia, Curso de Serviço Social, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

1. políticas sociais. 2. coletivos indígenas. 3. bem viver kaingang. 4. Serviço Social. I. Castilhos Fernandes, Rosa Maria, orient. II. Título.

Angélica Domingos

*Ninhpryg*

**O BEM VIVER KAIANGANG:**

**Perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas**

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado ao Departamento de Serviço Social da Universidade Federal de do Rio Grande do Sul, para a obtenção do título de Bacharel em Serviço Social.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dra. Rosa Maria Castilhos Fernandes

Aprovado em: \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2016

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup> Dra. Rosa Maria Castilhos Fernandes  
Orientadora  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Prof. Dr. Sérgio Antonio Carlos  
Examinador  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer em primeiro lugar ao meu povo kaingang, principalmente aos velhos kaingang, pela luta e garra, pela memória e transmissão dos saberes; aos guerreiros que morreram lutando para que hoje estivéssemos aqui e pudéssemos transmitir esta ancestralidade de força, garra e vigor presentes em nosso dia-a-dia.

Agradeço à minha filha Nayane Ga kre Fidelis Domingos, pelo companheirismo no decorrer deste processo; todos esses sentidos só foram possíveis com a presença dela em minha vida. Obrigada, filha, pelos dias que me trazem teus sorrisos, e o olhar de confiança e compreensão muitas vezes de minha ausência nesta trajetória de vida acadêmica. E ao meu pai Adelino Domingos e à avó Maria Rafael, por tudo: pela transmissão do respeito nos processos de aprendizagem, por me incentivar. Às minhas irmãs, pelo amor e carinho em todos os processos.

Agradeço também aos professores do curso de serviço social, em especial às/aos assistentes sociais, que além de professores se mostraram excelentes profissionais, na compreensão de meus processos próprios de aprendizados, de lutas vivenciadas e do fortalecimento do meu protagonismo. Em especial à profa. Dolores Sanches e à minha orientadora Rosa Maria Castilhos Fernandes, que, em momentos difíceis de minha vida, além de professoras assistentes sociais se mostraram amigas e muitas vezes mães; obrigada pelo incentivo na busca pelos direitos, por procurar entender minha vida e cultura; obrigada pela força que transmitiram para continuar e concretizar a graduação, e sempre com belas palavras me fortalecendo, quando diziam que, quando minha cultura era colocada em evidencia, era aí que ela se confirmava através de minha resistência.

Também agradeço às profissionais assistentes sociais do campo de estágio Clarissa Baldini e Aniele Oliveira Pereira, pelas contribuições, pelas compreensões e pela aceitação do desafio de aproximações respeitadas aos coletivos indígenas.

Agradeço também aos colegas do curso da primeira turma de Serviço Social, muitos já assistentes sociais, pelas relações de trocas e aprendizados, por também contribuírem muito neste processo. Aos colegas indígenas, que, no mesmo desafio que eu, se encontram lutando nas universidades, muito obrigada pela união, pelas trocas, por partilharem dos mesmos sentimentos, mesmas lutas, pelos risos, pelo compartilhamento destes mesmos modos de vida, para assim amenizar a saudade da família e comunidade.

Agradeço também ao amigo Luiz Fernando Caldas Fagundes, por contribuir neste processo de reflexões, pelas trocas e aprendizagens.

Enfim, a todos que de certa forma contribuíram e se fizeram presentes também, neste trabalho, gratidão.

*Sou a Ninhpryg Kaingang, indígena mulher, estudante, mãe, e todos os descaminhos entre a aldeia e a cidade, entre a aproximação do homem branco e experimentações é que me trouxeram redescobertas sobre a vida, é aí que minha espiritualidade voltou a guerrear, através da minha ancestralidade, guerrear com meu povo, guerrear para meu povo, através da profissionalização em Serviço Social, qualificando meu potencial. Esta luz transcendeu em minha vida e a cada luta destinada a mim, mais forte aqui estava, e o inabalável só existiu através da garra e coragem que em mim repousou, creio que são os espíritos dos mais velhos, dos guerreiros que ecoaram sobre mim.*

*Porto Alegre, outono de 2016.*

## RESUMO

Este trabalho de conclusão de curso é resultado de uma grande trajetória no curso de Serviço Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. As reflexões aqui trazidas fazem parte do processo de vivência, aprendizagens e conhecimentos no curso de Serviço Social, na busca por contribuições na defesa e interesse dos coletivos indígenas, e principalmente das inquietações do processo de estágio curricular obrigatório. O trabalho trata das políticas sociais e sua relação com os coletivos indígenas, procurando trazer reflexões acerca dos modos de vida indígenas, mais especificamente sobre o *bem viver kaingang*, baseado no modo de vida do *jukre/pensamento kaingang*. Apresenta algumas reflexões críticas sobre os coletivos indígenas no Brasil, desde a colonização, utilizando alguns documentos oficiais, estudos antropológicos, posicionamento de lideranças, trazendo suas lutas e resistências. Retrata o *Bem Viver kaingang*, problematizando e refletindo, assim, as políticas sociais e direitos indígenas, como o direito à demarcação de terras e reconhecimento dos territórios indígenas; a saúde, através da análise e reflexão a partir da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas; a educação escolar indígena, o acesso ao ensino superior e à assistência social, partindo de reflexões oriundas do estágio curricular obrigatório.

Por fim, trata especificamente sobre o Serviço Social, os desafios, especificidades e o trabalho com os coletivos indígenas, trazendo experiências e reflexões da formação acadêmica, os necessários conhecimentos e categorias que embasam a profissão, refletindo a atuação profissional com os coletivos indígenas, a defesa, ampliação e garantia de seus direitos.

**Palavras-chave:** políticas sociais; coletivos indígenas; bem viver kaingang; serviço social.

## **LISTA DE QUADROS**

Quadro 1 - Classificação dos direitos segundo a respectiva geração .....	30
Quadro 02 - População Indígena Atendida pelo Subsistema de Saúde Indígena .....	36

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - OCA construída depois da semana acadêmica integrada, IP, 2010.....	53
Figura 2 - Semana dos Povos Indígenas na UFRGS, OCA, 2010.....	53
Figura 3 - Seminário o que é ser Índio, DAD, UFRGS, 2016.....	54
Figura 4 - Oficina “Entendendo na prática: o que é uma Conferência?” Junho 2015.....	63

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>2. COLETIVOS INDÍGENAS NO BRASIL: ALGUMAS REFLEXÕES CRÍTICAS .....</b>	<b>14</b>
2.1 O bem viver kaingang: um projeto contra-hegemônico .....	19
2.2 Políticas Sociais: os direitos sociais e os direitos indígenas .....	27
2.2.1 A Terra .....	33
2.2.2 A Saúde .....	35
2.2.3 A Educação .....	39
2.2.4 A Assistência Social.....	43
<b>3. SERVIÇO SOCIAL: DESAFIOS, ESPECIFICIDADES E O TRABALHO COM INDÍGENAS.....</b>	<b>47</b>
3.1. A experiência de vida acadêmica e a aprendizagem significativa .....	49
3.2 Tempos de estágio profissional em Serviço Social .....	55
3.3 Proposições para o trabalho profissional.....	63
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>67</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>70</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Este Trabalho de Conclusão de Curso de Serviço Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul tem como temática principal a reflexão sobre a relação das políticas públicas existentes no Brasil com os Povos Indígenas, aqui compreendidos como coletivos, procurando trazer reflexões de como ainda elas estão num desencontro no atendimento das necessidades socioculturais de vida dos indígenas. Nas tramas sociais, a existência de um passado de extermínio, imposição de vidas e ideologias não é reconhecida, ao contrário, muitas vezes é invisível para a sociedade atual. Neste trabalho trago à tona a reflexão de reprodução de sociedade e Estado ainda colonizadores, que, por de trás das cortinas de uma cultura que não reflete, nem questiona a ideologia construída a partir do pensamento ocidental, faz imposições através de poder e da sociabilidade capitalista.

Neste sentido, tem por propósito dar visibilidade ao modo de vida, principalmente ao “*bem viver*” como continuidade sócio-histórica da existência destes coletivos, baseado principalmente na linha do modo de vida do *jukre -pensamento-kaingang*, do qual faço parte. Busca-se também a reflexão deste desencontro a partir da filosofia e pensamento indígena, na busca de disseminação e de construção de uma sociedade justa com os povos originários desta terra.

A vivência, as lutas e os conhecimentos de lideranças, comunidades, *kofás/velhos* indígenas, que têm vivenciado 516 anos de luta na relação com o Estado Brasileiro é parte do contexto de busca incessante no protagonismo do reconhecimento de suas diferenças, sua refrações e garantia de vida. Desta maneira, são eles os próprios protagonistas deste processo, que podem dizer de que maneira veem esta relação.

Este trabalho dará visibilidade ao embate destas políticas sociais, na garantia de um “*bem viver kaingang*”, que vai além daquilo que hoje constitucionalmente na sociedade brasileira é reconhecido como direitos sociais.

Também é importante reconhecer que este trabalho e as reflexões aqui postas são meio e resultado de uma grande trajetória no curso de Serviço Social, na busca de contribuições da formação profissional para a materialização da atuação e intermédio entre a sociedade envolvente e os coletivos indígenas. Não faria sentido uma formação acadêmica em Serviço Social se os saberes apreendidos na Universidade não fossem utilizados para defender os interesses dos indígenas, e se também não trouxéssemos e disseminássemos neste espaço acadêmico os saberes indígenas. Neste sentido, as aspirações aqui encontradas serão a

descrição coletiva de enfrentamento das condições de vida e marginalização destes coletivos e o fortalecimento dos conhecimentos originários na capacidade de intervenção, pressão dentro e fora das comunidades indígenas (Brito apud Luciano, 2010).

Com isto, faz-se necessária a busca pelo questionamento e reflexão de ações que concretizem o legado do movimento indígena, assumindo assim, de forma qualificada, os processos de interlocução e intervenção nas políticas públicas em favor dos direitos e interesses indígenas.

Para o Serviço Social, que por si só já é uma profissão interventiva, que requer reflexão crítica acerca da realidade, principalmente aos indivíduos, enquanto compreensão da totalidade, e a partir do materialismo histórico-dialético chegar às particularidades e singularidades daquilo que se constrói a partir do projeto ético-político da profissão, na busca por direitos, garantias e efetivação, esta temática é emergente. Ao longo de sua construção, o Serviço Social passou por várias transformações e aprimoramentos; no entanto, em relação à especificidade de diferenças, principalmente quando se refere aos coletivos indígenas, ainda há muito o que se des(construir).

Já ao longo da formação em Serviço Social, parte-se da ideologia e pressupostos teóricos, de estudos, de pensadores, em sua maioria da teoria crítica, advindos de Marx, que explicam a relação do homem com a sociedade construída na base da sociedade capitalista. Ocorre que esta é uma lógica totalmente voltada a outras relações sociais, a outras visões de mundos, diferentemente da lógica ameríndia, o que na atuação profissional se tornará de difícil compreensão, já que os profissionais têm uma formação acerca da sociedade, da vida, do capitalismo e de toda exploração que é real, mas, no caso dos indígenas, também se faz necessária a compreensão da lógica do modo de vida e das culturas destes coletivos.

Para isto, aqui se fará necessária uma imersão na lógica de vida ameríndia, na busca de construções de diálogo e entendimento, para que se possa refletir na execução e construir políticas públicas adequadas na garantia do bem viver destes coletivos, já que o Assistente Social é o profissional que trabalhará na execução, efetivação, construção de políticas sociais e na garantia intransigente dos direitos humanos, conforme seu código de ética (1993).

Neste sentido, este trabalho tem a intenção de contribuir com a reflexão crítica e com a construção de formas de intervenção que possam incidir na formação desses profissionais para o entendimento da vida dos coletivos indígenas, para uma intervenção adequada e respeitosa na garantia de continuidade de existência destes coletivos.

Para fins de organização, este trabalho está dividido, além desta introdução, em dois capítulos: no o capítulo 2, discorremos sobre os coletivos indígenas no Brasil, partindo de reflexões críticas. Para tanto, optamos por evidenciar o modo de vida, partindo da ideologia do bem viver kaingang e considerá-lo como um projeto contra-hegemônico; tratamos das Políticas Sociais, trabalhando os conceitos de direitos sociais e dos direitos indígenas e, ainda, abordamos sucintamente os caminhos de algumas políticas indigenistas, ou seja, para os coletivos indígenas. No capítulo 3, tecemos nossas reflexões teóricas e práticas sobre o Serviço Social, seus desafios, suas especificidades e o trabalho com coletivos indígenas, dando ênfase ao processo de aprendizagem que vivenciamos no Curso de Serviço Social e, em especial, na experiência vivenciada no estágio curricular. Por último, trazemos nossas considerações finais.

## 2. COLETIVOS INDÍGENAS NO BRASIL: ALGUMAS REFLEXÕES CRÍTICAS

Para iniciarmos este capítulo, é preciso contextualizar os aspectos sócio-históricos, situando os indígenas no cenário brasileiro. Tratar sobre os Coletivos Indígenas no Brasil requer mergulhar no tempo há 516 anos, quando se dá o processo de invasão e colonização do país. Trazemos resumidamente a linha do tempo que sustentou o processo de extermínio, tutela e integração à comunhão nacional dos indígenas; somente com a Constituição Federal de 1988 houve o reconhecimento dos direitos originários e a ampliação de garantias destes coletivos, que, no entanto, ainda nos dias de hoje se encontram cotidianamente ameaçados. Toda essa trajetória requer uma reflexão crítica para entender, na contemporaneidade, como estes coletivos, enquanto resistência e transformações, se encontram no cenário atual da sociedade brasileira.

Inicialmente é preciso esclarecer que se optou por utilizar o termo *coletivos*<sup>1</sup> no lugar do comumente *povos*, por se tratar de trabalho acadêmico que trata de uma desconstrução de pensamentos formados a partir da ideologia ocidental quanto aos indígenas. O termo “povos” é um termo jurídico, usado legalmente pelo Estado e pelos não indígenas para nomeá-los; ou seja, não foram eles, os protagonistas de sua vida e história, que se nomearam desta maneira. O mesmo ocorre com outros termos, como, por exemplo, “aldeia”. Os que nomearam de certa maneira não conhecem realmente o viver indígena, nem o vivem. Com isto, coletivos, aqui, é o modo mais apropriado, por se tratar da vivência destes.

Advindo disto, num sentido de dar consistência ao referencial teórico que sustentou nossas reflexões, foram realizadas algumas leituras antropológicas, além da de outros textos, que contribuíram para compreender este processo e para explicar teoricamente a vida destes sujeitos e, conseqüentemente, o seu bem viver.

Ao longo dos séculos os coletivos indígenas foram brutalmente massacrados e dizimados. Com a colonização, muitos coletivos foram exterminados. 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. (IBGE, 2010).

---

<sup>1</sup> O termo “Coletivo”, será mais aprofundado no Capítulo 2.1- o Bem Viver Indígena, que mostra que a partir do modo de vida é que pode se explicar este detalhe nas linhas do jukre/pensamento Kaingang.

Na chegada dos europeus no Brasil, os indígenas eram considerados “pessoas sem alma”, e o processo de catequização através da Igreja foi uma das materialidades de extinção e transformação dos indígenas. No que há de registros, o tratamento jurídico do estado brasileiro aos coletivos indígenas por muito tempo esteve atrelado à concepção de que estes eram um estorvo ao desenvolvimento nacional, em função de não se encaixarem nos objetivos políticos e econômicos predominantes, fundamentando basicamente a estigmatização desses coletivos, tratando-os de forma preconceituosa, com o grande objetivo, claro, de “transformação dos indígenas em brasileiros produtivos, de acordo com o apontado por Souza e Barbosa (2011).

Segundo os estudos de Souza e Barbosa (2011), do período colonial, as Constituições Primitivas Brasileiras relatam normas relativas aos indígenas nas condutas que os portugueses deveriam seguir, pois

Tinham como emblema a ideia de pacificação e liberdade dos povos indígenas, contudo tinham como fim o estabelecimento de condições favoráveis à escravização indígena e apropriação das terras brasileiras, elementos de expressão e motivação do caráter exterminacionista destes documentos. (SOUZA; BARBOSA, 2011, s/p)

No intuito de destruir aldeias e povoados, os colonizadores especulavam as rivalidades entre os coletivos. Muitas vezes uma das políticas adotadas para isto era a de colocarem vários coletivos de diferentes etnias em um mesmo território, formando aldeamentos, gerando assim os conflitos entre indígenas. Pois é necessário refletir as diferenças existentes entre cada coletivo.

Com a consolidação de domínio e espoliação pelas classes dirigentes imperiais e republicanas, a norma indigenista se caracteriza pela política integracionista. Somente em 1934, surge uma política de tutela, de “proteção”, pois eram considerados incapazes, destacando-se o respeito à posse de terras que os coletivos ocupavam permanentemente. O que de fato aconteceu foi a institucionalização de uma política de integração dos indígenas. Neste sentido, o modo próprio de organização, as crenças, costumes, modos de ser e fazer não constituíam parte da identidade nacional, devendo os indígenas se adequar a um modelo de sociedade que lhes foi imposto e ainda lhes é imposto, fazendo-os renegarem sua própria identidade em nome da inserção na sociedade nacional. Esta concepção predominou e se perpetuou nas Constituições seguintes,

impregnando inclusive textos e dispositivos infraconstitucionais voltados exclusivamente para tutela dos povos nativos, como o Código Civil de 1916 (artigo

6º) e o Estatuto do Índio (Lei n. 6.001/73) que logo em seu artigo 1º ao defender a preservação da cultura das comunidades indígenas defende, contraditoriamente, a integração progressiva e harmoniosa destas à comunhão nacional. (SOUZA; BARBOSA, 2011, s/p).

O Estatuto do Índio então, formulado em 1973, é que juridicamente traz a tutela ao indígena, traduzindo então que todo indígena brasileiro era considerado incapaz para os atos civis da vida, até que não fosse integrado à sociedade nacional. Quando esse estivesse então integrado, não precisaria mais da tutela, ou seja, eram vistos como uma categoria transitória.

É importante ressaltar que anteriormente, neste período, foi instituído o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/ILTN, a partir de 1918 apenas SPI) criado em 1910, pelo Decreto nº 8.072, tendo por objetivo prestar assistência a todos os indígenas do território nacional, advindo do Ministério da Agricultura. O projeto do SPI instituía a assistência leiga, procurando afastar a Igreja Católica da catequese indígena, seguindo a diretriz republicana de separação Igreja-Estado (BRASIL, FUNAI, 2016). É notório que estrategicamente e contraditoriamente, este órgão, que seria de proteção ao índio, ao mesmo tempo é do Ministério da Agricultura e ainda com apontamento para localização de trabalhadores nacionais.

Temos como ponto referencial o documento denominado Relatório Figueiredo (BRASIL, 1967), que apurou matanças de comunidades inteiras, torturas e crueldades praticadas contra indígenas em todo o país, principalmente por latifundiários e funcionários do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Supostamente eliminado em um incêndio no Ministério da Agricultura, este Relatório foi encontrado no Museu do Índio, no Rio de Janeiro, com mais de 7 mil páginas preservadas e contendo 29 dos 30 tomos originais de acordo com informações obtidas no site do Ministério Público Federal (BRASIL, 2016).

Neste relatório é possível vislumbrar as atrocidades feitas aos povos indígenas, principalmente no período da Ditadura Militar no Brasil em 1964, quando práticas militares e do SPI massacraram brutalmente comunidades indígenas inteiras. Segundo este relatório, entre as práticas estavam a exploração do trabalho forçado, até mesmo as próprias mulheres indígenas que haviam acabado de dar à luz aos seus filhos eram obrigadas ao trabalho forçado, sendo proibidas de conduzirem consigo o recém-nascido. Também, as mulheres eram obrigadas a servir com o seu próprio corpo aos funcionários. Espancamentos, independente de idade e sexo, eram práticas cotidianas, chamando atenção aos autos somente quando aplicados de modos exagerados, chegando até mesmo à morte. As práticas eram tão cruéis que obrigavam os indígenas a violentarem, espancando suas próprias mães, irmãs, filhos, etc.

Também eram castigados com o tronco e nas prisões, cadeias instituídas nas próprias aldeias, onde eram colocados todos machucados pelas agressões em cárcere privado, em condições desumanas, obrigados a conviver com seus próprios dejetos. Eram contaminados propositalmente com doenças, alimentos contaminados. Eram caçados a tiros de espingardas, e, quando não mortos a tiros, eram amarrados em árvores e partidos ao meio da cabeça ao púbis em frente aos seus parentes. (BRASIL, 2016).

Continuando, em 1964, no período da Ditadura militar, o SPI é substituído pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, agora vinculada ao Ministério da Justiça. Neste reordenamento, havia uma chefia, através de um posto escritório em cada terra indígena. Estes postos foram extinguidos em 2010; porém, a continuação de apropriação, arrendamento de terras indígenas e massacre dos coletivos indígenas ainda continuava com este órgão.

Após um longo período de ditadura militar no Brasil, nos anos 1980 a população vivenciou um processo de redemocratização no país culminando na Constituição de 1988. O movimento indígena, por meio de suas lideranças, contribuiu com a defesa das necessidades e interesses dos coletivos. Este movimento desde a colonização foi de retomada de territórios tradicionais, luta esta que perdura até os dias de hoje.

Foi então por meio das intensas lutas do movimento de todos os coletivos indígenas de várias etnias do Brasil, no Congresso Nacional, que se pode garantir na Constituição Federal de 1988, através dos Artigos 231 e 232, seus direitos, agora não mais como uma política assimilacionista e integracionista, mas sim do direito a permanecerem e retomarem às suas terras tradicionais, e do direito do reconhecimento de suas diferenças.

Neste processo, é possível reconhecer as diferentes narrativas que marcaram esta trajetória de conquistas, como se pode observar no Documentário: “Índio Cidadão?”, que foi apresentado na Conferência Local de Políticas Indigenistas que ocorreu na cidade de Porto Alegre em 2015<sup>2</sup>. Considero fundamental socializar a fala de uma liderança indígena Krenak, na defesa de emenda popular dos direitos indígenas no plenário do Congresso Nacional, onde iniciou seu ato pintando todo seu rosto com Jenipapo, conforme o Documentário:

Eu espero não agredir com a minha manifestação os membros desta casa, mas eu acredito que os senhores não poderão ficar omissos, não poderão ficar alheios a mais essa agressão, movida pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância do que

---

<sup>2</sup> Na ocasião participamos desta Conferência com os estudantes indígenas que fazem parte do Grupo de Acolhimento Indígena-GAIN, vinculado a Comissão de Graduação do Curso de Serviço Social da UFRGS, instituído em 2014, do qual voltaremos a tratar mais adiante.

significa de ser um povo indígena. O povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais para sua existência e para manifestações de suas tradições, da sua vida, da sua cultura, que não coloca em risco e nunca colocaram a existência sequer dos animais que vivem ao redor das áreas indígenas, quanto mais sequer de outros seres humanos, eu creio que nenhum dos senhores poderia apontar atos, atitudes da gente indígena do Brasil, que colocou em risco, seja a vida, seja o patrimônio de qualquer pessoa, de qualquer grupo humano nesse país. E hoje nós somos alvo de uma agressão que pretende atingir na essência a nossa fé, a nossa confiança de que ainda existe dignidade, de que ainda é possível construir uma sociedade que saiba respeitar os mais fracos, que saiba respeitar aqueles que não tem dinheiro, para fazer uma campanha incessante de difamação, que saiba respeitar um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas, um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser identificado de jeito nenhum como o povo que é inimigo dos interesses do Brasil, inimigo dos interesses de nação, e que coloca em risco qualquer desenvolvimento. O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de quilômetros quadrados do Brasil. Os senhores são testemunhas disso". (Airton Krenak, Brasília, 4 de setembro de 1987).

Esta fala de Krenak caracteriza até os dias de hoje a incansável luta dos coletivos indígenas, pois mesmo depois da garantia em constituição, a luta continuou pela sua efetivação. As conquistas constitucionais voltadas para os coletivos indígenas ainda se encontram sob constante ameaça de perdê-los. Ademais, dentre os vários Projetos de Leis que tentam exterminar os coletivos indígenas, posso citar a Proposta de Emenda Constitucional-PEC 215/2000<sup>3</sup>, que propõe alterar a forma como são demarcadas as terras indígenas. A decisão de homologação de demarcação de terras Indígenas passaria do Legislativo para o executivo, alterando o Artigo 231 da Constituição Federal, o qual designa cabendo à União demarcar e proteger as terras, ou seja, passaria a ser definida pelo Congresso Nacional e não mais pelos órgãos envolvidos com a defesa dos direitos indígenas vinculados à União. Cabe citar que estas alterações afetariam totalmente os direitos indígenas, sendo inconstitucionais, pois ferem cláusulas pétreas da Constituição Federal de 1988.

Também é importante ressaltar que algumas legislações instituídas nos anos 2000 são resultados destas conquistas pós CF de 1988. É somente em 1991 que, por Decretos e Portarias, a FUNAI passa por uma reorganização, onde a Educação e a Saúde dos Coletivos Indígenas passam a ser, de responsabilidade do Ministério da Educação, respectivamente para o Ministério da Saúde, como pode-se observar no marco legal instituído nos anos 2000, tais como: Decreto nº 26/91, Portaria Interministerial MJ/MEC nº 559/91, Lei 10558/2002, Lei nº 11096/2005, Decreto nº 7778/2012: essas legislações estabelecem que a Funai não possui competência direta para execução de políticas públicas de educação escolar e superior indígenas, cabendo ao Ministério da Educação e às Secretarias Estaduais e Municipais de

---

<sup>3</sup> Sobre a PEC 215/2000 sugiro ver em link: <http://www.cimi.org.br/pec2015/cartilha.pdf>

Educação; Acerca da saúde indígena: Lei nº 8080/90, Portaria nº 254/2002, Lei 12.314/2010, Decreto nº. 7.336/2010, Decreto nº 7778/2012: tais legislações estabelecem que compete à Secretaria de Saúde Indígena, vinculada ao Ministério da Saúde, executar a política de atenção básica à saúde dos povos indígenas, sendo as áreas de média e alta complexidade responsabilidade de Estados e Municípios, no sistema de compartilhamento de atribuições do SUS. (BRASIL, FUNAI, 2016).

Este reordenamento é muito recente, por isso estas políticas públicas estão ainda em uma construção, pois são muitas as mazelas que carregam consigo, não atendendo às reais necessidades e interesses indígenas.

Neste sentido, em pleno século XXI vivemos as contradições de um Estado brasileiro que constrói políticas sociais que ainda não consideram o *bem viver indígena* como forma intrínseca para existência desses coletivos. Por este motivo, vamos tratar neste trabalho sobre os modos de vida kaingang, já que pertencemos a este coletivo, justificando as experiências vivenciadas a partir do espaço e tempo nas relações humanas e “não humanas”, ou melhor, nas relações com a natureza e sobrenatureza.

## 2.1. O bem viver kaingang: um projeto contra-hegemônico

*“Muny Ninhpryg, muny In ra”*  
*“Vamos Ninhpryg, vamos para casa”*

Para iniciarmos este capítulo, é importante ressaltar que trago reflexões enquanto indígena, mulher, mãe, universitária, pertencente ao Coletivo kaingang, e através das interrelações, seja das experiências vivenciadas desde criança na aldeia, das memórias coletivas kaingang, na relação com os pais, avós, comunidade, com a mata, animais, rios, com outros coletivos como os Guarani. Trago também reflexões oriundas das vivências na universidade a partir da relação entre colegas indígenas, com os *fóg* (não indígenas), também através de estudo e leituras sobre meu próprio coletivo, e conversas com os velhos, pois tudo isto me levou a compreender estes modos de vida enquanto um *bem viver*.

Certamente as transformações evidenciadas nesta sociedade afetam este modo de vida Kaingang, pois não existe como viver numa sociedade capitalista e neoliberal sem ser afetado por ela. Por outro lado, a resistência do modo de vida indígena prevalece no tempo e espaço da contemporaneidade.

Nesta reflexão que proponho trazer aqui, para além de citações de alguns estudos antropológicos (HEURICH, 2008; BREGALDA e CHAGAS, 2008) e autores indígenas (ROSA, 2015; FREITAS, 2010; BANIWA, 2013; JOFÉJ, 2010) na busca de compreensão teórica e escrita destes modos de vidas tradicionais, também citarei algumas aprendizagens a partir dos meus espaços de sociabilidade enquanto criança, das falas dos kofá/velhos Kaingang. E não poderia deixar de abordar também as trocas, reflexões e diálogos com o amigo *fóg/não* indígena Luiz Fernando Fagundes<sup>4</sup>, os quais muito me fizeram compreender, refletir e fortalecer estes modos de vida pulsantes e presentes em minha vida.

No Brasil, em termos culturais e linguísticos, os coletivos kaingang pertencem ao grupo Jê Meridional, que se constitui um dos mais numerosos coletivos indígenas do país, atualmente calculado em mais de 37 mil pessoas, já no Rio Grande do Sul são 17.231 kaingang (IBGE, 2010). Os territórios marcados pela nossa ancestralidade carregam um valor muito significativo na produção e reprodução de nossas vidas, costumes, culturas, modos de ser e sentir. Tradicionalmente, têm seus territórios transcritos a partir das bacias hidrográficas, tendo sua centralidade e dinâmicas políticas através destes rios e matas. Habitam territórios situados na região Sul do Brasil,

É nesse amplo território que se materializam as memórias, as práticas, as intervenções, a humanidade, identidade e cosmologia do Povo Kaingang, resultado de relações socioambientais, cosmológicas, mitohistóricas estabelecidas desde milhares de anos antes do presente, as quais produzem o território e tem na mobilidade sua força motriz. (ROSA, 2015, p.27).

No Trabalho de Conclusão de Curso do Kaingang Douglas Jacinto da Rosa (2015), pode-se constatar que a mobilidade indígena é uma perspectiva como forma de autoidentificação, este movimento se faz a partir das relações de pertencimento com o território e a ancestralidade, a partir dos cosmos, natureza e sobrenatureza.

Pensar minha territorialidade é, pois, pensar minha mobilidade. A mobilidade a qual me refiro é característica própria e histórica dos Kaingang, e poderia estar sendo contada por inúmeras pessoas como eu. É na mobilidade que se conforma e deforma o território, pulsam as relações de parentesco e sociopolíticas, ligam-se os diferentes grupos locais em uma região e é na mobilidade que se dá a reprodução sociocultural, através da memória dos lugares, da educação indígena e da experiência. (ROSA, 2015, p.31).

---

<sup>4</sup> Nas minhas participações no Grupo de Trabalho dos Povos Indígenas que conheci no período de estágio curricular em Serviço Social (2104-2015) na FASC, pude dialogar com o assessor técnico da Secretaria Adjunta dos Povos Indígenas- vinculada à Secretaria dos Direitos Humanos da PMPOA, entre outros, participantes.

Sentimo-nos partes uns dos outros, principalmente a partir da parentela extensa, por isso as várias mobilidades de um espaço para outro, ou seja, em outros coletivos kaingang. É necessário entender que, antes da espoliação dos territórios, antes das delimitações e divisões de terras, já habitam aqui os coletivos indígenas. E estas formas de produção e reprodução social atualmente ainda permanecem e se materializam.

Essa mobilidade reinventa-se em meio às monoculturas, fronteiras das cidades, rodovias e projetos de desenvolvimento, extrapolando os limites das terras indígenas através das festas do dia do índio, bailes, casamentos, velórios, nascimentos, dificuldades materiais, visitas aos parentes, deslocamentos para obtenção de matéria prima para o artesanato, mobilização política, entre outros. Somam-se ainda, a estes, os deslocamentos ocasionados por desentendimentos, conflitos que resultam na saída de determinada comunidade indígena de pessoas ou grupos familiares inteiros voluntariamente, até as transferências compulsórias de pessoas ou famílias. (ROSA, 2015, p. 31).

Somos coletivos que temos uma relação muito forte com tudo o que está conectado conosco: os espíritos, as árvores, os animais, as pessoas. Tudo está inter-relacionado, interconectado.

Tais relações sociais não envolvem somente os parentes, nem estão restritas às relações com outros grupos indígenas e tampouco às relações com os não-indígenas. As cosmologias ameríndias mobilizam uma multidão de outros mundos e relações, como, por exemplo, os mundos dos animais, das plantas e das divindades. (HEURICH, 2008, p.79)

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. E que algumas capacidades que adquirimos, nos apropriamos dos animais através do nosso contato com ele, como por exemplo, quando passamos a mão na teia de aranha, para sermos bons trançadores de cestos, ou como, por exemplo, quando, para aprender a nadar, tem que engolir a bexiga natatória do peixe. Esta relação está além do contato físico, mas é uma relação harmoniosa de crença, valores que formam nossa identidade.

A relação uns com os outros é muito forte, precisamos estar juntos para estarmos bem. Isso se percebe na fala dos *kofá/velhos*, quando falam que ficamos doentes quando estamos sozinhos, doentes espirituais, doentes na alma. Neste sentido é que vivemos no coletivo através do parentesco extenso. Às vezes me perguntam que diferença existe entre um coletivo indígena e outro coletivo que não seja indígena, como por exemplo, um grupo denominado coletivo que existe dentro da Universidade. E uma das nossas maiores subjetividades na diferença desta dinâmica é a relação que temos com os animais, com a mata, pois a

autenticidade que se dá nesta lógica é que os respeitamos e dialogamos como se fossem humanos. Isso é o que nos difere enquanto coletivos. Podemos afirmar que isto faz parte de nossa humanidade.

Dentre estas dinâmicas mencionamos a rede de relações sociais estabelecidas desde a dimensão do “nós”, enquanto grupo familiar onde os corpos e objetos kaingang são construídos, mas também as relações estabelecidas com o “outro”, seja ele pertencente a outro grupo familiar kaingang, seja nas relações estabelecidas com outros domínios do cosmos, onde natureza e sobrenatureza se imbricam – como por exemplo, a relação estabelecida na floresta, por ocasião da coleta, quando os Kaingang pedem “licença” ao espírito/tom das plantas antes de colhê-las –, ou, ainda, a relação estabelecida com a alteridade não indígena. (BREGALDA e CHAGAS, 2008, p. 58).

Com isto podemos dizer que não somos um grupo fechado, como muitos pensam, mas somos abertos a várias outras relações, estabelecemos e nos apropriamos de tudo que seja bom, de tudo que traz respeito, e assim seremos com eles, através do respeito.

Há sempre um otimismo entre os kaingang, sempre estamos rindo e dando gargalhadas uns com os outros, através de brincadeira a partir de histórias na oralidade. Estamos sempre reunidos conversando e ouvindo histórias de vidas dos nossos mais *kofás*/velhos que sempre nos alegram. É nesse sentido que, ao mesmo tempo em que nos divertimos é que se dão nossas aprendizagens através da oralidade, oralidade esta que ouvimos a partir das histórias dos *kofá*/velhos e *kujas*/ pajés.

A alimentação em conjunto é fundamental para estarmos bem, felizes uns com os outros. É como se fosse um ritual.

Na nossa visão não há separação das pessoas nos espaços de vivência, principalmente a de crianças. Trago aqui 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. Nossas crianças vivem livres, é assim que elas aprendem, desde a irem num lugar sozinhas na comunidade, até pegarem um facão para cortar taquara. Esta é a apropriação do nosso próprio mundo, das nossas próprias aprendizagens. Não as obrigamos a fazerem coisas que elas não queiram. Podemos perceber sua presença em reuniões da comunidade, rodas de chimarrão dos velhos, bailes e festas nas comunidades. Estes também fazem parte dos espaços de sociabilidade, o envolvimento de todas as gerações faz parte dos processos de socialização e transmissão de conhecimentos presentes na educação kaingang. (BREGALDA E CHAGAS, 2008)

Com relação a isto posso trazer um pouco de minha experiência quando criança, pois a partir disso se pode vislumbrar um pouco deste modo de vida na relação com as crianças. Sou pertencente da Terra Indígena Votouro, e a partir deste território, onde também viveram meus ancestrais, é que se deram minhas primeiras aprendizagens, ao que me faça lembrar, os 7 anos de idade, sempre estive com minha mãe, pai e irmãs vendendo artesanato em outras cidades da região sul do país. O preparo dos artesanatos também sempre presenciava na ajuda à minha mãe, e também na busca pela taquara que era quando meu pai também estava presente. Nestas ocasiões também ajudava meu pai a cortar as taquaras, não que ia ajudá-los mesmo, mas praticava aquilo, e não porque eles pediam para fazer, mas porque os observava e queria fazer a mesma coisa, e eles nunca diziam que eu não poderia fazer aquilo, só diziam para ter cuidado.

Lembro que quando saíamos no interior dos matões para coletar taquara, lugares onde quase não iam pessoas, no retorno meu pai chamava meu nome indígena, e convidava para ir embora, segundo meu pai e os mais velhos, era para meu espírito não ficar na floresta, pois além de ter espíritos bons na mata, também havia os ruins<sup>5</sup> Então ele chamava: “*muny Ninhpryg, muny in ra*”, que significa “vamos *Ninhpryg*, vamos para casa”. Isso era a mesma coisa quando íamos nadar no rio, pois diziam que as águas poderiam levar nosso espírito, então chamavam para irmos mesmo com eles. Aí pode-se notar uma das relações que temos com a natureza e sobrenatureza, é um mundo muito complexo, e só quem queira mesmo se aproximar e conhecer-nos, para que a compreensão comece a surgir.

Ao nos mobilizarmos para a cidade, íamos até a rodoviária de Erechim/RS. Levávamos a carga de balaios de taquara, ficávamos esperando o horário do ônibus. Nestes momentos aproveitávamos para descansar e ficávamos nas sombras das árvores, no gramado, meus pais descansando e eu e minhas irmãs brincando. Logo fazíamos uma fogueira no chão e assávamos carcaça de frango para comer com pão. Lembro-me da fumaça que fazíamos lá e o incômodo que gerava aos não indígenas por isto, mas ficávamos bem e felizes assim. Quando chegávamos à cidade de Florianópolis/SC, nos lugares que tinham praia, nos instalávamos algumas vezes embaixo da ponte, levávamos cobertores e colchonetes para nos aquecermos. As paisagens perto desta ponte eram lindas, tinham plantas e um enorme gramado, que era o espaço onde brincávamos. Quando íamos nestas cidades distantes, era sempre em grupos grandes, como com outros parentes, como por exemplo, a família de minha

---

<sup>5</sup> Para aprofundar sobre este assunto sugiro ver a tese de Doutorado: “OS Kujas são diferentes”: Um Estudo Etnológico do Complexo Xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro- Por Rogério Reus Gonçalves da Rosa.

tia, ou avós. Nestes espaços fazíamos a alimentação no coletivo, com a velha fogueira presente na noite, pois durante o dia saíamos vender o artesanato. Lembro-me de alguns moradores de rua que ali estavam, e que dividíamos com eles algumas alimentações, e que os mesmos faziam assim, nos davam alguns doces.

Foi nesse espaço-tempo que se deram as minhas aprendizagens de vida, íamos vender artesanatos junto com meus pais, e a minha tia, seu marido e primos iam para outros bairros. Muitas vezes quando passávamos perto da praia meu pai nos levava nadar, enquanto minha mãe ia oferecer o artesanato nas casas próximas. E brincávamos muito. Na noite, enquanto minha mãe cozinhava, brincávamos no gramado com as plantas. Da minha memória não fugiu até hoje a planta que fechava quando encostávamos nela, conhecida como “Maria Dormideira”. Adorava brincar com ela, isto se refletia muita na minha mente, pois imediatamente lembrava os dizeres de meus avós de que as plantas tinham espírito e eram consideradas tão importantes quanto nós. Em todos os momentos em que acompanhava estes processos, em nenhum momento me sentia ruim, era daquela maneira que estava bom e feliz com meus parentes.

Esta dinâmica de vida se materializa na diferença entre as subjetividades de um não indígena, quando, por exemplo, pensadores dizem que o trabalho objetiva o homem, que o trabalho é central na vida do homem. Afinal, aprendemos no Curso de Serviço Social da UFRGS que para Marx o trabalho é “uma atividade fundamental do homem, pois mediatiza a satisfação de suas necessidades diante da natureza e de outros homens. Pelo trabalho o homem se afirma como ser social, e, portanto, distinto da natureza” (IAMAMOTO, 2001, p.60).

Para Iamamoto, com base na teoria crítica de Marx, trabalho é uma atividade “que tem uma necessária dimensão ética, como uma atividade direcionada a fins, que tem a ver com valores, com o dever ser, envolvendo uma dimensão de conhecimento e ético-moral” (2001, p.61). 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. Segundo Freitas (2010), o trabalho é sabedoria, é garantia de inserção no espaço sociocultural e é reconhecimento do pertencimento individual e coletivo.

Ressalto aqui a importância do artesanato na relação com os kaingang, desde a matéria de coleta, até sua produção. Nas reflexões de Bregalda e Chagas (2008, p.52), o artesanato é contemporaneamente uma atividade produtiva dos Kaingang, que os permite “atualizar uma série de relações sociais, culturais, cosmológicas, no fortalecimento de um modelo de organização que procura dar sustentabilidade ao grupo familiar, valorizando a perspectiva de mobilidade espacial”.

Nestas andanças quando saímos viajando para venda do artesanato, só lembro de um momento que me senti mal, e acho relevante relatar aqui. Em uma dessas viagens em que estávamos quase no final das vendas, uma assistente social nos abordou, porque estávamos embaixo da ponte. Ela imediatamente mandou que meus pais se retirassem daquele espaço, pois senão eu e minhas irmãs iríamos parar no abrigo. Como não tínhamos um lugar de imediato, fomos para o abrigo mesmo. Até hoje lembro que foi um momento muito difícil separar de minha mãe e pai, mas como estávamos no final de venda meus pais resolveram deixar o resto dos artesanatos com minha tia, e irmos embora pra casa no Votouro, pois como minha tia tinha ainda bem mais artesanatos, ela iria ficar e procurar algum lugar para alugar temporariamente. Estas memórias me são fortes até hoje, pois lembro de minha mãe - já falecida - e as nossas vivências quando crianças no aprendizado de vida e resistência kaingang. Nossa resistência nas formas como o capitalismo explora, e nas nossas reinvenções para seguirmos adiante. Para mim, tudo estava bem, mesmo diante de uma certa vulnerabilidade social à qual os fóg/não indígenas dizem estarmos expostos.

Para isto, refletindo o que foi trazido, podemos pensar a partir da noção de indígenas crianças, e não de crianças indígenas<sup>6</sup>, pois coloca em contrapartida primeiramente os modos de vida culturais e de sociabilidade indígena, e não o contrário, como nos aponta a Nota Técnica nº 001/2016-SAPIDE/SMDH (2016), escrita pelo Assessor técnico Luiz Fernando Caldas Fagundes:

Entende a temática em tela, e adere à inversão de termos, de crianças indígenas para indígenas crianças, que se trata de construção para reforçar a identidade cultural das referidas crianças, posicionando-as num jogo semântico estruturado para reforçar a primazia do caráter étnico-cultural sobre o aspecto geracional, não para desprivilegiar o último em detrimento do primeiro, mas para enfatizar a constatação da baixa receptividade da diversidade cultural das crianças nos Direitos Humanos. (FAGUNDES, 2016, p.16)

---

<sup>6</sup> Para mais aprofundamento ler: OLIVEIRA, Assis da Costa. Indígenas crianças, crianças indígenas: perspectivas para construção da doutrina da proteção plural. Curitiba: Juruá, 2014.

Nesta lógica, pensamos os direitos culturais e étnicos, os quais os coletivos indígenas possuem<sup>7</sup>, tendo-os como sendo indissociáveis dos princípios dos direitos humanos.

Por outro lado, estar embaixo daquela ponte era uma situação de passagem, de mobilidade, de rito para venda do artesanato Kaingang que marca nossa cultura e resistência nestes objetos construídos coletivamente. Desde a coleta até o manejo, as formas como são trançados até a sua venda nos espaços da cidade, marcam as nossas relações imbricadas em uma conformidade de ações que nos caracterizam enquanto coletivos. Bregalda e Chagas (2008, p. 53) nos fazem refletir que trabalhar no artesanato utilizando como matéria-prima o cipó – MrurJykre - é uma prática.

Pensar sobre a complexidade das práticas que envolvem a atividade do artesanato implica em levar em conta a noção de “MrurJykre – A cultura do cipó” introduzida no estudo de Freitas (2005). Conforme a autora, este conceito se define a partir dos diferentes espaços ocupados nos circuitos de manejo de coleta, fabricação e comercialização artesanal, articulados a partir de redes de parentesco. O MrurJykre refere, pois, “todo um sistema de sociabilidade e socialidade relacionado ao domínio de um território específico eco-geográfico e simbólico” (FREITAS, apud BREGALDA; CHAGAS, 2005, p.334).

Trazemos esta passagem de Freitas, extraída do texto de Bregalda e Chagas, (2008) para ilustrar o quanto nossas relações, sejam elas de apropriação com a natureza, desde o ir para mata, até a coleta do cipó ou taquara, desde o seu preparo, início de trança, até a confecção do artesanato, são intrinsecamente uma relação espiritual que nos dá sentido à vida, à nossa existência. Isto se difere da forma mecânica com que na sociedade envolvente estão alienados a produzirem.

Entretanto, 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.

É então que relacionamos esta reflexão sobre os modos de bem viver indígena com a construção de uma sociedade justa e que atenda aos reais interesses dos coletivos indígenas e não de minorias da classe dominante. Por isto as reflexões de Netto (1999), sobre projeto societário, são pertinentes, pois na estrutura da sociedade existem diferentes projetos, que

Apresentam uma imagem de sociedade a ser construída, que reclamam determinados valores para justificá-la e que privilegiam certos meios (materiais e culturais) para

---

<sup>7</sup> Os direitos em termos culturais e étnicos serão tratados no próximo capítulo, quando abordaremos direitos indígenas.

concretizá-la. Os projetos societários são projetos coletivos; mas seu traço peculiar reside no fato de se constituírem como projetos macroscópicos, como propostas para o conjunto da sociedade. (NETTO, 1999, p. 2).

As classes sociais, com seus interesses, remontam e incorporam historicamente e politicamente novas demandas e pretensões, transformando-se e renovando conforme as conjunturas vivenciadas. Historicamente demonstra-se que os projetos societários no sistema capitalista sempre dispuseram, de acordo com Netto, de “condições menos favoráveis para enfrentar os projetos das classes proprietárias e politicamente dominantes”.(1999, p 3).

É então, na sociedade capitalista, que vivenciamos disputas, sejam elas em conjunto como macro, ou de cada categoria como os indígenas, contra aqueles que excluem, exploram, discriminam e que detém financeiramente e, muitas vezes, politicamente o poder. Neste sentido, temos os coletivos indígenas, nas suas lutas, principalmente a luta pelos direitos originários e a resistência que os mesmos apresentam, podemos dizer que estes são movimentos contra-hegemônicos, que contestam e resistem contra a ideologia dominante pautadas no neoliberalismo e na ótica de exploração do capital.

O bem viver kaingang pode ser considerado um movimento contra-hegemônico, pois estes modos de vida, modos de existência, vão contra a ordem neoliberal competitiva, que viola os direitos humanos, que discrimina coletivos indígenas, quilombolas, mulheres, entre tantos outros. Neste sentido, a partir de sua resistência, podemos perceber que os coletivos indígenas também somam junto com outros movimentos sociais na luta contra a desigualdade social, desrespeito e privações de direitos.

Seria uma ingenuidade negar a existência desta sociedade excludente, e que de certo modo nos envolve como um todo, mas é preciso reconhecer que os direitos indígenas não são reconhecidos e tampouco essas políticas públicas são formuladas com a ativa participação destes coletivos. Com isto, no próximo capítulo trataremos sobre políticas e direitos sociais com os coletivos indígenas.

## **2.2. Políticas Sociais: os direitos sociais e os direitos indígenas**

*“Uma boa política é aquela que se multiplica os possíveis”. Nesse sentido é necessário que nos livremos das amarras do referencial identitário, o qual nos empurra a pensar que sabemos o que é melhor para o outro. Viveiros de Castro.*

A ideia nessa parte do trabalho é trazer alguns conceitos relacionados às políticas sociais, contextualizando os direitos sociais, para compreendermos, então, os direitos indígenas. Também, refletimos acerca do Estado e das políticas sociais e a relação intrínseca na efetivação do atendimento das necessidades sociais e culturais dos coletivos indígenas. O Estado sempre se fará presente, seja na omissão ou primazia, o que permeia neste sentido sua atuação e de certa maneira a dura luta dos coletivos indígenas, para que sejam eles os protagonistas na (re)construção destas, já que com a incidência do capitalismo em suas vidas, tais políticas tornam-se essenciais (ou não) na sobrevivência destes coletivos.

Entretanto, é fundamental a compreensão sobre a política social “como processo contraditório, caso se queira que a mesma tenha serventia prática para as classes que vivem da remuneração de seu trabalho ou, na falta disso, da teimosia em sobreviver de qualquer jeito” (PEREIRA, 2009, p.203), como nas situações dos coletivos indígenas que tentam sobreviver em uma sociedade que tendenciosamente lhes exclui de vários processos, principalmente os de formulação e reflexão de políticas públicas, como se não fossem sujeitos de direitos.

Segundo Behring e Boschetti (2011), as políticas sociais, no contexto de proteção social, são desdobramentos, formas de enfrentamento às expressões da questão social no capitalismo, a partir das relações de exploração do capital sobre o trabalho. Compreendemos que as políticas sociais são processo e resultado de relações complexas e contraditórias que se estabelecem entre Estado e sociedade civil, no âmbito dos conflitos e luta de classes que envolvem o processo de produção e reprodução do capitalismo (BEHRING; BOSCHETTI, 2006).

É importante esclarecer que a política social é uma *espécie de gênero* da política pública, se constitui e é resultante dos tensionamentos sociais situados e derivados das desigualdades estruturais da sociedade. Desta forma, a ação pública, meio em que se expressa a política social, identifica-se não apenas e unicamente com o Estado que a move, mas com a sociedade que lhe empresta “representatividade”, poder de decisão e controle sobre sua própria reprodução e sobre os atos e decisões do governo” (PEREIRA, 2008, p.88).

Também as políticas públicas resultado deste processo, se materializam por meio de um conjunto de programas, projetos, serviços e benefícios que visam a garantia de direitos sociais, no espaço de tomada de decisão por atores governamentais, compreendendo a viabilização das agendas que irão ou não corresponder as demandas de grupos de interesses.

São então as políticas sociais e, neste caso, as políticas indigenistas que irão garantir os direitos indígenas. Como vimos anteriormente, para se reconhecerem constitucionalmente

os direitos dos coletivos indígenas e chegar ao que chamamos hoje de direitos indígenas, vivenciamos vários processos desde a colonização até os dias de hoje. Nesta parte do trabalho, consideramos importante refletir acerca da concepção de direitos sociais para que possamos chegar no entendimento sobre o que chamamos de direitos indígenas.

Os direitos são históricos, vão nascendo a cada necessidade, em certas circunstâncias, caracterizados pela luta à liberdade contra velhos poderes. Baseados nos estudos de Couto (2010), os direitos sociais como enunciadores da relação Estado e sociedade, vem se constituindo ao longo de sua construção em um novo patamar de compreensão dos enfrentamentos da questão social. Contextualizando os direitos civis e políticos, esses começaram a ser defendidos a partir dos séculos XVII e XVIII, na luta contra o absolutismo, no período em que a classe dominante luta contra o poder absoluto dos reis e do Estado Absoluto. Com isto, os direitos civis foram conquistadas efetivadas no século XVII, e os direitos políticos, no século XIX. Já os direitos sociais são conquistadas realizadas a partir do século XX. (COUTO, 2010).

Para compreender o movimento de conquistas dos direitos, existem dois paradigmas que os explicam. Um compreende os direitos como algo inerente à condição humana, a natureza humana por si só é titular de direitos. O outro é representado pela ideia de que os direitos são resultados “do movimento histórico, travado pelas lutas, onde o homem busca sua própria emancipação e das transformações das condições de vida que essas lutas produzem” (BOBBIO, 1992, p. 32).

Para compreender os direitos, podemos classificá-los a partir da ideia de geração. Os de primeira geração são considerados direitos civis e políticos. Esses direitos são exercidos pelos homens individualmente. Busca opor-se à presença do Estado, pois é o homem dotado de liberdade que deve ser o titular dos direitos civis. Já os de segunda geração são os direitos sociais onde o homem os detém através da intervenção do Estado, sendo o estado garantidor desses direitos. Esses direitos vêm se constituindo desde o século XIX, mas ganharam força no século XX. Buscam a igualdade a fim de enfrentar as desigualdades sociais.

Outros direitos que vêm ganhando força nos movimentos para reconhecê-los são os de terceira geração, desde o século XX, que visam o direito ao desenvolvimento, ao meio ambiente e à autodeterminação dos povos. São estabelecidos na ideia de solidariedade, onde nesta há o coletivo, pois não é apenas o indivíduo que o assume, mas as famílias, povos, grupos, nações que o querem. Estes são entendidos como resposta às opressões políticas e econômicas, cujas consequências fazem com que os movimentos assumam forma coletiva

para enfrentamento da realidade, o que é realizado por pactos entre os povos e organismos internacionais, como por exemplo, a Organização das Nações Unidas (ONU).

Nesta última geração é que se encontram os direitos indígenas, o que podemos observar como uma conquista a ser alcançada, e que ainda continua em pressões e lutas para sua efetivação. Somam-se a isso outras lutas de movimentos, como os quilombolas, movimento de mulheres, entre outros. Estes movimentos são respostas, caracterizando as lutas contra velhos poderes e conceitos, principalmente à sobreposição da classe dominante. Resumidamente, os direitos referidos, de acordo com Couto (2006), estão estruturados conforme o quadro representado a seguir.

**Quadro 1** - Classificação dos direitos segundo a respectiva geração

<b>Classificação</b>	<b>Natureza</b>	<b>Fundamento</b>	<b>Relação/Estado</b>	<b>Titularidade</b>
1ª geração: direitos civis e políticos	individual	liberdade	cunho negativo – resistência ou oposição	o indivíduo
2ª geração: direitos sociais	Individual/coletivo	igualdade	cunho positivo – direitos por intermédio do Estado o indivíduo	o indivíduo
3ª geração: direito ao desenvolvimento da paz, do meio ambiente e da autodeterminação dos povos.	coletivos/difusos	solidariedade	contra a ingerência do Estado e particulares	famílias, povo, nação, coletividades regionais ou étnicas, humanidade

Fonte: Couto (2010).

Outra questão importante no campo dos direitos, que são recentes campos de lutas das sociedades modernas, refere-se a quem é portador, quem os detém, a quem eles se referem. As mulheres, os indígenas, as minorias étnicas e religiosas, foram incorporados como portadores de direitos a partir de grandes discussões, e suas inclusões se deram em momentos e sociedades diferentes. (COUTO, 2010, p 37).

Neste sentido, os direitos são de suma importância na sociedade contemporânea, demonstrando as formas de relações que são estabelecidas, na pressão, tornando tenso o movimento em tê-los garantidos em lei, garantidos pelo Estado, explicitados concretamente na vida dos sujeitos. Compreender este movimento é essencial para pensarmos formas de estratégias na garantia dos direitos sociais, pois requer pensar esta contradição entre a

manutenção da lógica capitalista imbricada na atuação do Estado e a luta dos movimentos pelos direitos sociais.

Pensando nisto é que nesta contradição podemos observar o nascimento dos direitos em berços do pensamento liberal, que foi o momento que perpassou a luta pela autonomia individual e liberdade. Os direitos sociais, bem como os direitos civis e políticos, têm sido objeto de disputa na sociedade (COUTO, 2010), e muitas vezes ainda há a reprodução da ótica liberal, mesmo com a conquista dos direitos sociais. Há ainda na sociedade contemporânea aqueles que veem os direitos sociais como uma responsabilidade da sociedade civil, na ótica da ajuda e da filantropia, muitas vezes o Estado também tem reproduzido isto, o que dificulta a garantia plena de direitos sociais.

Muito recentemente também aparecem em cenário de lutas os direitos de 3ª geração, os quais trazem os direitos ao desenvolvimento da paz, do meio ambiente e da autodeterminação dos povos, de cunho coletivo, diferentemente dos outros que são voltados ao indivíduo. Vemos neste sentido uma nova era dos direitos, que vem sendo construída coletivamente como resposta a algumas velhas ideologias que vêm sendo impostas ao longo da história da sociedade.

Neste caminho de compreensão dos direitos indígenas, é importante trazer alguns arcabouços legais que garantem aos indígenas o respeito, o direito a suas terras tradicionalmente ocupadas, o direito à diferença e principalmente à consulta prévia a esses coletivos referente a programas, projetos de desenvolvimento que afetem suas vidas. É relevante trazer inicialmente estes, para então passarmos a compreender toda a teia que envolve seus direitos.

Como tratado na contextualização histórica destes coletivos, é com a Constituição Federal de 1988, conforme o artigo 231, que os coletivos indígenas passam a ter o direito a serem diferentes, desmantelando assim o assimilacionismo ao qual estes estavam submetidos.

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.

Também é importante destacar a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais. O Decreto nº 5.051 de 19 de abril de 2004 aplica-se a povos em países independentes que são considerados indígenas pelo fato de seus habitantes descenderem de povos. A Convenção aplica-se a povos em países da mesma região

geográfica que viviam no país na época da conquista ou no período da colonização e de conservarem suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas. (CONVENÇÃO 169 sobre Povos Indígenas e Tribais, p. 7).

A convenção 169 da OIT reconhece as aspirações dos povos indígenas a sua livre determinação, ao controle de suas instituições e maneiras de viver, à gestão de formas adequadas de geração de renda que propiciem desenvolvimento econômico com o mínimo de erosão cultural e à manutenção e ao fortalecimento de suas identidades, línguas e religiões no âmbito dos Estados em que preservação do patrimônio cultural dos Povos Indígenas, como também a necessidade de protagonismo e de sua participação como sujeitos que são em tais processos. (JOFÉJ, 2010, Apud Kaingang, 2006, p. 129).

É relevante ressaltar um de seus artigos, que garante o direito à consulta prévia, à participação. Isto quer dizer que qualquer ação que de certa forma afetará suas vidas deve ser consultada pelos coletivos, como forma de garantir seu protagonismo e autonomia.

Artigo 7. 1. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.

Ainda é importante trazer outros documentos internacionais dos quais o Estado Brasileiro é signatário, que são a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, ratificado pelo Brasil por meio do Decreto Legislativo 485/2006, e a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (2002) que traz em seu artigo 4º:

A defesa da diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade humana. Ela implica o compromisso de respeitar os direitos humanos e as liberdades fundamentais, em particular os direitos das pessoas que pertencem a minorias e os dos povos autóctones. Ninguém pode invocar a diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance. (UNESCO, 2002, p. 3)

Neste sentido toma-se essas legislações como uma das primordiais para o trabalho de diferentes profissões no âmbito das políticas sociais com os coletivos indígenas, especialmente os/as assistentes sociais. Somente assim é possível pensarmos as políticas públicas com estes coletivos como algo construído com estes sujeitos de direitos, e ainda tornando possível a defesa de suas culturas como sendo indissociáveis à sua condição e

dignidade humana, para que assim estes programas e projetos possam realmente atender as necessidades indígenas.

Com este propósito é que enfatizaremos as principais políticas sociais pelas quais os indígenas têm lutado para reconhecimento na materialidade de sua resistência, como formas de superação das heranças deixadas pelo processo de colonização e esbulho, as quais incidiram em suas vidas. A partir de suas lutas é que tais estão entrelaçadas ao seu modo de vida, seja a luta pela saúde, educação, assistência social.

## **2.2 Direito à terra, saúde, educação e assistência social: caminhos da política indigenista**

A intenção nesta parte do trabalho é, ainda que sucintamente, discorrer sobre as políticas públicas: direito a terra, saúde, educação e assistência social, trazendo à tona seus programas, projetos e serviços específicos voltados aos coletivos indígenas. Poderíamos tratar sobre outras políticas sociais, mas essas foram escolhidas para este trabalho, pois temos, de alguma forma, vivenciado experiências que as envolvem tanto da parte pessoal, na vida e militância, como a experiência profissionalizante no período do estágio curricular no Curso de Serviço Social na UFRGS.

### **2.2.1 A terra**

Iniciaremos então sobre o direito à terra e territorialidade, pois não há como negar que este é um direito primórdio dos indígenas, e a partir deste fluem e se articulam os outros direitos sociais. De certa forma, para que haja a discussão e garantia de outros, deve-se reiteradamente fazer referência à terra e à territorialidade destes coletivos, como já tratado neste TCC sobre o Bem Viver, assim como a territorialidade. A demarcação dos territórios tradicionalmente ocupados passa a ser reconhecida somente com a Constituição Federal de 1988, a partir de intensas lutas dos coletivos indígenas. Esta continua sendo o embasamento do movimento indígena, na luta pela demarcação de seus territórios, principalmente campo de luta minado de interesses, pois as terras indígenas são cobiçadas por grandes latifundiários, fazendeiros, ruralistas, granjeiros, que querem as terras para seu próprio lucro.

Há que se pensar que, com os redutíveis territórios e, conseqüentemente, o desmatamento de áreas indígenas, também não há a garantia plena da vida, saúde, alimentação, educação indígena, espiritualidade entre outras necessidades da humanidade

indígena. Neste sentido, a luta pela terra já é uma guerra declarada desde a colonização, assim como a luta pela vida, pois sistematicamente a vida dependerá destas conexões de sentidos, relações com a terra, a mata, os rios, animais que designam a humanidade e existência destes coletivos.

No entanto, as dinâmicas, as reinvenções e as ressignificações, sempre por meio da resistência, vêm abrangendo para além dos territórios demarcados. Podemos citar, por exemplo, os estudantes que vêm acessando o ensino superior e mesmo os grupos familiares que vêm vivendo na cidade e reivindicando direitos específicos; isso requer também pensar a agenda destes coletivos, em busca de direitos no contexto da cidade.

Trago que a política indigenista no país ainda se encontra em construção e que a demarcação de terras indígenas é um elemento central para sua constituição. Os processos de Conferência de Política Indigenista no ano de 2015 e, posteriormente, a criação do Conselho Nacional de Política Indigenista com deliberação consultiva, são um marco nos caminhos dos direitos indígenas.

O processo de demarcação é o meio administrativo para explicitar os limites do território tradicionalmente ocupado pelos povos indígenas, buscando, assim, resgatar uma dívida histórica com esse segmento da população brasileira, propiciar as condições fundamentais para as sobrevivências física e cultural dos indígenas. (Características centrais dos indígenas, Resultados do Universo, Censo Demográfico 2010; Rio de Janeiro).

As demarcações de terra também significam não somente um benefício aos coletivos indígenas, mas também a garantia de preservação de florestas, animais, rios, patrimônio biológico significativo do conhecimento milenar destes coletivos, que são de sua existência humana. Isto requer pensar que esta preservação não servirá somente aos indígenas, mas a toda sociedade. Já têm nos alertado alguns estudiosos ambientalistas que os lugares com mais reservas de fauna e flora estão dentro das terras indígenas.

Todas as demais políticas públicas voltadas especificamente aos coletivos indígenas estão num viés, não de um direito constituído intrinsecamente com o dever do Estado, na ótica das políticas sociais, mas na sua maioria se constituem na dívida histórica que o Brasil deve aos indígenas, no passado de espoliação dos territórios e extermínio destes coletivos. É neste processo que se constituem as políticas sociais de saúde indígena, educação escolar indígena e muito recentemente o ensino superior e a assistência social, não especificamente como uma

política social indigenista, mas se encontra em vias de construção, como nos apontam as conferências de Política Indigenista<sup>8</sup>.

### 2.2.2 A saúde<sup>9</sup>

Com relação à política de saúde para os Coletivos Indígenas, como tratado anteriormente, é somente em 1991 que passa a ser responsabilidade do Ministério da Saúde, pela Medida Provisória n.º 1.911-8 (já atualizada); e em 1999, dez anos depois, sem uma política específica e diferenciada, com a lei 9.836, conhecida como Lei Arouca, cria-se o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Em 2002 a Portaria nº254 institui a Política Nacional de Atenção à saúde dos Povos Indígenas. Em sequência, no ano de 2010, o Decreto Nº 7135, de 29 de março, cria a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).

Com isto, a configuração em que se estabelece o alcance da saúde voltada para os coletivos indígenas requer a adoção de um modelo complementar específico e diferenciado de organização dos serviços implementados pela Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. Segundo o Subsistema de atenção à saúde indígena, no artigo 19, letra f consta:

Art. 19-F. Dever-se-á obrigatoriamente levar em consideração a realidade local e as especificidades da cultura dos povos indígenas e o modelo a ser adotado para a atenção à saúde indígena, que se deve pautar por uma abordagem diferenciada e global, contemplando os aspectos de assistência à saúde, saneamento básico, nutrição, habitação, meio ambiente, demarcação de terras, educação sanitária e integração institucional. (Lei Nº 9.836/1999, s/p)

É possível vislumbrar assim que a política foi se constituindo a partir de uma trajetória voltada às legislações que seguiram a garantia dos direitos indígenas e da saúde, desta forma ela se diferencia em buscar um maior entendimento aos coletivos indígenas, trazendo a articulação com sistemas tradicionais em saúde, a busca pela territorialidade conforme os coletivos indígenas como forma de instituir os Distritos Sanitários Especiais.

No entanto, com inúmeros atravessamentos em sua lógica de atuação, por vezes seguindo as diretrizes do SUS, em outras tentando compreender a lógica diferenciada da

---

<sup>8</sup> As Conferências de Política indigenista ocorreram no ano de 2015, sendo a local em Porto Alegre/RS, no mês de junho, e a regional ocorrida em Florianópolis/SC, no mês de novembro.

<sup>9</sup> Parte dos conteúdos abordados sobre a política de saúde indígena aqui são resultado de um trabalho da disciplina de Oficina de Políticas Específicas sobre a Análise e Avaliação de Políticas, Programas Projetos e Serviços, na qual escolhi a Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena.

saúde indígena, torna-se confusa e de difícil compreensão cada atribuição e responsabilidade dos três entes federados.

Apesar dos avanços com a Política Nacional de Saúde Indígena - PNASPI e posteriormente com a criação da SESAI, são inúmeros os desafios enfrentados para sua efetivação. Dentre eles, a compreensão da PNASPI como uma política do SUS, ou seja, apesar de seu modelo de atenção diferenciada ela é do SUS. Outras dificuldades são o acesso às especialidades e a alta complexidade, na prestação de atendimento à saúde indígena, não compreendem a necessidade da atenção diferenciada, já que estão calcadas na lógica biomédica em saúde. Isso muitas vezes é decorrente da formação profissional em saúde, que não contempla para atuação em contexto indígena.

Como trazido anteriormente, segundo o IBGE os coletivos indígenas são de 896,9 mil pessoas no Brasil. O quadro 02 traz o número de indígenas atendidos no país.

**Quadro 02 - População Indígena Atendida pelo Subsistema de Saúde Indígena**

Unidades Federadas com a população indígena	25
Distritos Sanitários Especiais	34
Pólos - Base	364
Municípios com aldeias indígenas	412
N. de aldeias no país	4.750
N. de famílias indígenas cadastradas	118.915
População total cadastrada no subsistema de saúde indígena	528.603

**Fonte:** DESAI. Ministério da Saúde, 2008. Consórcio IDS-SSL-CEBRAP, 2009.

Os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) estão divididos estrategicamente por critérios territoriais dos povos indígenas, distribuição tradicional demográfica que não está necessariamente ligada aos limites municipais e estaduais onde se encontram as terras indígenas. Além dos DSEIs, a estrutura de atendimento conta com postos de saúde, com os Polos base e as Casas de Saúde Indígena (Casais).

Coordenados pela SESAI, deverão ser definidos e organizados em discussão com lideranças indígenas, universidades, instituições governamentais e não governamentais que oferecem serviços às comunidades indígenas, antropólogos, além de estados e municípios. Cada distrito organizará uma rede de atenção básica dentro das áreas indígenas, articuladas ao

SUS, cabendo também articulação aos estados e municípios para eficaz funcionamento dos distritos. Sua definição também levará em conta as relações sociais dos diferentes povos.

O Rio Grande do Sul não conta com sede de DSEI, mas faz parte de dois, divididos geograficamente por povos indígenas: o DSEI Litoral Sul, com sede em Curitiba/PR, que abrange comunidades do Rio Grande do Sul até o Rio de Janeiro, com predominância de população da etnia Guarani, e o DSEI Interior Sul, com sede em Florianópolis/SC, que abrange comunidades do Rio Grande do Sul até São Paulo, com predominância de população da etnia Kaingang. Porto Alegre está inserida no DSEI Litoral SUL.

Analisando os dados mostrados no quadro 2, vemos que não correspondem com os dados da população segundo o IBGE, pois os dados de números de fonte do DESAI são de fontes da Funai, que contabiliza somente indígenas aldeados, enquanto que os dados do IBGE apontam para autodeterminação e autodeclaração dos indígenas, o que permite tirar da invisibilidade estes coletivos. Neste sentido, o diálogo da FUNAI com outros órgãos de pesquisa como o IBGE é fundamental para o cruzamento e veracidade dos dados e informações a respeito dos coletivos indígenas.

Convém aqui trazer o quanto se contradiz a forma de atendimento, pois percebe-se que uma grande parcela, que não está nas comunidades, não tem a garantia de uma política diferenciada, o que contradiz a constituição no que se refere à autodeterminação dos indígenas e não à determinação do local onde vivem.

Com relação às responsabilidades dos entes federados, cabe à União com seus recursos financiar o Subsistema de saúde indígena, através do Ministério da Saúde, tendo complementariedade dos Estados, Municípios, organizações não governamentais, entidades privadas. Porém, segundo Martins,

O que se observou ao longo dos primeiros anos de implantação do subsistema de saúde indígena não foi a atuação complementar, mas a transferência praticamente integral das atividades de execução das ações de atenção à saúde indígena por parte da Funasa para organizações não governamentais, o que consubstancia não apenas violação das normas mencionadas, relativas às transferências ao setor privado, burla à norma constitucional que determina a prévia realização de concursos públicos para contratação de pessoal, como cria rotineiramente sérias embarrações e comprometimento da regular continuidade e eficiência das ações de atenção à saúde indígena. (MARTINS, 2013, p. 57).

Além destas terceirizações através dos convênios, também foi possível perceber através de leituras e conversa<sup>10</sup> em um encontro na Secretaria Municipal de Saúde de Porto Alegre, com a Coordenadoria de Saúde dos Povos Indígena. Constatamos com a coordenadora da área técnica de atenção à saúde indígena que a transferência de ações da então agora SESAI para os municípios vem crescendo nos últimos tempos, porém há uma certa dificuldade destes municípios em realizar o atendimento diferenciado, pela falta de capacitações em saúde intercultural e mesmo por não quererem assumir mais este compromisso.

Também há um certo desconhecimento por parte dos municípios sobre quais atribuições complementares seriam estas que a PNASPI estabelece, pois a política traz somente uma complementariedade, no entanto muitas vezes acaba sendo a porta de entrada mesmo sem um atendimento específico e diferenciado.

Com a instituição da SESAI, houve algumas mudanças no controle gestor do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, fragmentado anteriormente em múltiplas organizações e associações, no entanto há ainda a dificuldade das terceirizações das ações em saúde, principalmente no que se refere à contratação.

Foram recentemente modificados pela SESAI os próprios critérios para a contratação das agências de prestação de serviços em saúde indígena, fazendo com que as associações indígenas ou certas organizações indigenistas não mais pudessem realizar ou ter o controle sobre a assistência médica prestada em área, pela exigência do Certificado de Entidade Beneficente de Assistência Social (CEBAS) para participarem do edital de chamamento público, realizado pelo Ministério da Saúde em outubro de 2011, a fim de contratar instituições para atuarem na área de saúde indígena. Somente três entidades privadas sem fins lucrativos (consideradas filantrópicas) estão conveniadas, atualmente, com o Ministério da Saúde para a realização de ações complementares em saúde indígena: a Missão Evangélica Caiuá, a Associação Paulista para o Desenvolvimento da Medicina (SPDM) e o Instituto de Medicina Integral Prof. Fernando Figueira (IMIP). (CARDOSO, 2014, p.863).

É importante ressaltar aqui o quanto, ao longo da história, a PNASPI contradiz-se dentro do SUS, primeiramente por centralizar a gestão, atribuindo legalmente específica da União. Isto causa um certo acirramento de conflitos entre os coletivos indígenas e as administrações municipais, por se tratar do processo de descentralização do SUS.

---

<sup>10</sup> Esta conversa aconteceu no ano de 2015 com a intenção de aproximar-me da saúde indígena para compreender de que forma o município de Porto Alegre vem aderindo a PNASI para fins de trabalho de Análise e Avaliação de Programas ou Políticas Sociais, da disciplina de Oficina de Políticas Específicas do curso de Serviço Social.

Também é importante referir as constantes terceirizações que dificultam os concursos públicos na saúde indígena, trazendo muitas vezes a precariedade do trabalho, a carência de profissionais habilitados na área de saúde indígena. Por outro lado, facilita a entrada de profissionais indígenas, que possibilita maior compreensão e entendimento dos processos de saúde indígena, umas das demandas de próprias lideranças a contratação de profissionais indígenas.

Contudo, o problema da saúde indígena esbarra na organização da mesma, “carências de profissionais habilitados para atender à população local; alta rotatividade dos profissionais em área; falta de recursos de infraestrutura e equipamentos para determinados procedimentos e ações operados pelos DSEIs” (CARDOSO, 2014, p.864). E ainda uma das maiores dificuldades são os processos de atendimentos à saúde, por não considerar suas formas de cura tradicional, a não aceitação do intermédio dos *kuja/pajés* nos seus rituais, saberes voltados às ervas medicinais, desconsiderando os modos em que se dão a saúde indígena.

### 2.2.3 A educação

Com relação à Educação, destacaremos alguns fundamentos para pensarmos sobre esta política social pública, desde a escolaridade até o ensino superior, uma das conquistas mais recentes destes coletivos. A educação escolar aos coletivos indígenas foi uma das primeiras relações que o Estado teve com os mesmos. Podemos situar desde a colonização através da catequização dos indígenas até a escolarização, principalmente ao ensinamento de outra língua que não a sua. No entanto, de certa forma, ela foi utilizada como uma maneira de dizimação destes coletivos. Ao longo dos séculos, através da escola, o principal objetivo era integrar e assimilar os indígenas à comunhão nacional, como se ser índio fosse uma condição em que houvesse uma passagem transitória.

Em razão disso, as línguas, as culturas, as tradições, os conhecimentos, os valores, os sábios e os pajés indígenas foram perseguidos, negados e proibidos pela escola. Neste período não cabe a denominação de escola indígena, uma vez que esta pressupõe algum nível de participação e protagonismo indígena. Na “escola para índio” a relação é verticalmente de brancos para índios, ou seja, os brancos são os donos e mandatários da escola que impõem processos educativos segundo seus interesses. (BANIWA, 2013, p 1).

Somente a partir da Constituição Federal de 1988 é que a escola passa ter sentido para os coletivos indígenas, na busca por fortalecimento da garantia de continuidade étnica e

cultural. Na área da educação, a constituição assegura aos coletivos indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem, conforme o artigo 210, no capítulo que trata da educação, da cultura e do desporto:

Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais. § 2º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, Capítulo III. Da Educação, Da Cultura e do Desporto. Artigo 210 e parágrafo segundo).

O Plano Nacional de Educação (Lei 10.172/2001) aborda a educação escolar indígena em um capítulo específico, no qual atribui aos sistemas estaduais de ensino a responsabilidade legal pela oferta da educação escolar indígena. Dessa forma, a coordenação das ações escolares de educação indígena está, hoje, sob responsabilidade do Ministério da Educação (MEC), cabendo aos Estados e Municípios sua execução. Contudo, não há uma clara distribuição de responsabilidades entre a União, os Estados e Municípios.

A estadualização das escolas indígenas e, em alguns casos, sua municipalização ocorreram sem a criação de mecanismos para assegurar certa uniformidade de ações e garantir a especificidade destas escolas. A estadualização assim conduzida não representou um processo de instituição de parcerias entre órgãos governamentais e entidades ou organizações da sociedade civil, compartilhando uma mesma concepção sobre o processo educativo a ser oferecido para as comunidades indígenas. (JÓFEJ, 2010, p. 143).

Se por um lado abrange os municípios e estados a responsabilização também da educação escolar indígena, por outros não deixa clara, como é o caso da saúde indígena, da atuação de cada ente federado, dificultando assim a efetividade desta política pública.

A Lei de Diretrizes e Bases regulamenta em seu artigo 32 o que a constituição federal traz sobre a garantia de sua língua materna nas escolas. Os artigos 78 e 79 estabelecem como dever do Estado Brasileiro a oferta de uma educação escolar aos Coletivos Indígenas em moldes diferenciados que fortaleçam as práticas socioculturais e a língua materna de cada povo indígena, bem como proporcionem a recuperação de suas memórias históricas e promovam reafirmação de suas identidades, mediante a prática do bilinguismo e da interculturalidade.

Mesmo sendo esta política pública garantida em lei, é difícil sua concretização efetiva nas escolas indígenas, primeiro por se tratar de uma educação totalmente diferente da realidade da educação indígena nos moldes tradicionais de aprendizagens, das vivências,

sociabilidades dos espaços, e do princípio da oralidade, nas histórias, mitos, cosmologias contadas pelos *kofá/velhos*.

Ademais, apesar de todas as legislações, muitas vezes ainda a instituição educação, concretizada na educação escolar, pode servir de instrumento de imposição de normativas sociais dominantes e na negação de identidades e culturas diferenciadas. A busca de alternativas vivenciadas também nesta realidade da educação escolar indígena, como a garantia de seus territórios e formas menos violentas de convívio dessas com a sociedade envolvente, pode atribuir um novo sentido à educação escolar. A educação escolar indígena, por meio de projetos educacionais específicos à sua realidade sociocultural e histórica, pode viabilizar o acesso a conhecimentos gerais sem precisar negar as especificidades culturais das etnias ameríndias, praticando a interculturalidade e o bilinguismo e sustentando seu protagonismo nos processos de autoanálise e autogestão.

Questionado sobre a educação escolar indígena no Brasil, o líder e jornalista Ailton Krenak (MG) respondeu que encarava a educação escolar da sociedade envolvente como um peixe que as crianças não-indígenas eram obrigadas a engolir com espinha e tudo e que os Povos Indígenas ao serem confrontados com esse modelo de educação tiravam dele apenas o que lhes poderia ser proveitoso, deixando a espinha de lado. (JÓFEJ, 2010, p. 105).

Neste sentido, há sempre uma luta constante, nos espaços da escola, por não atenderem de fato as especificidades. E os coletivos indígenas, ao se confrontarem com os modelos impostos, remam para que a educação possa ser mais próxima dos moldes como se dão suas aprendizagens tradicionais. Um dos exemplos que podemos citar é a não avaliação nos moldes de provas, os professores e lideranças lutam para não seguirem esta diretriz.

Segundo Baniwa (2013), uma das maiores dificuldades ocorre no campo pedagógico, ou seja, como colocar em ação as práticas políticas pedagógicas de ensino aprendizagem. Esta dificuldade está relacionada nos sistemas de aprendizagens que resistem às mudanças conceituais: os gestores, técnicos e até mesmo diretores escolares apresentam uma negação aos novos moldes de educação diferenciada.

Muitas escolas indígenas elaboram seus projetos político-pedagógicos inovadores com organização do tempo escolar dinâmico e de acordo com os sistemas sociais e educativos da comunidade, mas, os conselhos de educação ou mesmo as secretarias de educação não tem reconhecido. A resistência é resultado de um misto de medo ou insegurança dos gestores diante do novo, do diferente, do imprevisível e de um comodismo ou apego aos antigos modelos e padrões de escola e de educação escolar tradicional colonial. (BANIWA, 2013, p.6).

Muitas ações pensadas pelos próprios professores indígenas e comunidades é quase de impossível realização; primeiro pelo fato de o diretor da escola ser na maioria das vezes um profissional não indígena, não aceitando a forma educacional própria, e também pela burocracia educacional do calendário e do próprio currículo, não tendo lugar para a realização de aulas fora da escola, nos ambientes nos quais se dão os processos próprios de aprendizagem, em contato com o mundo, a mata, e todas nossas relações do dia a dia.

Com relação à educação no ensino superior, meio em que estou inserida atualmente, vivemos mais dificuldades ainda, por se tratar de um espaço fora das nossas comunidades, fora de nosso convívio cotidiano, que ainda lutamos para conquistar enquanto um espaço que também é nosso, onde as pessoas possam nos reconhecer enquanto coletivo, e que, por mais que acessamos o ensino superior, temos diferenças, diferenças essas que devem ser garantidas e respeitadas. Entendemos que a conquista ao ensino superior foi resultado também de intensas lutas dos movimentos negros e indígenas dentro da universidade, das correlações de força, onde a universidade ocupada por nossos representantes foi significativo para conseguir garantir este direito.

O acesso à universidade aos indígenas começa a se dar principalmente em licenciaturas nas universidades privadas, na busca pela formação de professores indígenas bilíngues, em parceria com a FUNAI. Na última década deste século XXI, passamos a ter acesso ao ensino superior em universidades públicas, através do programa ações afirmativas, buscando ter acesso à demais áreas de conhecimento, principalmente aos da saúde.

Particularmente, a Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, passou a oferecer vagas através de lutas e pressão do movimento indígena, quilombola, negro, e de outros movimentos sociais, a partir de 2008, quando passa a oferecer 10 vagas, com cursos escolhidos e demandados pelas lideranças indígenas do estado do Rio Grande do Sul. No entanto, somente em 2012 é instituída a Lei de Cotas, Lei Federal nº 12.711 de 29 de agosto de 2012, a qual passa a unificar o programa de ações afirmativas, já que outras universidades já possuíam alguns tipos de modelos e critérios para garantir o acesso a diferentes segmentos sociais, como é o caso da UFRGS. De acordo com Fernandes (2013, p. 141), o termo ação afirmativa, “está associado a um conjunto de políticas sociais públicas que desencadeiam mecanismos de proteção às minorias sociais e grupos que, em uma determinada sociedade, tenham sido discriminadas ao longo de sua história, mas que em muitas situações perduram até os dias atuais”. As políticas de ações afirmativas, assim, ao serem instituídas em uma sociedade, objetivam “igualar a oportunidade através de mecanismos reparadores de

discriminação e desigualdade social, de raça, de gênero, de idade, de origem”, segundo Castro (*apud* FERNANDES, 2008, p. 248.).

Neste sentido, o acesso passa a ser garantido, no entanto a permanência, principalmente a garantia de viver culturalmente, é uma das maiores dificuldades no enfrentamento, como um processo de luta e resistência, assim como as demais políticas públicas. Como, por exemplo, a separação, principalmente dos estudantes que são mães/pais dos seus filhos, a moradia coletiva em moldes tradicionais, onde possamos manter nossas relações uns com os outros, mantendo nossos rituais, e o envolvimento de nossas crianças umas com as outras. Ademais, as demandas e dificuldades de permanência são inúmeras que extrapolam as necessidades materiais, isto requer pensar que a permanência de estudantes indígenas está além de garantias de subsídios financeiros, de condições socioeconômicas, pois engloba também condições que garantam suas especificidades culturais e modos de vida.

Este novo campo de política pública aos coletivos indígenas é inovador e desafiador, permeado de resistências e preconceitos, pois historicamente as universidades públicas brasileiras foram compostas pela elite. No entanto, podemos chamar a atenção e voltamo-nos a refletir sobre outra forma de viver a educação, que vem surgindo com a presença dos coletivos indígenas nestes espaços. Se por um lado gera resistências, por outro podemos nestes espaços materializar o legado indígena, trazendo para a universidade a discussão da temática indígena, e por meio de outro conhecimento defender os direitos e interesses indígenas.

#### **2.2.4 A Assistência Social**

Na Política de Assistência Social, com todos os avanços dos últimos tempos, a consolidação do Sistema Único de Assistência Social- o SUAS, em todo o território nacional, a discussão com relação ao atendimento das necessidades sociais e culturais aos coletivos indígenas, ainda é muito recente. Reconhecida como um direito do cidadão e dever do Estado somente com a Constituição Federal em 1988, compondo o tripé da seguridade social ao lado da saúde e da previdência social, a assistência social é uma inovação no sistema de proteção social brasileiro. Resgatando sucintamente marcos sócio-históricos desta política, é importante destacar a aprovação em 1993 da Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS), que dispõe sobre a organização da Assistência Social e do seu ordenamento. A partir de então, a Assistência Social passa a ser reconhecida como sendo de responsabilidade estatal e um

direito reclamável. Somente uma década mais tarde, a Política Nacional de Assistência Social (PNAS), aprovada em 2004, dá concretude à Lei Orgânica de Assistência Social, o SUAS. Estes são os marcos legais desta política, no entanto há um longo desafio para concretizá-la como um direito, já que esta passou por um histórico de filantropia e assistencialismo.

A Assistência Social articula-se com as políticas setoriais, considerando as desigualdades socioterritoriais, visando seu enfrentamento e a garantia dos direitos sociais. Um dos grandes desafios do SUAS é a compreensão e reflexão da totalidade histórica por que a mesma passou. Tal compreensão é necessária para que assim não venhamos reproduzir a lógica capitalista que muitas vezes faz o julgamento das famílias, usuárias do SUAS, culpabilizando-as das situações de vulnerabilidade e/ou risco social que vivenciam.

Refletindo acerca do acesso dos coletivos indígenas aos seus direitos socioassistenciais ou ao Programa Bolsa Família, podemos dizer que ainda é limitado, pois não estão instituídas regulamentações ou diretrizes específicas que tratem do atendimento diferenciado enquanto reconhecimento dos mesmos, no protagonismo de se autodeterminarem enquanto povos sujeitos de direitos individuais e coletivos. Há apenas citações no Guia de Orientações Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família – PAIF (2012, p.18), segundo a Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais (2009), vol. 1, organizado pelo MDS, mas que, no entanto, só se referem a um atendimento prioritário aos coletivos indígenas, não orienta como fazer este atendimento, nem mesmo trata da diversidade de povos indígenas que temos no país: O PAIF também deve dispensar atenção especial ao atender famílias que possuem especificidades étnicas diferenciadas: povos e comunidades tradicionais, com destaque para os povos indígenas e comunidades quilombolas. O atendimento a estes segmentos sociais deve ser prioritário, pois materializa o pressuposto do SUAS descrito na PNAS: tornar visíveis aqueles setores da sociedade brasileira tradicionalmente tidos como invisíveis ou excluídos das estatísticas.

Outro avanço importante ainda é o Guia de Orientação Técnica nº1- Proteção Social Básica de Assistência Social, publicado em 2005, que faz referência do trabalho com os coletivos indígenas:

Em caso de trabalho com famílias indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais: - para implementação dos serviços, para além das diretrizes metodológicas já mencionadas, é indispensável que a equipe técnica estabeleça uma interlocução com lideranças, conselhos e associações indígenas, quilombolas e outras, para melhor condução dos trabalhos, levando sempre em conta a opinião dos beneficiários dos serviços, suas necessidades e o planejamento do trabalho. Importante também incluir nesta interlocução órgãos estatais responsáveis pela

questão indígena e quilombola, como a FUNASA, a FUNAI, INCRA, FUNDAÇÃO PALMARES, assim como possíveis organizações indigenistas do terceiro setor; - deve ser feita a adequação metodológica necessária para que os serviços ofertados sejam adequados e tenham efetividade à comunidade atendida. (BRASIL, 2005, p.18).

Ainda nos aponta que outra ação importante, para o trabalho com os mesmos, da composição das equipes de referência da gestão do SUAS,

As equipes que desenvolverão trabalho em territórios com presença de populações tradicionais (indígenas, quilombolas) ou específicas, devem ser orientadas por um Antropólogo sobre as especificidades étnicas e culturais da população atendida, contribuindo no planejamento, monitoramento e avaliação dos serviços e ações. Neste sentido, também é importante que a equipe técnica estabeleça interlocução com as lideranças da comunidade atendida, para legitimar e auxiliar o trabalho realizado junto à comunidade. (BRASIL, 2005, p.10).

Sabemos que desde a Política Nacional de Assistência Social (2004), os registros se constituem em importantes avanços na materialização de direitos historicamente negados a uma parcela significativa da população, adicionando nas atribuições do Sistema Único de Assistência Social (SUAS) o desenvolvimento de ações voltadas às especificidades étnicas e culturais. Dessa forma, a PNAS (2004) inova não apenas ao proporcionar a universalização e a igualdade dos direitos aos cidadãos demandatários da assistência social, mas também ao apresentar ferramentas para viabilizar a inclusão de grupos tradicionalmente secundarizados, como os Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs). Por esse motivo é um marco no campo da proteção social do país.

Porém, ainda há um longo caminho a ser percorrido para que se realizem ações concretas da Política de Assistência Social com os Coletivos Indígenas na ótica de que os mesmos sejam protagonistas de suas vidas, considerando suas especificidades, tendo em vista não ser consenso na sociedade brasileira a adoção de ações afirmativas na execução e formulações de políticas públicas. Contudo, é importante refletir sobre que inclusão é esta, o qual a política de assistência social traz, será o excluir, para incluir de outro modo?

Um das contribuições dos/das Assistentes Sociais que atuam no SUAS é a reflexão e investigação crítica na busca da compreensão da realidade sócio-histórica dos Coletivos Indígenas. Outra questão fundamental é tornar reconhecível a eles a Política de Assistência Social, para que assim possam acessá-la, enquanto sujeitos políticos e de direitos na construção de um atendimento específico que lhes garanta atender suas reais necessidades.

Os/As Assistentes Sociais, trabalhando na política de assistência social têm grandes atribuições no que diz respeito à garantia de direitos.

O trabalho com os usuários deve partir da compreensão de que esse sujeito é portador de direitos e que esses direitos para serem garantidos exigem um movimento coletivo, de classe social e de suas frações e segmentos. Para trabalhar nessa perspectiva, é preciso construir novos parâmetros, devolvendo a esses sujeitos as condições políticas e sociais de pensar a sociedade e seu lugar nela, disputando a reversão do modelo hegemônico construído (COUTO; YASBEK; RAICHELIS, 2010, p. 49).

É necessário salientar que o SUAS ainda tem um longo caminho a percorrer no reconhecimento dos Coletivos Indígenas enquanto sujeitos políticos, protagonistas de suas próprias decisões. Este trabalho inicia-se na instigação, provocação e reflexão deste processo dentro dos diferentes equipamentos do SUAS, como nos Centros de Referência de Assistência Social - os CRAS, ou nos Centros Especializados de Assistência social - os CREAS, em seus mais diferentes programas e serviços, que possam envolver a participação dos coletivos indígenas.

Contudo, é importante evidenciar assim as correlações de forças e interesses nestes processos, onde o pensamento hegemônico é muito visível de que os indígenas devem sim se incluir nos serviços da Assistência Social, mas que eles não têm que demandar suas especificidades. Vimos então o enorme desafio que os coletivos indígenas, os profissionais que atuam junto a eles, e neste trabalho em especial os(as) assistentes sociais, têm a enfrentar na garantia dos direitos específicos, ou ainda dos direitos indígenas no âmbito da Política de Assistência Social. Assim, com relação aos desafios do Serviço Social junto ao trabalho com os coletivos indígenas, dentre outros, trataremos no capítulo 3 deste trabalho.

### 3. SERVIÇO SOCIAL: DESAFIOS, ESPECIFICIDADES E O TRABALHO COM INDÍGENAS

*“Renda-se como eu me rendi. Mergulhe no que você não conhece como eu mergulhei. Não se preocupe em entender, viver ultrapassa qualquer entendimento”*. Clarice Lispector

Certa vez em uma disciplina do curso de Serviço Social da UFRGS intitulada Pesquisa em Serviço Social I, em uma dinâmica das primeiras aulas, a professora nos convidou a refletir sobre nossa caixinha de ferramentas, e nesta, perguntou o que ainda estaria faltando para que potencializasse o aprendizado na disciplina. Pensei muito e na minha caixinha vi que o que estava faltando era um “microscópio”, no sentido de que eu buscasse os conhecimentos com mais “cientificidade”, que pudesse aprofundar meus estudos, para realmente desvendar o “real do aparente”, pudesse realmente conhecer para intervir. Ao final da disciplina a professora nos retorna com mensagens, como ela mesma sentiu e observou o aprendizado no passar do semestre, e o retorno foi com a seguinte frase de Clarice Lispector já destacada no início deste capítulo: *“Renda-se como eu me rendi. Mergulhe no que você não conhece como eu mergulhei. Não se preocupe em entender, viver ultrapassa qualquer entendimento”*. Lembrei desta frase, a qual havia guardado, há pouco tempo novamente, pois esta é uma das primeiras disciplinas do semestre no curso, mas vejo que permeou na maioria das vezes a trajetória de minha vida acadêmica e profissional. E vejo o quão foi útil a reflexão desta instrumentalização nesta profissão, e o quanto minha caixinha de ferramentas e minha bagagem foram se compondo a partir de todas as relações de diálogos, sempre com uma *ação de via dupla*, como dizia outra professora, onde eu e o outro, sejam os professores, colegas, amigos, supervisores, orientadores, comunidades Kaingang, Guarani, contribuíram em conjunto para que minha instrumentalidade e aprendizagens se potencializassem.

Com tudo o que refletimos até aqui, chegamos agora nesta parte em que nosso diálogo se dará com o Serviço Social e os desafios da profissão que escolhi com esta especificidade, que são os coletivos indígenas. Sobre este processo de formação profissional, também trarei algumas das experiências vividas a partir da universidade, o estágio curricular e algumas propostas para trabalhar com os coletivos indígenas.

Inicialmente é preciso dizer que o Serviço Social é uma profissão regulamentada pela Lei n. 8.662 de 1993, com diretrizes curriculares, e com valores éticos e competências que

norteiam a profissão definidos pelo Código de Ética, de 1993, os quais compõem o Projeto Ético Político da Profissão.

A busca da concretização do projeto ético-político da profissão coloca aos assistentes sociais um grande desafio e a responsabilidade de construção de um projeto de sociedade, onde todos sejam humanamente livres, sem discriminação nem preconceito, onde como profissionais assistentes sociais possamos atuar na defesa intransigente dos direitos humanos e na busca pela emancipação e autonomia dos indivíduos. (CFESS, CÓDIGO DE ÉTICA, 1993). Entre os princípios fundamentais da profissão, destacamos do Código de Ética: “Opção por um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação, exploração de classe, etnia e gênero; e ainda; o “Compromisso com a qualidade dos serviços prestados à população e com o aprimoramento intelectual, na perspectiva da competência profissional”(CFESS, 1993).

Neste sentido, ao atuar em diferentes espaços sócio-ocupacionais, para o desenvolvimento do trabalho cabe ao Assistente Social a formulação de um Projeto de Trabalho Profissional, como nos diz Couto (2009). Um dos grandes desafios hoje colocados aos assistentes sociais consiste em formular projetos que materializarão o trabalho a ser desenvolvido. Cada vez mais, é imperativo ao assistente social identificar aquilo que requer a intervenção profissional, bem como reconhecer de que forma essa intervenção irá responder às necessidades sociais que, transformadas em demandas, serão privilegiadas nos processos de trabalho nos quais a profissão é requerida. Isto requer pensar: de que maneira é possível intervir de forma respeitosa com os coletivos indígenas nos espaços de instituições que atuam com os mesmos?

Esta e outras perguntas são inquietações que se atrelam ao saber fazer profissional. Contudo, é necessário reconhecer que os indígenas, como foi colocado ao longo deste trabalho, possuem diferentes especificidades, que devem ser respeitadas e dialogadas para que não venhamos reproduzimos a mesma lógica com que o Estado Brasileiro via políticas públicas de forma vertical atuou ao longo da história e muitas vezes ainda atua, mesmo diante tantos avanços no campo das políticas sociais e que são ameaçadas constantemente. Contudo, é preciso saber que os espaços sócio-ocupacionais do trabalho do assistente social também são um campo minado de correlações de forças, as quais são produto e resultado dos tensionamentos que o capitalismo estabelece nos espaços cotidianos de trabalho.

Com isto, também, é importante compreender que, para além do conhecimento das instituições, as quais se inserem os assistentes sociais para sua atuação profissional,

É necessário reconhecer quem são os cidadãos usuários desse serviço, quais são suas características, quais refrações da questão social estão sendo objeto de atendimento, como eles organizam seu modo de vida e de resistência.[...é preciso buscar conhecê-los de forma que a proposta de trabalho venha ao encontro de suas formas de resistência e busque romper com tudo que os aniquila e os subjuga]. (COUTO, 2009, p.652).

Com base neste entendimento é que destacamos a importância de reconhecermos as especificidades indígenas, o que requer muita paciência, diálogo e compreensão. Esta apropriação que se dá no âmbito do atendimento das diferentes políticas sociais aos coletivos indígenas, onde se inserem os assistentes sociais, que são extremamente importantes na busca pela concretude da intersetorialidade em que se imbricam os direitos destes coletivos. É necessário compreender que, para além desses direitos coletivos, que competem muitas vezes somente à União, também todos os entes federados (municípios e Estado) são responsáveis pelas garantias de direitos aos coletivos indígenas. E isto é um dos desafios, pois a maioria dos municípios nos quais vivem os coletivos indígenas muitas vezes não cumprem suas responsabilidades na garantia de direitos a esse segmento, como se os indígenas não fossem parte daquele município, passando a responsabilidade somente para os entes federados. Como exemplo, podemos citar a política de saúde, a qual foi problematizada no capítulo 2: é de responsabilidade da união, mas também deve ser complementada pelos municípios e estados, e na maioria das vezes o município e/ou estado têm se retirado desta responsabilidade, como se o direito à saúde diferenciada fosse algo que somente a SESAI tenha que garantir e não uma Unidade Básica de Saúde.

A aproximação e vínculo que se dá a estes coletivos é processual e gradativa, requer uma certa habilidade e paciência, e até mesmo vivência com estes coletivos, e claro muito estudo para conhecimento, para além daquilo que vimos em sala de aula, pois no serviço social não há nenhuma disciplina, nem mesmo, em eletivas, que trate sobre este segmento. Capacitações para compreensão a partir do materialismo histórico dialético da história e vida destes sujeitos, potencializando assim sua resistência e protagonismo na pressão e movimento de luta pelo reconhecimento de suas diferenças e direitos específicos. Vamos tratar um pouco mais disto na sequência deste trabalho.

### **3.1. A experiência de vida acadêmica e a aprendizagem significativa**

Ao ocupar o espaço da universidade, estamos também nos reafirmando, e lutando para que estes espaços também possam compreender, dialogar e respeitar nosso movimento, além

de pautarmos em sala de aula a questão indígena e dialogar com os conhecimentos de cada área do conhecimento com o *jukre/pensamento* kaingang. Muitas vezes pensei e até mesmo hoje ouço alguns parentes dizendo: “tenho o desejo de adquirir conhecimento aqui e depois voltar para minha aldeia e aplicar este conhecimento na minha comunidade”. Ou até mesmo: “tenho o desejo de ser alguém na vida”. Quando na verdade é uma via dupla de estratégias, pois os conhecimentos tradicionais são tão importantes, ou até mais quanto estes que a universidade nos transmite. Na verdade, nos apropriamos destes conhecimentos na defesa de nosso povo, e como ser alguém na vida? Se você já é, enquanto kaingang, com toda uma trajetória e história de resistência. Passei a refletir tudo isso no decorrer desta caminhada.

Ingressei pelo sistema de cotas, pelo Processo Seletivo Específico Indígena no ano de 2010, quando também ingressava a primeira turma de Serviço Social da UFRGS. Isto foi muito importante, pois ali também se construía uma autoimagem e identidade do curso. Foram muitas as dificuldades para chegar até aqui, mas a cada dificuldade encontrada mais a resistência pulsava. Aqui relatarei brevemente algumas situações, que foram significativas para construção da vida pessoal e profissional que são partes de minha memória. Sendo que estes sentimentos podem ser sentidos ou pensados por vários kaingang, talvez num espaço ou tempo diferente.

No início foi muito difícil, um novo espaço, totalmente diferente ao meu ambiente, a separação da família, dos parentes, mas com o tempo mesmo com os mesmos sentimentos até hoje, isto foi amenizando.

Foi uma longa caminhada que percorri no curso de Serviço Social, alguns momentos bons, outros ruins, mas permaneci com muita resistência, e quanto mais era posta a situações que colocavam em dúvida meu modo de vida, seja nas imposições e interrelações com os *fóg/não* indígena, mais forte pulsavam os modos de ser, fazer e aprender, mais se prevalecia enquanto kaingang. Foram muitos os caminhos, processos, e muitas alteridades, outras pessoas que não só as kaingang se envolveram e contribuíram neste processo.

Um dos mais lindos acontecimentos que permeou minha vida na luta dentro da universidade foi a gravidez e nascimento de minha filha Nayane *Ga kre*. Este momento anunciava mais uma vida kaingang enquanto resistência de um povo, mas também a dura luta dentro da universidade, para que a mesma compreendesse que este não era um momento em que estava vulnerável socialmente, mas que me fortaleceria mais ainda na luta pelo reconhecimento dos modos de vida kaingang. Pois ali evidenciava minha vida enquanto kaingang, mulher, estudante e agora mãe. Ali se contrapunha a lógica em que a sociedade

capitalista e competitiva nos impõe de que primeiro temos que estudar, trabalhar, ter uma carreira para depois pensarmos na possibilidade de ser mãe, quando para nós este é um processo natural, e tão mais que isto, nos ressignifica, enquanto família kaingang, enquanto mulher que luta por direitos não só de uma categoria, mas de um povo.

É perceptível toda esta teia, que neste caso foi construída coletivamente, pela memória do povo kaingang, pelas alteridades vivenciadas e pela resistência de vivências e lógicas de vida mesmo que em outros tempos e espaços, muitas das situações que vivenciei, me fizeram refletir o quanto meus caminhos se refizeram a partir da lógica kaingang. E claro o curso de Serviço Social também me proporcionou olhares diferentes, e, através das alteridades, pode-se construir esta trajetória, que continuará permeando a luta no movimento pelos direitos dos coletivos indígenas. Alteridade aqui entendida a partir da antropologia como sendo

o conceito que define a existência do indivíduo a partir da relação com o outro. A alteridade é a diferença entre o indivíduo dentro da sociedade e o indivíduo como unidade. Esses dois conceitos só podem existir em função um do outro. Nenhum indivíduo pode existir senão a partir da visão e do contato com o outro. Não pode haver indivíduo se não houver uma relação estabelecida entre ele e outro ou outros (a coletividade)<sup>11</sup> (s/p).

Algumas ações no curso de Serviço Social contribuíram muito para que pudesse permanecer na universidade, pois as portas para desistirmos da universidade são muitas. Uma das ações foi no primeiro semestre do curso o seminário “o que é ser índio?”. A ideia partiu de alguns colegas, pois tinha muita dificuldade em me relacionar com os mesmos, afinal estava em um espaço diferente do meu e por ser a única indígena neste meio. A partir disto falei sobre como era ser kaingang dentro de minha comunidade e no espaço da universidade. E minha monitora que era uma antropóloga, naquele momento mestranda, pesquisadora dos kaingang, também falou sobre os coletivos kaingang no Rio Grande do Sul. Para mim foi de suma importância, pois ali as pessoas abriam espaço para dialogar com as alteridades.

Também outra ação que para mim foi muito significativa, foi a chamada de uma reunião da Comissão de Graduação do Curso de Serviço Social – a Comgradsso, quando estava quase perto do nascimento de Nayane, em 2011, para dialogar como faria com as aulas e a universidade dali para frente. Esta proximidade que se deu a partir do diálogo e compreensão do outro foi relevante para vida pessoal e acadêmica. A partir do momento em

---

<sup>11</sup> Definição retirada do dicionário online: <https://www.significadosbr.com.br/alteridade>. Acesso em: junho de 2016.

que, enquanto kaingang, tenho abertura nos outros, também terei abertura para com outras alteridades.

Em sala de aula, era exatamente assim, vários assuntos permeados de conhecimentos, mas enquanto indígena, só me sentia bem em falar sobre temas relacionados aos coletivos indígenas, e ainda quando os professores perguntavam ou pediam minha opinião para falar. Nesta lógica, nós kaingang somos ensinados muito a ouvir mais do que falar, esta é a maneira como somos ensinados a partir da oralidade. Isto não quer dizer que não há diálogos e brincadeiras em nossos ensinamentos, muito pelo contrário, é a partir também destes diálogos, a partir de histórias engraçadas, que se dão nossas sociabilidades.

Outro fato importante para afirmação de minha identidade neste espaço foi a construção da “Oca”, como espaço de vivências para os coletivos indígenas no ano de 2010. Ao reforçarmos a reivindicação de espaço de Centro Acadêmico no curso de Serviço Social, pois ali também compunha a luta pelo espaço do curso de Serviço Social na universidade, neste mesmo movimento junto com minha turma pensamos em realizar este espaço em conjunto com os estudantes indígenas da UFRGS. Para isto nos reunimos em vários momentos para pensarmos coletivamente com o restante dos estudantes indígenas. Com isto também foi necessário um diálogo com a CAPEIN<sup>12</sup> (Comissão de Acesso e Permanência Indígena), a qual autorizou a construção como um espaço simbólico de espaço tradicional dos estudantes indígenas. Foi então na semana acadêmica integrada nos cursos de Serviço Social, Psicologia e Fonoaudiologia, que passamos a construir a OCA no espaço ao lado do Instituto de Psicologia. Foi preciso vários esforços para sua construção, pois nós estudantes indígenas não tínhamos condições financeiras para pagar fretes para transporte dos materiais coletados da mata, e mesmo foi uma troca valiosíssima, ao mostrarmos aos colegas não indígenas que ali estavam como se fazia aquela casa tradicional, bem mais que isso, foi o reviver, e poder voltar depois de muito tempo para a mata e tirar a taquara, as folhas do coqueiro e o capim, pois ali fortalecia minha identidade e dos demais colegas indígenas.

No entanto, esta oca também foi um ato de correlações de força, ao nos autorizarem sua imediata retirada após o término da semana acadêmica. Estrategicamente utilizamos aquele espaço da semana para colocarmos nossa identidade na universidade. Tivemos vários problemas, pois queriam que a tirássemos a todo modo, mas resistimos. Neste contexto também é que pude organizar junto a outros indígenas a Primeira Semana dos Povos na

---

<sup>12</sup> Antes da Política de Ações Afirmativas através das Cotas serem aprovadas, anterior a 2012, existia a Comissão de Acesso e Permanência Indígena, na UFRGS, de 2008 a 2011.

UFRGS, que foi muito importante para o fortalecimento dos estudantes indígenas. Entretanto, o que nos surpreendeu foi que nesta semana nos foi solicitado para retirar a OCA. Na ocasião entendíamos que isto poderia ser feito por um projeto de extensão que desse a continuidade, mas como um projeto de extensão eleva tempo a mecanismos da burocrática universidade, não foi possível fazê-lo a tempo, chegando assim as férias. Quando retornamos às aulas, a oca já havia sido derrubada, isto desmotivou muito os estudantes, onde nem o projeto de extensão foi levado adiante.

**Figura 1:** OCA construída depois da semana acadêmica integrada, Instituto Psicologia, 2010.



Fonte: Arquivo Pessoal

**Figura 2:** Semana dos Povos Indígenas na UFRGS, OCA, 2010.



Fonte: Arquivo Pessoal

Também a possibilidade de presença de minha filha em espaços frequentados em sala de aula, foi muito importante nesta trajetória, na materialidade de vida, enquanto espaços de sociabilidade kaingang. Nestes tempos também, lembro-me da venda de artesanato, atividade a qual também passei a fazer, mesmo estudando, pois naquele tempo a bolsa e benefícios da UFRGS não eram suficientes para manter minha família. Nestes espaços da praça da alfândega e brique da redenção, em Porto Alegre, onde acontecem feiras de venda de artesanatos indígenas, ali estava com ela, e seus espaços de sociabilidade também se davam ali com seus avós paternos e outras crianças kaingang. Outra dificuldade, e talvez uma das mais difíceis, é a moradia. Um dos auxílios aos estudantes indígenas é a moradia estudantil, benefício este acessado por outros estudantes também de baixa renda. No caso dos estudantes indígenas não é necessário passar por uma avaliação socioeconômica, no entanto não se permite a entrada de crianças junto as suas mães, o que dificulta também a permanência.

Outra experiência bem recente é o Grupo de Acolhimento indígena – GAIIn, e sua constituição no ano de 2015:

O Gain foi constituído por estudantes indígenas do Curso de Serviço Social como uma estratégia de criação de um espaço coletivo de diálogo permanente sobre as necessidades sociais que emergem das experiências vivenciadas por estes coletivos na UFRGS, tais como: dificuldades de diálogo com monitorias ou tutorias, dificuldades no processo de ensino e aprendizagem referentes à leitura e interpretação de textos, sistematização de conhecimentos, relacionamento em sala de aula, instrumentos de avaliação não diferenciados, entre outros. (GAIN, 2016, p. 5)

**Figura 3:** Seminário o que é ser Índio, DAD, UFRGS, 2016



Fonte: Arquivos do Gain: Seminário O que é ser índio. 2016

E um dos mais importantes, que viemos vivenciando através do Gain é o fortalecimento de nossas potencialidades e protagonismos dentro da universidade e fora dela. Sendo este espaço propício à disseminação e propagação do respeito e diálogo com os modos de vida indígena em outros espaços que não o curso de Serviço Social. Através da demanda

dos estudantes indígenas, percebeu-se a importância e resultado do trabalho coletivo e não individualizado, proposta de trabalho que subsidia o Grupo. Outro fato importante que ocorre me compartilhar é a participação dos II e III Encontros Nacionais de Estudantes Indígenas – ENEI, respectivamente 2014 em Campo Grande/MS e 2015 em Florianópolis/SC, os quais fortaleceram os processos de produção acadêmica na temática indígena, para apresentação em Grupo de Trabalhos dos mesmos.

Minha intenção com este relato é poder dar significado a todas estas experiências vivenciadas na UFRGS neste processo de formação que dão sentido a muito do que sou hoje. Foram tantos processos, e junto com eles as imensas dificuldades, que não caberiam descrever todas aqui, mas afirmo que foram significativas para fortalecimento da luta para nosso reconhecimento como coletivos de diferenças dentro da universidade.

### **3.2 Tempos de estágio profissional em Serviço Social**

O estágio curricular obrigatório em Serviço Social ocorreu no Centro de Referência de Assistência Social CRAS Lomba do Pinheiro, situado na rua Jaime Rollemberg de Lima, número 108, na Vila Mapa, do bairro Lomba do Pinheiro, no município de Porto Alegre. No território de abrangência deste CRAS, existem três comunidades indígenas de três coletivos diferentes: guarani, charrua e kaingang.

O CRAS é um equipamento público municipal, que é coordenado pela Fundação de Assistência Social e Cidadania, órgão que é responsável pelo desenvolvimento do SUAS nas 17 regiões do município. O estágio teve o período de inserção do dia 21 de março de 2014 a julho de 2015.

Situada na proteção social básica do SUAS, o CRAS tem grandes atribuições no que diz respeito à garantia de direitos sociais, prevenção de riscos e vulnerabilidade social, por meio do trabalho e desenvolvimento do fortalecimento de vínculos familiares e comunitários. Também preconiza a universalização dos direitos sociais, a fim de tornar o destinatário da ação assistencial alcançável pelas demais políticas públicas.

Centros de Referência de Assistência Social (CRAS) e a rede de serviços socioeducativos direcionados para grupos específicos, dentre deles, os Centros de Convivência para crianças, jovens e idosos, que ganham força e efetividade ao se materializarem nos territórios. Compõem também a Proteção Social Básica os Benefícios Eventuais, o Benefício de Prestação Continuada (BPC) e as transferências de renda do Programa Bolsa Família. (CAPACITA SUAS. Caderno 2, p.37).

Neste espaço de atuação, buscou-se principalmente por meio de um Projeto de Intervenção no estágio em Serviço Social a reflexão e materialização de ações que contribuam para trazer o debate na Política de Assistência Social através do CRAS acerca da realidade vivida dos Coletivos Indígenas, do respeito às suas formas de organização. Neste projeto buscou-se evidenciar a falta de reconhecimento pela Política de Assistência Social aos Povos Indígenas como sujeitos políticos, com demandas e necessidades específicas. Pois foi perceptível que as comunidades não se reconhecem, nem se sentem pertencentes a tal política, mesmo tendo acesso ao Programa Bolsa Família e a cestas básicas vindas da FASC, o que por si só não contribui para emancipação e autonomia destes. Em todos os processos, sempre foi buscado o respeito às lideranças de cada comunidade, para cada ação e até mesmo construção do planejamento.

Sobre o reconhecimento e atendimento dos Coletivos Indígenas como sujeitos políticos, como o já citado anteriormente neste trabalho, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS)<sup>13</sup>, a partir de suas orientações técnicas para o trabalho nos CRAS neste com os Povos e Comunidades Tradicionais - PCTs, que também engloba os Quilombolas, População Ribeirinha, entre outros, prevê somente o atendimento prioritário dos PCTs, mas não deixa claro um protocolo deste de como deve ser este atendimento.

Seguindo a PNAS (2004), as ações deverão ocorrer no espaço do CRAS, que se constitui como a porta de entrada da rede socioassistencial do SUAS, o que é contraditório na nossa opinião, pois os usuários do SUAS acessam as diferentes portas do sistema dependendo das suas situações de violação de direitos. Com isto, vemos neste cenário um grande desafio que o CRAS, enquanto equipamento do SUAS, tem ao garantir um atendimento específico aos Povos Indígenas.

É neste sentido que um dos grandes desafios dos profissionais assistentes sociais é considerar, na formulação de um projeto de trabalho com os indígenas, as suas especificidades territoriais e culturais, pois não teria como se ter uma diretriz nacional, pois cada coletivo tem suas diferenças. É a isto que os assistentes sociais devem estar atentos, na construção do projeto de trabalho com estes coletivos, pois há de ser uma construção também coletiva, como construí-lo sem fazer todo este movimento de aproximações, vivências, sempre calcadas no

---

<sup>13</sup> O MDS foi criado em 2004 existindo até maio 2016 com esta nomenclatura. Em abril de 2016 passou a ser chamado de Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário.

respeito de que primeiro devemos muitas vezes nos despir de toda nossa vida construída a partir de pressupostos, sociabilidades, diferentes da dos indígenas.

De acordo com Iamamoto, conhecer a realidade e as peculiaridades dos usuários dos espaços-ocupacionais em que atuam os assistentes sociais é fundamental.

O/A assistente social lida, no seu trabalho cotidiano, com situações singulares vividas por indivíduos e suas famílias, grupos e segmentos populacionais, que são atravessados por determinações de classes. São desafiados a desentranhar da vida dos sujeitos singulares que atendem as dimensões universais e particulares, que aí se concretizam, como condição de transitar suas necessidades sociais da esfera privada para a luta por direitos na cena pública, potenciando-a em fóruns e espaços coletivos. Isso requer tanto competência teórico-metodológica para ler a realidade e atribuir visibilidade aos fios que integram o singular no coletivo quanto à incorporação da pesquisa e do conhecimento do modo de vida, de trabalho e expressões culturais desses sujeitos sociais, como requisitos essenciais do desempenho profissional, além da sensibilidade e vontade políticas que movem a ação (IAMAMOTO, 2009, p. 40).

Foi no espaço de estágio curricular que aprendemos a problematizar o objeto de trabalho, que são as expressões da questão social, para então pensar propostas para materialização possível do projeto de intervenção junto às comunidades indígenas, respeitando estas peculiaridades no CRAS-Lomba do Pinheiro. Propostas estas que foram sendo adequadas à realidade conjuntural em que vivenciávamos e também às comunidades indígenas.

Como uma forma de refletir este processo de reconhecimento dos Coletivos Indígenas enquanto sujeitos políticos, o projeto de intervenção se realizou em duas vias: de um lado, pois temos que reconhecer o processo recentemente iniciado para a implantação do SUAS, que demanda a capacitação dos profissionais da assistência social; de outro, as resistências que os coletivos indígenas embatem na luta pela garantia de continuidade étnica e cultural. Resistências estas que se contrapõem muitas vezes às formas com que o Estado tem formulado as políticas públicas de forma vertical, resistência também a este sistema que lhes é imposto para viverem, quando, por exemplo, os próprios indígenas afirmaram: “Não vamos acessar o serviço do CRAS fora da aldeia, não nos adaptaremos ao que já está sendo ofertado, mas o CRAS deve se adaptar a nossa realidade”. (SIU).

Trazida aqui como uma das expressões da questão social, a resistência, como uma forma de contrapor o que a classe dominante, ou o pensamento hegemônico, traz para determinada classe. Para Iamamoto, 2001, a Questão Social é expressão das desigualdades sociais constitutivas do capitalismo. Suas diversas manifestações são indissociáveis das relações entre as classes sociais que estruturam esse sistema e nesse sentido a Questão Social

se expressa também na resistência e na disputa política, disputas entre projetos societários, informados por distintos interesses, acerca de concepções e propostas para a condução das políticas econômicas e sociais.

Neste sentido, as formas como os indígenas têm travado sua luta, através da resistência, são de suma importância na disputa de um projeto societário, visando a concretude de políticas sociais que materializam nelas, suas necessidades e interesses. Neste sentido colocam em evidência as desigualdades sociais produzidas nas formas como o capitalismo opera, deixando suas mazelas na sociedade.

A questão social diz respeito ao conjunto das expressões das desigualdades sociais engendradas na sociedade capitalista madura, impensável sem a intermediação do Estado. Tem sua gênese no caráter coletivo da produção, contraposto à apropriação privada da própria atividade humana – o trabalho -, das condições necessárias à sua realização, assim como seus frutos. É indissociável da emergência do “trabalhador livre”, que depende de sua força de trabalho com meio de satisfação de suas necessidades vitais. A questão social expressa, portanto, disparidades econômicas, políticas e culturais das classes sociais, mediatizadas por relações de gênero, características étnico-raciais e formações regionais colocando em causa as relações entre amplos segmentos da sociedade civil e o poder estatal.

Esse processo é denso de conformismos e rebeldias, forjados ante as desigualdades sociais, expressando a consciência e a luta pelo reconhecimento dos direitos sociais e políticos de todos os indivíduos sociais. (IAMAMOTO, 2001, p. 17)

Com isto, refletindo, que estas resistências se expressam como uma das expressões da questão social, objeto de trabalho do assistente social.

Relatando, pensou-se em uma maior aproximação do CRAS enquanto equipe, da realidade dos coletivos indígenas. E também acerca destes no conhecimento da Política de Assistência Social, para então poderem demandar e acessá-la. As sucessivas aproximações foram de suma importância para que pudesse se perpetuar um vínculo e respeito. Situando as aproximações, não era somente de ir lá na comunidade propor, mas sim de ouvir, dialogar com as lideranças. Este diálogo pode ser mais realizável, com a liderança guarani, onde em muitas das visitas, sentava ao redor do fogo para conversar, perguntar, conhecer aquele coletivo.

Uma das etapas que no decorrer do estágio curricular foi sendo realizada e também, é claro, percebida, foi a sensibilização dos profissionais que atuam no CRAS aos coletivos indígenas.

Como uma forma de capacitar a equipe, problematizando o tema, em algumas reuniões de equipe assistimos o documentário: *Cultura Material dos Coletivos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba/ Porto Alegre*. GUARANI, Nhandé va'e kue meme'i, Os Seres

da Mata e sua Vida como pessoas. KAINGANG, Nen ã ty eg vejen nim ti, A Mata é que mostra nossa comida.

Através disto foram conversadas entre a equipe algumas situações que se relacionavam com as comunidades atendidas pelo CRAS. Como as diferenças na perspectiva do tempo, enquanto pessoas calmas, com uma relação do tempo diferenciada. Também de suas crenças. E foi questionada a forma como se organizam enquanto família, para poder compreender como se faria o cadastro para o Programa Bolsa Família – PBF, que é um programa de transferência de renda que beneficia famílias extremamente pobres (com renda mensal até R\$ 70 por pessoa) ou pobres (com renda mensal entre R\$ 70 e R\$ 140 por pessoa). Visa garantir o acesso à alimentação, à saúde e à educação.

Também foi marcado na agenda do CRAS, como forma de capacitação, o mês de março para estudar os Povos Indígenas, conseguindo-se fazer 3 encontros usando parte da reunião de equipe para fazer apresentações. Uma semana sendo debatido o vídeo já citado acima, noutra semana foi demandado às estagiárias do CRAS, que estavam mais envolvidas com o Cadastro Único, para pesquisarem e apresentarem o cadastro único para os coletivos indígenas, estas utilizaram um Guia de Orientação para cadastramento dos indígenas. O CADÚNICO para Programas Sociais é um sistema que registra as informações de cada família de baixa renda, identificando todos os seus membros e suas condições econômicas e sociais. Serve para o Governo (no âmbito Federal, do Distrito Federal, dos Estados e Municípios) conhecer as famílias brasileiras mais pobres. O CADÚNICO é a porta de entrada para o acesso a Programas Sociais (BRASIL, 2015).

Então, num último dia de capacitação da equipe, apresentou-se acerca da reflexão sobre os Coletivos Indígenas, tudo isto através da sistematização da leitura, da apreensão no GT Povos Indígenas na FASC, demais legislações específicas dos povos indígenas até a Política de Assistência Social.

Outra contribuição para que os estudos na compreensão dos coletivos indígenas se dessem, foi a participação no Grupo de Trabalho Indígena, na FASC, na busca pelo diálogo e entendimento destes coletivos. Foi de suma importância a participação do cientista social, Assessor Técnico da Secretaria Adjunta dos Povos Indígenas, na Secretaria de Direitos Humanos da Prefeitura Municipal de Porto Alegre. O GT foi dividido por etapas, em alguns encontros foi estudada a legislação sobre Povos Indígenas, em outros a peculiaridade de cada povo: kaingang, guarani e charrua; e então um último encontro que era sobre o relato das

ações de cada CRAS nas comunidades indígenas. Onde neste apresentamos os processos das oficinas do CRAS Lomba do Pinheiro junto às comunidades indígenas.

As oficinas realizadas nas comunidades indígenas foram uma das etapas do projeto de intervenção, onde através das mesmas, buscamos também dar voz aos indígenas, e de certa forma tornar conhecível a eles a Política de Assistência Social para que assim pudessem demandá-la. Buscamos potencializar através da Oficina, sua autonomia e afirmando que somente eles podem dizer como deve ser o atendimento do CRAS. Sua execução foi possível aprimorar, com a realidade de cada coletivo, e sua realização, ou não, foi devido ao respeito do tempo e contexto que cada comunidade vivia. Foi notável e respeitável suas formas que se relacionam e sentem a partir do tempo, para que fosse possível a atuação profissional, onde em uma das oficinas na comunidade guarani, marcamos um horário, e quando chegamos, os mesmos estavam se alimentando ao redor do fogo, esperamos se alimentarem sem pressa nenhuma para então iniciarmos a oficina. Também a difícil concretização das oficinas na comunidade kaingang<sup>14</sup>, onde conseguimos realizar através de uma estratégia ouvida de uma mulher atuante na comunidade, que sugeriu que fossemos em um dia que eles realizariam uma fogueira e cozinhariam alimentação para todos na comunidade, com isto foi possível que conseguissem reunirem-se. Então adequamos a oficina em um espaço que era propício à coletividade dos mesmos.

Para o Planejamento das Oficinas, foram pensadas algumas dinâmicas para que assim pudessem ser mais didáticas e pudesse ter um maior envolvimento dos indígenas. No decorrer foi percebido que alguns materiais seriam essenciais, o que foi aprimorado, pois o CRAS não dispõe de alguns materiais. Em uma Oficina, presenciamos o relato do Cacique Cirilo, da comunidade Guarani, onde o mesmo compara as Políticas Públicas como máquinas do Estado, prontas já para operarem. E que a burocracia, esta como estratégia do Estado, só existia justamente para não acessarem as políticas públicas. Referia-se também a Projetos, pois relatou um projeto que a EMATER estava realizando com eles, e que os mesmos demandavam alguns equipamentos em relação à agricultura em que os recursos da Emater não fechavam, e que só poderiam receber outros que não queriam.

É importante também destacar a importância da parceria da Emater – Ascar, no processo de contribuição para o acompanhamento das comunidades indígenas. Sendo de suma

---

<sup>14</sup> No início do Projeto de Intervenção o objetivo era fazer as oficinas somente na comunidade kaingang, já que por pertencer a este coletivo seria mais fácil acesso à comunidade, no entanto ocorreu o contrário, onde as oficinas foram concretizadas na comunidade guarani.

importância esta composição para que se desse o trabalho. Sendo uma pessoa responsável nesta entidade, o qual também pôde contribuir e muito nas Oficinas, e processos de aproximação junto às comunidades indígenas. Porém, é preciso chamar atenção para o restante da rede de serviços que os atendem, o qual temos que responsabilizar, para a garantia de direitos dos coletivos indígenas.

Outra proposição importante para deixar aqui registrado, foi a oficina de fechamento na comunidade guarani, anunciando assim a minha saída do CRAS, neste fizemos uma dinâmica onde desenhamos caminhos que ligavam o CRAS até a comunidade, e nestes pés representando os caminhos, onde cada um(a), inclusive estagiária e assistente social, escreveriam uma palavra que representou a importância de todo aquele processo, e dentre as palavras destacadas que ficam na memória estavam: aprender, ouvir, assistência social para além do bolsa família, e uma das mais marcantes, atuação de uma profissional indígena. Isso foi muito emocionante, e reitero aqui a atuação de profissionais indígenas, pois assim convém a nós um olhar mais apreensivo nas formas de atuação, já que carregamos conosco valores e os modos de vida correspondentes. Isso foi muito importante, pois na minha análise, a atuação junto à comunidade guarani seria difícil, já que pertencço a outra coletividade, no entanto isto não foi empecilho, pelo contrário, foi de maior efetividade junto a estes. Através do diálogo e respeito, principalmente através da calma e paciência, simpatizando com os mesmos, pode-se estabelecer uma relação mais próxima e igual junto a eles.

Não poderia deixar de trazer aqui o processo da XI Conferência Municipal de Assistência Social em Porto Alegre, ocorrido nos dias 15 e 16 de julho de 2015. Nesta conferência foi extremamente visível o desrespeito para com os coletivos indígenas presentes, ainda acontecendo de forma violenta em pleno século XXI. Para a preparação desta Conferência foram realizadas também oficinas, onde trabalhamos a importância da participação para a elaboração de propostas indígenas. Entretanto, vimos na Conferência que é uma instância de controle social, exatamente ao contrário, a exclusão e rejeição das propostas construídas pelos próprios indígenas no processo de Pré-Conferência, e impondo-lhes propostas que não eram de seu interesse, confundindo várias vezes as propostas na hora da votação da plenária, tirando o microfone de liderança indígena na hora em que o mesmo estava se manifestando e defendendo o seu povo. Um espaço onde os usuários deveriam ser protagonistas, na verdade foram oprimidos mais uma vez por esta política, ao ponto de saírem todos da plenária, não se sentindo parte desta Conferência.

Neste sentido, destaco aqui as instâncias de controle social, as quais têm um papel fundamental no protagonismo dos indígenas enquanto sujeitos de direitos. Segundo Fernandes (2015, p 13), o controle social é uma forma de controle público que a sociedade exerce sobre seus governantes, podendo ser por meio da opinião pública manifestada em ações de mobilização, nos fóruns ou espaços institucionalizados, nos quais se avalia a atuação governamental numa dada área de política pública, como é o caso dos conselhos.

Existem algumas organizações que viabilizam os direitos indígenas através da mobilização, como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), e articulações regionais, através dos Acampamentos Terra Livre em Brasília (DF), que reúnem povos de todos os estados brasileiros, onde discutem e aprovam diversas proposições, que certamente trariam grandes contribuições se fossem viabilizados pelo Governo.

A participação social dos povos indígenas acontece de forma espontânea, quanto às suas demandas, eles trazem suas necessidades em quaisquer espaços que tratam dos governos federais, estaduais e municipais, compreendem que estes têm o dever de garantir os seus direitos. Este processo é histórico como uma forma de resistência e luta pela sua sobrevivência. Porém estes espaços não se tornam efetivos por contradizerem assim a forma organizacional indígena de não burocratização e oficialização dos meios em que se insere a manifestação indígena. Pois a forma organizacional em que se inserem o controle social requer uma certa disputa por cargos oficiais que tenham voz e voto, enquanto conselheiros e delegados dos Conselhos Locais, Distritais e Conferências.

A participação de toda comunidade, não só enquanto ouvintes, mas enquanto protagonistas com vozes ativas, já é difícil, por se tratar de uma organização em que, na maioria das vezes, somente lideranças, caciques, estão hábeis ao debate quando se trata de uma política advinda do Estado, torna-se quase que impossível então a participação em lugares distantes, e necessariamente com o restante da comunidade que deveria também ter voz.

Neste sentido este é outro desafio colocado aos assistentes sociais, ouvir também as famílias indígenas, que não participam em espaços democráticos, ou que quando participam também não têm voz. Contudo é necessário tomar cuidado no tempo e espaço de cada indígena, respeitando suas particularidades, para que não se torne um atendimento invasivo, mas que estes possam se sentir bem ao poder falar suas necessidades e demandas.

**Figura 4:** Oficina “Entendendo na prática: o que é uma Conferência? Junho de 2015



Fonte: CRAS Lomba do Pinheiro, junho de 2015.

### 3.3 Proposições para o trabalho profissional

Com intuito de pensar proposições para o trabalho dos assistentes sociais com os coletivos indígenas, é necessário trazer as dimensões ético-política, teórico-metodológica que embasam a dimensão técnico-operativa e que são de suma importância para construção das competências da formação e do exercício profissional. Pensar e problematizar as questões: para quem, para que, por que e como fazer, são fundamentais e devem estar a todo momento presentes no nosso saber-fazer profissional.

Sempre analisando, refletindo, buscando contextualizar na totalidade, e através da mediação que nos faz pensar sobre as particularidades e subjetividades destes coletivos. No intuito de desvendar o que nos aparece de imediato, desvendar o “real do aparente”.

A dimensão ético-política atenta à finalidade da ação e do compromisso profissional, é elemento mediador constituído por postura crítico-investigativa sobre os fundamentos e o sentido atribuído aos conteúdos, ao método, aos objetivos, tendo como referência a afirmação dos direitos. Vincula-se à dimensão teórico-metodológica, que articula teoria-método e metodologia e privilegia a história social como terreno germinador das demandas e das possibilidades do conhecimento e das práticas. Ambas as dimensões se atrelam a técnico-operativa, que, caracterizada pelo domínio dos conteúdos de sua área específica de conhecimento é uma instância de passagem que permite a realização da trajetória da concepção da ação a sua operacionalização. (LEWGOY, 2009, p. 149-150).

Estas dimensões, sempre estando interligadas, só serão possíveis a partir da construção dialógica e simétrica com os coletivos indígenas de como deve ser atuação profissional junto

a eles, pois não existe uma caixinha de prescrição de como será feito este atendimento. Junto à dimensão ético-política, na postura profissional do respeito ao seu tempo, de acordo com os modos de vida indígenas é que serão constructos da atuação profissional. Sempre partindo do diálogo e principalmente do ouvir, esta categoria é de extrema relevância, no respeito aos coletivos indígenas, ouvir as lideranças, os velhos, as mulheres e demais pertencentes ao coletivo, sempre no sentido de dar voz a estes coletivos. É importante destacar que sempre devemos compor uma relação dialógica e simétrica com os caciques de cada comunidade, demonstrando respeito a estas lideranças, deixando claras as pretensões da atuação e atribuições profissionais, no sentido de informar, conquistar confiança, para que os demais processos de trabalhos possam ser realizados.

Agir conforme as suas maneiras de serem e sentirem, também é significativo. Tendo calma nas ações destinadas a estes coletivos. Pois também temos muito que aprender com estes coletivos, já que os mesmos se destacam pelas suas formas de fazerem a vida, seu tempo é diferente destes estabelecidos pelo capitalismo, os coletivos indígenas têm uma dinamicidade intensa na forma como vivem suas vidas, não fazendo as coisas com certa mecanicidade, como é o caso em que o capitalismo estabelece nas relações sociais da sociedade envolvente. Com isto, creio que se o profissional puder também sentir sua profissão da forma como os coletivos indígenas vivem suas vidas, seria um grande avanço no rompimento da alienação do trabalho, tendo mais qualidade de vida também nos processos de trabalho.

É notório nos coletivos indígenas que existe uma certa resistência aos serviços, programas e projetos sociais, isto requer uma certa paciência para que de fato se estabeleça uma relação e vínculo com estes coletivos, e compreender, que não é uma resistência pessoal, e sim ligada as instituições que por muito tempo permearam na imposição e extermínio destes coletivos.

É intrinsecamente relevante que os profissionais que atuarem com estes Coletivos capacitem-se, estudem sobre seus modos de vidas, suas relações com o tempo e espaço. E o mais importante de tudo, para além do que está escrito na teoria sobre estes coletivos, mas através da alteridade, possamos vivenciar, experimentar, sentir como é a vida destes coletivos, e que possamos refletir como este projeto de vida, de sociabilidades que os mesmos têm, nos serve de exemplo para busca pela construção de uma nova sociedade, só assim é possível compreender a dimensão em que se situa o mundo destes.

Também é necessário o conhecimento e envolvimento com as demais Políticas Indigenistas, algumas das quais foram brevemente situadas neste trabalho. E também de conselhos, fóruns, que envolvam a questão indígena, como, por exemplo, o Conselho Estadual dos Povos Indígenas – CEPI, Fóruns Estaduais dos Povos Indígenas, Conselho Nacional de Política Indigenista, Conferências Local, Regional e Nacional de Política Indigenista.

Para que assim o seu trabalho possa atentar a intersetorialidade, garantindo a discussão e efetivação dos direitos indígenas junto a estes coletivos. A intersetorialidade pressupõe o reconhecimento das especificidades de cada setor e a necessidade de criação de espaços de comunicação, de diálogo e de negociação de respostas partilhadas, construídas a partir do saber e das experiências que trazem os distintos setores. (PASTOR e BREVILHERI, 2016, p.158)

A promoção do respeito às especificidades étnicas e culturais é uma demanda colocada aos assistentes sociais, registrada como sexto princípio fundamental do código de ética profissional: “Empenho na eliminação de todas as formas de preconceito, incentivando o respeito à diversidade, à participação de grupos socialmente discriminados e à discussão das diferenças”. (CRESS, 2011, p 23).

Neste sentido isto requer criar espaços de diálogo que envolvam esses coletivos, pois em muitos casos são invisibilizados, principalmente nos ambientes que não são categoricamente de políticas indigenistas, como é o caso muitas vezes dos municípios menores, por não terem uma secretaria específica aos indígenas de direitos humanos, tratando-os como se fossem iguais a todos os outros demandantes das políticas sociais. Nestes casos, esta promoção e discussão deve ser mais intensa ainda nestes municípios, pois também é ali que estão principalmente os conflitos de agricultores e indígenas.

Uma das atribuições do assistente social que vale destacar também no processo de trabalho do Assistente Social, é o acompanhamento e orientação através de ações socioeducativas que se pode trabalhar e fortalecer a autonomia e protagonismo dos indígenas. Neste sentido segundo Miotto (2009), as ações socioeducativas no âmbito dos processos socioassistenciais se estruturam através da socialização da informação e também do processo reflexivo desenvolvido na trajetória da relação estabelecida entre profissionais e usuários.

Para assim melhor orientarem de seus direitos é necessária uma interlocução com as secretarias que atuam com os indígenas, fortalecendo a autonomia na busca por demais

direitos a serem efetivados e conquistados, cabendo buscar a facilitação para acessarem as políticas públicas.

Outra proposição importante neste campo de atuação é a realização de pesquisas em serviço social junto a estes coletivos, para o conhecimento das transformações societárias produzidas historicamente destes coletivos, suas opressões, protagonismos e lutas. Problematizando o porquê de os Coletivos Indígenas estarem organizados assim e não de outro jeito. Como o capitalismo vem incidindo de forma prejudicial em suas vidas?

No entanto esta problematização deve ser feita em conjunto com os coletivos indígenas, caciques, lideranças, numa ação socioeducativa, na orientação e acompanhamento, podendo assim

Contribuir para o fortalecimento de processos emancipatórios, nos quais há a formação de uma consciência crítica dos sujeitos frente à apreensão e a vivência da realidade, sendo ela também facilitadora de processos democráticos, garantidores de direitos e de relações horizontais entre profissionais e usuários, ao mesmo tempo que projeta a sua emancipação e a transformação social. (MIOTTO, 2009, p.484).

Talvez este seja um dos processos mais importantes, pois são notórias as significativas mazelas deixadas pela colonização e espoliação dos territórios indígenas. No entanto temos algo muito potente a nosso favor que é a resistência cultural destes coletivos, como profissionais assistentes sociais temos a contribuir no fortalecimento desta resistência e a partir destes processos colaborar no projeto de sociedade destes coletivos, que vai contra ao que está estabelecido hegemonicamente.

Nos espaços sócio-ocupacionais do Assistente social em que se insere a atuação junto aos coletivos indígenas, é de fundamental relevância também a documentação deste processo de trabalho junto aos coletivos indígenas, para que este seja um processo contínuo de atendimento.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É com imensa alegria que finalizo mais uma etapa de vida, e este trabalho é resultado disto, ao concretizar as aspirações e anseios dos coletivos indígenas, dos quais faço parte, descrevendo-os neste Trabalho de Conclusão de Curso em Serviço Social, que foi de suma importância. E este TCC descreve com certeza isto, a importância da formação profissional, deixando evidentes os necessários conhecimentos adquiridos na universidade, e mais ainda, trazer os conhecimentos dos povos originários para documentos como este, e espaços como a universidade, usando assim estes conhecimentos na defesa dos interesses indígenas. Este movimento foi possível e necessário, para que os coletivos indígenas através do protagonismo possam ter voz e vez. Este caminho se faz possível avançando no diálogo e pressões dos coletivos indígenas e o Estado, na construção de agendas de políticas públicas, agora não mais “para” os coletivos indígenas, mas sim efetivamente “com” os coletivos indígenas.

Ainda mesmo que trazendo grande parte desta trajetória de formação em serviço social, ainda são muitos os caminhos a serem percorridos, principalmente agora como profissional, pois requer atuação profissional, no compromisso ético de desconstrução do que se atenua nas formas de desvencilhar os "nós" que a colonização deixou nas relações entre Estado e Coletivos Indígenas, através de políticas e projetos que pouco dialogaram com as epistemologias ameríndias (ROSA, 2016), tornando assim possíveis as proposições da ação profissional enquanto kaingang assistente social. Estes processos de qualificação já são um grande passo, contudo acredito que ainda serão muitas as aprendizagens daqui para frente.

Pude trazer grandes reflexões sobre os modos de vida kaingang, aqui reconhecidos como um bem viver, trazidas a partir da vivência individual kaingang, e coletiva, através das memórias kaingang e relações estabelecidas em diferentes espaços nesta contraditória sociedade capitalista. No entanto, é necessário dizer que é impossível trazer toda a imensidão que são estes modos de vida, pois não caberia ou descreveria em palavras tantas significações sobre estas vidas, e ainda temos uma longa caminhada que se seguirá, seja como kaingang, mulher, mãe, profissional Assistente Social, militante do movimento indígena e de tantos outros papéis que nos são dados a partir de nossas sociabilidades.

Seguirei, neste sentido, buscando, inquietando, problematizando, e pedindo através da espiritualidade que nossa ancestralidade nos guie e dê forças, e creio que terei muitas das respostas. Somente quando chegar a uma fase mais madura de minha vida: a velhice, pois assim já passarei por várias experiências sempre através do nosso *Jukre*/pensamento

kaingang, terei conhecimentos o bastante os quais a vida me dará, enquanto kaingang, pois somos eternos aprendizes.

Este processo fortaleceu e muito minha vida, trazendo ressignificações grandiosas para continuar a história de meu povo, no reconhecimento das epistemologias ameríndias. Lembrome quando recém me aproximava do Serviço Social, do objeto de trabalho, dos espaços sócio-ocupacionais do assistente social, das inquietações, e do processo de reconhecimento e emancipação do que trazia junto comigo que era o nosso *Jukre/pensamento* kaingang.

Gostaria de trazer nesta parte uma vivência muito recente, que foi a apresentação do Projeto de Trabalho de Conclusão de Curso, quando apresentei as pretensões do TCC I. Nas contribuições, críticas, sugestões e apontamentos que os professores do curso fazem ao assistirem à apresentação, um dos professores problematiza: *há espaço para o Serviço Social no mundo kaingang?* Achei um ótimo questionamento, e que bom se todas as profissões e profissionais pudessem fazer esta pergunta tão singela, pedindo se há espaço no mundo kaingang, para elas/eles. Propositamente deixei para compor aqui esta problematização, após todas as reflexões, colocações e destaques sobre os modos de vida kaingang, pois lendo todo este trabalho, creio que os leitores já devem ter uma resposta para esta pergunta. Sim, não?

Os coletivos indígenas têm uma relação muito aberta com os outros, como foi trazido em várias partes deste trabalho, e com certeza o Serviço Social, sendo uma profissão interventiva, que busca a defesa dos direitos humanos através dos profissionais assistentes sociais, com certeza há espaço, desde que seja de forma respeitosa, dialógica, simétrica e singela. Reconhecendo que estes são coletivos protagonistas e sujeitos de direitos, pois enquanto profissão, temos que aprender e contribuir muito para a defesa e garantia de um bem viver indígena.

Creio que este trabalho contribuirá e muito para os profissionais, principalmente a categoria dos assistentes sociais, requerendo assim uma intervenção que considere o outro com todas as suas diferenças, um sujeito de direitos, protagonista, ou seja, que participem das construções das propostas para o atendimento de suas necessidades sociais. Desta forma, podem ser mais propositivas, na garantia do bem viver destes coletivos.

Também os modos de vida expressos pelo bem viver, destacados neste trabalho, devem ser considerados como primordiais para reflexão das políticas sociais aos coletivos indígenas no país. Como vimos, essas políticas são contraditórias. Advindas do pensamento ocidental, principalmente na lógica capitalista de exploração do trabalho, entram em conflito com o modo de vida dos coletivos indígenas.

Difícil é concluir uma etapa, mas é necessário, pois assim continuaremos com a postura ética, a caminhada que seguem as trajetórias kaingang, assim como os assistentes sociais, contribuindo em outros espaços na luta pelo reconhecimento, e disseminação do conhecimento indígena.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BANIWA, Gersem. Educação Escolar Indígena no Brasil: Avanços, Limites e novas perspectivas. *36ª Reunião Nacional da ANPEd* – 29 de setembro a 02 de outubro de 2013, Goiânia-GO.
- BEHRING, Elaine Rossetti. BOSCHETTI, Ivanete. *Política Social- fundamentos e história*. São Paulo: Cortez, 2006.
- BOLETIM EPIDEMIOLÓGICO, Edição especial, *Saúde dos Povos Indígenas em Porto Alegre*, nº 57, Prefeitura Municipal de Porto Alegre, SMS, Maio de 2015.
- BRASIL, MINISTÉRIO DE DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE A FOME. Orientações Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família- *PAIF* Vol. 1. Brasília: SNAS/SUAS, 2012.
- BRASIL, MINISTÉRIO DE DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE A FOME. Secretaria Nacional de Assistência Social. Política Nacional de Assistência Social/PNAS. NOB/ SUAS *Norma Operacional Básica*. Brasília, novembro de 2005.
- BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – *Guia de orientação técnica*. – SUAS Nº 1, PROTEÇÃO SOCIAL BÁSICA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL- Secretaria Nacional de Assistência Social Brasília, outubro de 2005.
- BRASIL, Ministério Público Federal. Documento: Relatório Figueiredo 1967. *6ª Câmara de Coordenação e Revisão Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais, GT violação dos Povos Indígenas e Regime Militar*. 1967. Disponível em: [http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/institucional/grupos-de-trabalho/gt\\_crimes\\_ditadura/relatorio-figueiredo](http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/institucional/grupos-de-trabalho/gt_crimes_ditadura/relatorio-figueiredo). Acesso em março de 2016.
- BRASIL, ORIENTAÇÕES TÉCNICAS SOBRE O PAIF, *Trabalho Social com Famílias do Serviço de Proteção e Atendimento Integral às Famílias*, 1ª Edição, Brasília, 2012
- Brasil. Fundação Nacional de Saúde. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. - 2ª edição - Brasília: Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde, 2002.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Orientações Técnicas Centro de Referências de Assistência Social – CRAS*. Brasília, DF: MDS, 2009. 72 p. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/assistenciasocial/publicacoes-para-impressao-em-grafica/orientacoes-tecnicas-centro-de-referencias-de-assistencia-social-cras>>. Acesso em: 14 maio, 2014.
- BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Contagem Populacional, 2010*. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/governo/2015/04/populacao-indigena-no-brasil-e-de-896-9-mil>. Acesso em março de 2016.
- BREGALDA, Damiana, CHAGAS, Miriam de Fátima. A diversidade no artesanato kaingang: um passaporte na cidade? In: *Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba*. Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. Coordenação de Direitos Humanos.

Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008.

BRITO, Patrícia. *Mulheres indígenas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul: caminhos entre o ser mães e universitárias*. 6º Seminário Brasileiro de Estudos Culturais em Educação", "3º Seminário Internacional de Estudos Culturais em Educação", Universidade Luterana do Brasil - ULBRA, Campus Canoas - RS, Brasil, 2015. Disponível em [http://www.sbece.com.br/resources/anais/3/1429237004\\_ARQUIVO\\_trabalhocompletoPatriciaBrito-ULBRA.pdf](http://www.sbece.com.br/resources/anais/3/1429237004_ARQUIVO_trabalhocompletoPatriciaBrito-ULBRA.pdf). Acesso em novembro de 2015.

CARDOSO, Marina Denise, Saúde e povos indígenas no Brasil: notas sobre alguns temas equívocos na política atual. In: Rio de Janeiro, 860-866, abr, 2014.

CARTILHA DO CIMI. A Política de Atenção à Saúde Indígena no Brasil: breve recuperação histórica sobre a política de assistência à saúde das comunidades indígenas. Publicação do Conselho Indigenista Missionário – CIMI; outubro de 2013.

CONSELHO FEDERAL DE SERVIÇO SOCIAL- CFESS. *Código de Ética do Assistente Social*, 1993. Disponível em: [http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP2011\\_CFESS.pdf](http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP2011_CFESS.pdf) Acesso em junho de 2016.

CONVENÇÃO n° 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho. - Brasília: OIT, 2011.

CONVENÇÃO sobre a proteção e promoção da Diversidade das Expressões Culturais, UNESCO. Texto oficial ratificado pelo Brasil por meio do Decreto Legislativo 485/2006.

COUTO, Berenice Rojas. Direitos sociais: sua construção na sociedade contemporânea. *O direito social e a assistência social na sociedade brasileira: uma equação possível?* 4 ed. Cortez, 2010, p. 33-74

COUTO, Berenice Rojas. Formulação de Projeto de Trabalho Profissional. In: *Serviço Social: Direitos e Competências Profissionais*. Brasília: Conselho Federal de Assistência Social-CEFESS, 2009. p.651-663.

COUTO, Berenice Rojas; YASBEK, Maria Carmelita; RAICHELIS, Raquel. A Política de Assistência Social e o SUAS: Apresentando e Problematizando Fundamentos e Conceitos. In: COUTO, Berenice Rojas; YASBEK, Maria Carmelita; RAICHELIS, Raquel. SILVA, Maria Ozanira da. *O sistema único de assistência social no Brasil: Uma realidade em movimento*. São Paulo, Cortez Editora, 2010.p.32-63.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE A DIVERSIDADE CULTURAL, UNESCO, 2002

DOMINGOS, Angélica. *Relatório Final de Estágio em Serviço Social*. Curso de Serviço Social. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015.

FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas. *As Mulheres dos Panos Mbyá Guarani, Presença Indígena na Cidade: Reflexões, ações e Políticas*. Núcleo de Política Públicas para Povos Indígenas. Porto Alegre 2013.

FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas, Secretaria Municipal de Direitos Humanos - Secretaria Adjunta dos Povos Indígenas e Direitos Específicos. *Nota Técnica nº 001/2016 - SAPIDE/SMDH* - Porto Alegre, 20 de janeiro de 2016.

FERNANDES, Rosa Maria Castilhos, HELLMANN, Aline. *Dicionário crítico: política de assistência social no Brasil*. PASTOR e BREVILHERI, Intersetorialidade, 2016, p. 157-160-UFRGS.

FERNANDES, Rosa Maria Castilhos. *Controle Social e a Assistência Social: Reflexões de uma experiência de Extensão*. Porto Alegre/Prorext-UFRGS, 2015.

FERNANDES, Rosa Maria Castilhos. Educação e Desigualdade social: quando as minorias étnicas adentram a Universidade. In: *Ensino de Sociologia: Diversidade, Minorias, Intolerância e Discriminação Social*. Porto Alegre: 2013, p. 137-154.

FREITAS, Maria Inês. Educação de Jovens e Adultos: subsídios para construção de curso de técnicas agrícolas kaingang. BERGAMASCHI, Maria Aparecida (Org). *Pensando a Educação Kaingang*. Pelotas: Editora Universitária UFPEL, 2010.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/a-funai>. Acesso em: Novembro de 2015.

GAIN. GRUPO DE ACOLHIMENTO AOS ESTUDANTES INDÍGENAS- O GAIn: relato de uma experiência no Curso de Serviço Social da UFRGS. In: *15º Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais*. Olinda, 2016. No prelo.

GARNELO, Luiza; PONTES, Ana Lucia, GARNELO, Luiza, Política de Saúde Indígena no Brasil: notas sobre as tendências atuais do processo de implantação do subsistema de atenção à saúde. In: *Saúde Indígena: uma Introdução ao tema*. P.18-59. Brasília: MEC-SECADI, 2012.

GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Ritta. *Diversidade e Proteção Social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre: afrobrasileiros; coletivos indígenas; crianças, adolescentes e adultos em situação de rua; remanescentes de quilombos*. Porto Alegre: Centhury, 2008.

GUIMARÃES, Viviane Lima Bastos. *A Qualidades da Atenção à Saúde Indígena no Brasil*. Centro de Pesquisa AGGEU Magalhães. Fundação Oswaldo Cruz, Recife-2011.

HEURICH, Guilherme Orlandi. O primado da relação: aliança, diferença e movimento nas perspectivas indígenas. In: *Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba*. Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. Coordenação de Direitos Humanos. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008.

IAMAMOTO, Marilda. A questão Social no capitalismo. In: *Temporalis - revista da associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social – ABEPSS*. Brasília, 2001. p. 9-32.

IAMAMOTO, Marilda. O Serviço Social na cena contemporânea. In: *Serviço Social: Direitos e Competências Profissionais*. Brasília: Conselho Federal de Assistência Social-CEFESS, 2009, p.16-50.

IAMANOTO, Marilda. *O serviço social na contemporaneidade: trabalho e formação profissional*. 5 ed. Cortez. São Paulo, 2001. P.17-81.

ÍNDIO cidadão, Direção de Rodrigo Siqueira, 2014, Documentário.

INSTITUTO SÓCIO AMBIENTAL. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/diadoindio>. Acesso em: Abril de 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/governo/2015/04/populacao-indigena-no-brasil-e-de-896-9-mil>. Acesso em: março de 2016.

JÓFEJ, Lucia Fernanda. Povos Indígenas e o Direito à Educação no Brasil. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida (Org). *Pensando a educação Kaingang*. Pelotas: Editora Universitária UFPEL, 2010.

LEI No 9.836, de 23 de setembro de 1999. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19836.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19836.htm). Acesso em: abril de 2016.

LEWGOY, Alzira Maria Baptista. *Supervisão de Estágio em Serviço Social: desafios para a formação e o exercício profissional*. 1. ed. São Paulo: Cortez, 2009. v. 1. 232p.

MARTINS, André Luiz. *Política de saúde indígena no Brasil: reflexões sobre o processo de implementação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena*. MINISTÉRIO DA SAÚDE, Fundação Oswaldo Cruz ; Brasília-2013.

MATIAS Mariana López, ANDRADE Priscila Maia. O centro de referência de assistência social na promoção e proteção dos direitos socioassistenciais dos povos indígenas: avanços e desafios. *Povos indígenas: um registro das ações de desenvolvimento social*. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Brasília, 2008.

MIOTO, Regina Celia. Orientações e acompanhamento social a indivíduos, grupos e famílias. In: *Serviço Social: Direitos e Competências Profissionais*. Brasília: Conselho Federal de Assistência Social-CEFESS, 2009. P. 497-512

*NÉN ã ty ég vejen nîn tî, A mata é que mostra a nossa comida*. Direção de Rafael Devos. Produção do Núcleo de Políticas Públicas para os povos indígenas. Porto Alegre: Secretaria de direitos humanos, Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 2010. DVD.

*NHANDÉ va` e kue meme`î, Os seres da mata e sua vida como pessoas*. Direção de Rafael Devos. Produção do Núcleo de Políticas Públicas para os povos indígenas. Porto Alegre: Secretaria de direitos humanos, Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 2010. DVD.

NETTO, José Paulo. A Construção do Projeto Ético Político do Serviço Social. Serviço Social e Saúde: Formação e Trabalho Profissional.

Pereira, Potyara. A. Discussões conceituais sobre política social como política pública e direito de cidadania. In: Ivanete Boschetti, Elaine Behring, Silvana dos Santos e Regina Miotto

(Org) *Política Social no Capitalismo: tendências contemporâneas*. São Paulo: Cortez, 2008. p. 87-108.

ROSA, Douglas Jacinto. *Gestão Socioambiental e territorial de terras Indígenas sob uma perspectiva Kiangang: um ensaio (auto) etnográfico em Re Kuju - Campo do Meio - Bacia Hidrográfica do Alto Uruguai, atual estado do Rio Grande do Sul*. P. 27; UFP-Matinhos, PR, 2015

SOUZA, Manoel Nascimento de; BARBOSA, Erivaldo Moreira. *Direitos indígenas fundamentais e sua tutela na ordem jurídica brasileira*. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, XIV, n. 85, fev 2011. Disponível em: <[http://www.ambito-juridico.com.br/site/?n\\_link=revista\\_artigos\\_leitura&artigo\\_id=8978&revista\\_caderno=9](http://www.ambito-juridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=8978&revista_caderno=9)>. Acesso em março de 2016.